

A vida e o sonho: experiências problemáticas

Por Gabriel Peters

<https://blogdolabemus.com/2024/09/18/a-vida-e-o-sonho-experiencias-problematicas-por-gabriel-peters/>

Lahire explica: sonhos e problemática existencial

Nessa série de posts sobre a sociologia dos sonhos desenvolvida pelo autor francês Bernard Lahire, já exploramos três questões centrais: 1) **os desafios a uma abordagem científica da experiência onírica**; 2) a importância de ir além dos **reducionismos explicativos da psicanálise de Freud**; 3) finalmente, **a crítica lahiriana ao teorema freudiano da censura como a chave para a interpretação do sonho**, incluindo a elucidação das características que o tornam frequentemente enigmático ou sem sentido aparente para o próprio sonhador.

Nessa altura do campeonato, giramos mais e mais naquela curva em que as críticas sociológicas a Freud têm de dar lugar, nos argumentos de Lahire, ao seu próprio caminho alternativo de compreensão dos sonhos. Nos posts anteriores, vimos que o sociólogo francês, sem negligenciar as especificidades da situação onírica, examina os sonhos segundo um modelo “disposicional-contextualista”, modelo que ele considera aplicável a quaisquer outras ações e expressões humanas.

Como o adjetivo composto sugere, tal modelo toma a conduta do agente humano como produto de uma relação entre *disposições* e *contextos*: disposições cognitivas, morais, afetivas etc. adquiridas em experiências socializadoras no *passado*, de um lado, e contextos de ação e experiência nos quais tais disposições podem ou não ser ativadas no *presente*, de outro. Onde lemos “disposições”, também podemos ler “esquemas”, já que Lahire utiliza as duas noções como intercambiáveis, **na esteira do que já fazia mestre Bourdieu**.

Fonte: Blog do Labemus [blogdolabemus.com]

Investigando os vínculos entre o sonho e a vigília, Lahire sublinha que os esquemas responsáveis pela fabricação dos sonhos são “extensões” oníricas, por assim dizer, das mesmas **disposições que singularizam o sonhador como um agente socializado**. Na interação entre passado incorporado e contexto presente, interação cujos produtos são as práticas humanas, o cenário atual opera como um *filtro disposicional*: ele ativa algumas disposições interiorizadas no indivíduo, enquanto bloqueia ou “mantém indiferentes” outras dessas disposições. Por exemplo, as disposições cognitivas, afetivas e motoras associadas à conduta *séria* são ativadas no agente que se vê em um interrogatório policial, ao passo que suas disposições *lúdicas* ficam inativas em tal situação. O inverso ocorre, porém, quando o contexto do mesmo agente é um jogo relaxado com seus filhos.

No caso dos sonhos, o contexto presente do indivíduo abarca tanto a *memória de episódios recentes*, o que Freud chamou de “resíduos” ou “restos diurnos” (p.ex., uma visita ao aeroporto ou uma confraternização no trabalho no dia anterior), quanto as *circunstâncias inerentes à própria experiência de dormir* (p.ex., afastamento de interações sociais diretas, “autocomunicação” livre da vigilância alheia etc.).

Lahire confere mais precisão à sua “onirologia” ao definir o sonho como *expressão dos problemas que preocupam a pessoa durante sua vida de vigília*. O conceito-chave nessa caracterização do sonho é a noção de “problemática existencial”, desenvolvida anteriormente pelo autor em sua análise sociológica da literatura de Franz Kafka[i] (2010).

A “problemática existencial” de um agente envolve *todo o conjunto de preocupações e problemas que ele enfrenta em sua trajetória biográfica*, tanto os duráveis (p.ex., uma sensibilidade intensa, presente desde a infância, à opinião negativa de outras pessoas) quanto os circunstanciais (p.ex., uma crítica severa recebida ontem em uma avaliação pelo chefe no trabalho). O grau de consciência do agente quanto a tais problemas é variável, assim como variáveis são os contextos sociais de experiência a partir dos quais aqueles problemas se desenvolveram.

O adjetivo “existencial” é mobilizado por Lahire, nesse sentido, sobretudo como um modo de *agrupar* essa variedade de preocupações e problemas, não de circunscrevê-los às questões que filosofias “existenciais” e “existencialistas” associam ao termo (a angústia quanto ao sem-sentido da vida, o temor à finitude etc.), embora aquele agrupamento também possa certamente incluir tais questões. Na verdade, **como Giddens**

fez com a noção de “ontologia”, até hoje temida por alguns sociólogos como sugestiva de profundezas metafísicas insondáveis ou heideggerianices ininteligíveis, Lahire quer tornar o conceito de “existencial” sociologicamente prosaico, em vez de filosoficamente grandiloquente.

Quando aplicada por Lahire ao caso de Kafka (2010), a ideia de “problemática existencial” já não se cingia às questões metafísicas no *opus* kafkiano, mas abarcava também todo o espectro de problemas mundanos que preocupavam o autor de *A metamorfose*, como sua relação difícil com o pai, suas ambivalências quanto ao casamento e o desafio cotidiano de combinar suas aspirações criativas com as demandas de seu trabalho burocrático. A produção literária do escritor tcheco consistia, segundo a interpretação lahiriana de suas fontes motivacionais, em uma tentativa de exprimir e também de se libertar, em alguma medida, de tais problemas simultâneos e mais ou menos entrelaçados. Torcendo uma metáfora wittgensteiniana, Lahire afirma que Kafka procurava, ao escrever, “desatar seus nós existenciais” (s/p).

Pois bem: de maneira similar à escrita criativa, porém bem menos deliberada e intencional, “o espaço do sonho” é também um “centro de tratamento para problemas atualmente não resolvidos, mas que ecoam situações problemáticas do passado” (s/p).

São tantas emoções (a maior parte delas negativas)

O sociólogo francês arrisca dizer que nenhum sonho pode ser completamente destituído de significado, tampouco inteiramente composto de experiências anódinas, isto é, sem voltagem emocional alguma para o sonhador. Como Freud, Lahire assevera também que os sonhos são, pelo menos a partir de certa idade, “egocentros”: o sonhador está no coração da trama, mesmo quando não se percebe diretamente envolvido nos acontecimentos oníricos (p.ex., em um sonho em que ele se torna espectador das ações de outros)[ii].

A autorreferência onírica é, no mais das vezes, governada por aquele repertório de problemas mencionados, os quais operam como “campos magnéticos” em torno dos quais as representações, imagens e emoções do sonho vêm a gravitar. Ao se conectarem a tal expressão de problemas que preocupam o sonhador, as emoções despertadas pelos sonhos

ganham, assim, um caráter *contextualizado*. O medo no sonho, por exemplo, não é sentido em abstrato, mas em ligação com problemas e situações específicas: o medo de morrer ou de se machucar (p.ex., oníricamente expresso na perseguição por um animal bravo) ou o medo do embaraço (p.ex., aparecendo na cena onírica em que se é a única pessoa nua em meio a outras vestidas no colégio, no trabalho etc.).

Como já vimos, a orientação dos sonhos para problemas não resolvidos e preocupantes explica por que a maior parte das experiências documentadas em bancos de sonhos e estudos quantitativos não são emocionalmente positivas, mas negativas (p.ex., culpa, inveja, medo, tristeza, raiva etc.). O reconhecimento do caráter predominantemente negativo das emoções oníricas é atrapalhado, diz Lahire, pelo significado concomitante da palavra “sonho” como sinônima de “aspiração positiva” em diversas línguas (p.ex., “meu sonho é ter uma casa própria”) e mesmo, a despeito das ambivalências discutidas na psicanálise, pelo **teorema freudiano do sonho como realização de um desejo reprimido**.

A ideia do sonho como expressão de preocupações do sonhador não é nova nem recente, admite Lahire, mas remonta a autores tão longínquos no tempo quanto Lucrecio (94 a.C – 50 a.C) e Artemidoro (130 d.C – 200 d.C). No trabalho deste último, também citado com respeito pelo onirólogo Sidarta Ribeiro (2019: 23-24), o sociólogo francês já encontra a tese de que a inteligibilidade do sonho só poderia ser buscada à luz *das características e situações particulares do sonhador individual*.

Lahire considera essa perspectiva artemidoriana bem mais produtiva do que as visões que, da Idade Média até o presente, procuram fixar os significados simbólicos de entidades sonhadas (p.ex., em dicionários de símbolos oníricos), como se seus sentidos fossem os mesmos para qualquer sonhador e pudessem, assim, ser definidos independentemente de suas particularidades *qua* indivíduo. Contra essas visões, Lahire enfatiza que a interpretação dos sonhos, mesmo a sociológica, só pode ser efetuada **na escala individual**.

Já que trata de agentes socializados, o exame onírico frequentemente se depara, de fato, com associações significativas partilhadas por vários indivíduos distintos – por exemplo, uma Ferrari pode representar riqueza e status nos sonhos de diferentes pessoas, assim um leão pode simbolizar perigos da “natureza selvagem” para diversos sonhadores, já que,

em ambos os casos, tais simbolizações circulam nos ambientes sociais em que os indivíduos estão imersos (p.ex., nas imagens veiculadas pela indústria cultural).

O que Lahire rejeita, no entanto, é a possibilidade de uma simples dedução dos significados das entidades sonhadas sem um conhecimento robusto do que elas vieram a representar *para o sonhador*, a partir de uma trajetória singular de experiências e preocupações. Os significados que uma serpente, uma montanha, o Congresso Nacional ou o Cristo Redentor, digamos, possuem para diferentes sonhadores podem ser bastante *discrepantes* entre si, o mesmo valendo para quaisquer outras aparições oníricas – por exemplo, um Porsche pode aparecer em sonho não como um símbolo positivo de status, mas com a valência emocional negativa de uma *arma* com que pessoas ricas matam pessoas pobres, a partir do choque experimentado pelo sonhador com notícias recentes nos meios de comunicação.

Passado incorporado e eventos-gatilho na experiência recente: os ingredientes do sonho como “elaboração de problemas”

Freud acertou em muitas coisas. Uma das hipóteses freudianas amplamente corroboradas pela pesquisa subsequente acerca dos sonhos diz respeito ao papel dos “restos” ou “resíduos” como ingredientes oníricos: memórias de eventos vividos no dia ou nos dias anteriores ao sonho e que nele aparecem. Freud também estava correto ao afirmar que tais lembranças recentes só emergem nas vivências oníricas *na medida em que se conectem a conteúdos que já habitam o inconsciente do sonhador* – ainda que Lahire discorde quanto ao feitiço desse inconsciente, **como vimos em post prévio.**

Isto dito, o sociólogo francês ressalva que a noção de “resto diurno” não deve sugerir que essas memórias recentes tenham um papel meramente passivo na fabricação onírica. Os restos diurnos são, afinal de contas, os *gatilhos* que ativam tais ou quais disposições e memórias estocadas na subjetividade do sonhador, gerando os processos analógicos que misturam seu presente (recente) e seu passado (mais ou menos distante) – por exemplo, a analogia entre uma bronca dada pelo chefe no trabalho no dia anterior, de um lado, e memórias de submissões e humilhações vividas nos tempos de colégio, de outro. O fato de que as memórias recentes mobilizadas pelo sonho pareçam frequentemente

insignificantes, até mesmo para o próprio sonhador, também não deve esconder que tais memórias só aparecem no seu mundo onírico porque *tornaram-se significativas* para ele, graças às suas associações psíquicas com elementos de seu passado incorporado já impregnados de intensa significação existencial.

Por exemplo, digamos que, no dia anterior ao sonho, um colega de trabalho, com o qual o sonhador não tem nem intimidade nem envolvimento emocional significativo, informou aos presentes em uma reunião que sua esposa estava grávida. A aparição do mesmo sujeito no sonho, embora pareça irrelevante devido à sua pouca importância na vida do sonhador, provavelmente se explicaria pela ativação de disposições afetivamente ligadas às questões da paternidade, da maternidade, da condição de filho etc.

Já que as analogias feitas pelos sonhos estão libertas de certas coações inerentes ao “princípio de realidade”, as experiências oníricas também misturam entidades (pessoas, coisas, lugares) que jamais se juntariam na vida real – por exemplo, voltando ao sonhador acima, ele sonha que é criança e está numa festa dada pelos seus pais, na qual aquele seu colega de trabalho (futuro pai) aparece como um dos convidados adultos.

Lahire toma o sonho como uma *elaboração adiada* de preocupações incipientemente despertadas pelas experiências anteriores do indivíduo na vigília. Embora ele não cite Bourdieu, a ideia deixa transparecer a influência de argumentos bourdieusianos sobre a **urgência da prática**. As ressonâncias existenciais de diversas experiências vividas no dia-a-dia frequentemente não podem ser elaboradas na vigília, já que a atenção do indivíduo é rapidamente demandada por outros estímulos – tenho de entrar em uma reunião de trabalho online, digamos, logo depois de ficar sabendo da morte de uma tia. **De modo similar às situações de *skholè* discutidas por Bourdieu**, a ausência de estímulos externos imediatos durante o sono possibilita que certas associações mnemônicas e reverberações afetivas que já haviam começado a germinar na vigília, mas acabaram interrompidas por outras demandas, possam afinal ser recuperadas e elaboradas (p.ex., na forma de um sonho no qual converso com minha tia falecida).

No seu afastamento de demandas práticas, situação propiciadora de uma expressão mais lenta e concentrada de preocupações existenciais, o sonho se assimila a cenários como a produção artística, o devaneio, a escrita de diários e a psicoterapia. Um indivíduo pode chegar a achados sobre si próprio que ele nunca teria tido caso não houvesse, por exemplo, se sentado para redigir um diário ou, ainda, reservado uma hora (e uma grana) para a

terapia – às vezes, só quinze minutos, quando se tem um terapeuta lacaniano e se chega a um achado importante. De maneira semelhante, após algumas horas de dedicação ao trabalho criativo, uma artista pode se surpreender com as suas próprias criações, inclusive com o que elas revelam a ela mesma a respeito de seu estado existencial.

O sonho se enquadra nesse mesmo *continuum* de expressões possibilitadas por sua liberdade relativa ante a “urgência da prática”, mas inclui um grau ainda menor de controle reflexivo e intencional do sonhador sobre “sua própria” criação.

Do calor à buzina: quando estímulos externos entram no sonho

Quando tratamos de gatilhos do sonho, é preciso incluir outra fonte de influências oriundas do presente do sonhador, agora não mais identificado ao “passado recente”, mas sim ao contexto imediato: *estímulos sensoriais* no ambiente de sono. Da fome à vontade de urinar, do alarme insistente de um carro lá fora ao suor resultante do calor do quarto, todo um conjunto de sensações e percepções pode ultrapassar o bloqueio psíquico dos estímulos externos e, caso não acorde o sonhador, ser *integrado* ao seu sonho.

O interesse de intérpretes de sonhos por esses gatilhos perceptuais externos aumentou, não surpreendentemente, na medida em que declinaram explicações místicas, mágicas e religiosas de experiências oníricas. Uma das vias mais óbvias para “naturalizar” a explicação dos sonhos consistia justamente em tomá-los como *efeitos psíquicos de sensações orgânicas*. Em um fragmento sobre “a lógica do sonho” em *Humano, demasiado humano*, por exemplo, Nietzsche exemplifica essa explicação organicista:

“No sono, nosso sistema nervoso está constantemente em excitação por múltiplos fatores internos, quase todos os órgãos liberam substâncias e estão ativos, o sangue circula impetuosamente, a posição de quem dorme pressiona determinados membros, as cobertas influem sobre as sensações de maneiras diversas, o estômago faz a digestão e perturba outros órgãos com seus movimentos, os intestinos se torcem, o posicionamento da cabeça traz posturas musculares insólitas, os pés descalços, não comprimindo o chão com a sola, causam a sensação do insólito, assim como o vestuário diferente de todo o corpo — tudo isso, com sua extraordinariedade e conforme a alteração e o grau cotidianos, excita o sistema inteiro, até a função cerebral: de modo que há muitos ensejos para o espírito se

admirar e buscar razões para tal excitação: mas o sonho é a busca e representação das causas dessas sensações provocadas, isto é, das supostas causas. Quem, por exemplo, cingir os pés com duas correias, sonhará talvez que duas serpentes envolvem seus pés: primeiramente isso é uma hipótese, depois uma crença acompanhada de representação e invenção visual: ‘essas serpentes devem ser a causa desta sensação que tenho eu, que estou dormindo’ — assim julga o espírito de quem dorme” (Nietzsche, 2012: capítulo primeiro, aforismo 13, s/p; grifos do autor).

Não sei se Lahire conhece essa passagem de Nietzsche, mas o sociólogo francês certamente rejeitaria, como Freud rejeitou antes dele, modalidades organicistas de materialismo como a expressa pelo filósofo alemão – não, por óbvio, para pregar um retorno a visões não seculares dos sonhos, mas sim para defender um materialismo “sociopsíquico” que não reduza o sonho a mera reverberação do orgânico.

Uma vez mais ecoando um argumento freudiano, Lahire sublinha que reduzir o sonho a efeito psíquico de fatores somáticos é uma tentação oriunda, dentre outras coisas, do fato de que tais fatores são muito mais fáceis de detectar, medir e produzir artificialmente em experimentos científicos. Sem negar que estímulos orgânicos internos (p.ex., uma dor de barriga) ou externos (p.ex., um cachorro latindo lá fora) possam ser incorporados aos sonhos, Freud já havia oferecido uma evidência decisiva em favor do caráter *intrapsíquico* das forças que governam a experiência onírica, a saber: quando os estímulos externos são registrados pelo sonhador em seu sonho, eles passam por alguma *transfiguração de significado que os integra ao contexto onírico*.

O reconhecimento do papel criativo dessas elaborações psíquicas já despontava, em alguma medida, em perspectivas como a do organicismo nietzschiano citado acima. O problema é que Nietzsche parece situar essas elaborações em um momento subsidiário e *a posteriori*. No seu exemplo, a psique *inventa* o sonho com as duas serpentes nos pés para “explicar” a sensação prévia provocada pelas correias.

Segundo Freud e Lahire, em contraste, não é o somático que provoca o psíquico no sonho; é o psíquico que *integra* o somático ao sonho de acordo com sua própria “agenda” e contexto expressivo: a música vinda do quarto ao lado vira som ambiente em uma cena onírica de baile (em vez de o sonho surgir como tentativa psíquica de “explicar” aquela música); as marteladas na parede do vizinho viram passos de uma criatura gigante emergindo em uma história onírica que já estava em curso; e assim por diante...

Para resumir com Freud: “O sonho não reproduz simplesmente o estímulo, mas o elabora, remete a ele, o inclui em um contexto e o substitui por outra coisa” (s/p; 2014, segunda parte, capítulo 5).

Fantasma do social na solidão dos adormecidos: o contexto do sono

Além de passado incorporado, problemática existencial, eventos-gatilho e estímulos externos ocasionais, a interpretação dos sonhos tem de levar em consideração, finalmente, o *contexto experiencial do sono*.

Como já vimos, Lahire questiona o reducionismo neurológico na interpretação onírica sem descartar a obviedade de que os sonhos, como aliás quaisquer experiências humanas durante a vigília, possuem condições neurobiológicas *sine qua non*. A capacidade cerebral de bloquear a percepção sensorial de estímulos externos ou de integrá-los ao sono, pelo menos quando o estímulo não é forte o suficiente para acordar o sonhador, é uma dessas precondições. O afrouxamento dos controles que o indivíduo exerce sobre sua atividade mental também encontra um substrato neurológico em uma diminuição verificável de atividade no seu córtex pré-frontal durante o estado adormecido. Uma parte crucial daqueles controles envolve o ajuste temporal da atividade mental ao encadeamento dos eventos do mundo, o que explica por que os sonhos oferecem um desafio à narratividade habitual de nossas experiências (por exemplo, estou em um lugar e, no momento imediatamente seguinte, estou em outro; estou conversando com Fulano, mas de repente Fulano agora “é” Sicrano; e por aí vai...).

A significativa neutralização de estímulos e demandas externas durante o sono faz com que a psique volte sua atenção para o que se agita “dentro” dela própria. A presença do mundo social nessa comunicação de si a si não é interrompida, entretanto, já que as imagens e representações que brotam nos sonhos são *reverberações interiores* das experiências situadas pelas quais o indivíduo passou em sua trajetória biográfica (distante e recente).

Tal autocomunicação radicaliza o traço característico de quaisquer comunicações entre pessoas íntimas: a extensão do montante de informações que, por serem partilhadas entre emissor e receptor, não precisam ser explicitadas (p.ex., como acontece nas “piadas

internas” de um grupo amigues/as/os ou de um casal de namorades/as/os). As explicações necessárias para justificar uma aproximação analógica entre diferentes momentos, entidades, pessoas, lugares etc. na vigília também se dissolvem no sonho, o que explica o caráter abrupto e surreal das junções oníricas – por exemplo, em vez de dizer a mim mesmo que um personagem raivoso de desenho animado tem modos parecidos com os do meu chefe, minha psique toma um atalho expressivo e faz com que meu chefe *se torne* o personagem raivoso no meu sonho.

Na interação cotidiana com outras pessoas, a coerência discursiva requer que deixemos explícito o caráter analógico das associações de significado que propomos, como quando digo para outra pessoa: “a bagunça deixada pelo Sicrano após uma festa lembra o rastro de caos deixado pelo Taz, aquele Diabo-da-Tasmânia em desenho animado”. Entretanto, na medida em que tais explicitações são tornadas desnecessárias quando estou me comunicando comigo mesmo (afinal, sei quem é o Taz, sei quem é o Sicrano), meu sonho pode, uma vez mais, pegar o atalho expressivo que transforma aquela analogia em identidade: Sicrano *se transforma* no desenho do Diabo-da-Tasmânia no meu sonho, transformação que é também uma forma expressiva pela qual o mesmo sonho *dramatiza pelo exagero* as preocupações em mim despertadas, durante a vigília, pelas tendências caóticas de Sicrano.

Ademais, toda uma série de conexões *narrativas* explícitas, como as que somos obrigados a construir quando relatamos histórias para outros, também se tornam desnecessárias no sonho, quando os destinatários de nossas mensagens somos somente nós mesmos. Não surpreende, então, que o sonho também dê, para a interpretação retrospectiva da vigília, a impressão de experiências confusamente “desnarrativizadas”. Em vez de uma história coerente, lembramos de sequências de microepisódios cujos vínculos são difíceis de discernir na consciência desperta, a tal ponto que, às vezes, não sabemos se as diferentes cenas são parte de um “mesmo” sonho ou *flashes* de memória de sonhos diferentes – note, aliás, que essa própria preocupação já brota de certa compulsão por ordem narrativa que a vigília tenta enxertar retrospectivamente na (i)lógica dos sonhos.

Lahire aproxima a linguagem dos sonhos do que o genial psicólogo russo Lev Vygotsky denominou “discurso interno” em suas considerações sobre *Pensamento e linguagem* (1986). Assim como o sonho, embora em níveis menos intensos, o pensamento que toma a forma de uma conversa mental do indivíduo consigo mesmo pode assumir um caráter telegráfico, elíptico e implícito. Por exemplo, penso (isto é, “falo” internamente

em minha cabeça) “fome!” ou “frio!” quando sinto essas sensações, pois é desnecessário me incluir como sujeito da minha comunicação interna e pensar (isto é, dizer a mim mesmo) “eu sinto fome” ou “eu sinto frio”. Similarmente, um indivíduo que pensa sobre alguém que foi grosseiro com ele pode pensar dizendo para si mesmo “Fulano babaca!”, dispensando-se de oferecer todas as informações contextuais e narrativas que seriam necessárias caso ele fosse explicar a outra pessoa por que considera Fulano um babaca.

Embora útil e mesmo indispensável, a noção de discurso ou **“conversação interior”** carrega, no entanto, o risco de superestimar o grau em que a comunicação interna dos seres humanos seria de caráter verbal e discursivo. Isto significaria subestimar, por conseguinte, o feitiço maciçamente *imagético* dessa comunicação, não somente no sonho, mas também no pensamento de vigília. Um dos motivos pelos quais o sujeito da ilustração anterior pode se resumir a dizer internamente “Fulano babaca!”, por exemplo, é a lembrança visual e afetivamente carregada da própria cena em que Fulano foi babaca. Para sublinhar o papel central dessa dimensão visual na comunicação interior, Lahire sugere que nos refiramos ao sonho, assim, como um “*cinema interno*” mais do que como um “discurso interno”, contanto que lembremos que o sonhador não é somente um espectador, mas um ator no filme por ele sonhado[[iii](#)].

A ordem social como fonte da “organização mental” e do senso individual de realidade

Em post anterior, eu já havia lamentado que Lahire não tivesse entrado em diálogo com a abordagem desenvolvida por **Peter Berger e Thomas Luckmann no livro *A construção social da realidade***. Permita-me lamentar de novo, pois o exame lahiriano das singularidades da autocomunicação onírica, com sua profusão de simbolismos idiossincráticos e associações livres, se aproxima inadvertidamente da “sociologia do conhecimento” defendida por aquela dupla, sobretudo ao mostrar o papel decisivo da sociedade na experiência individual da realidade. O próprio senso cotidiano da existência do mundo, inclusive quanto a fenômenos cuja realidade parece constatável como um dado óbvio e autoevidente da percepção individual, depende de *reforços coletivos* também cotidianos.

Peter Berger, em particular, explorou umas tantas implicações da distinção entre a irrealidade ou “falsa realidade” do sonho, de um lado, e a realidade ou “verdadeira realidade” da vigília, de outro. No início dessa exploração se encontra a tese, já desenvolvida nas interrogações cétricas que levaram Descartes ao “*cogito ergo sum*”, segundo a qual os sonhos só são reconhecidos como irrealis, na imensa maioria das vezes, de modo *retrospectivo* – isto é, após o despertar.

O que uma perspectiva fenomenológica como a de Berger ou de **seu professor Alfred Schütz** traz a essa lição, para além de Descartes, é o ensinamento de que o contraste entre o sonho e a “realidade suprema” da vigília cotidiana apenas *se inicia* com o acordar. O reforço decisivo da diferença vivenciada entre o feitiço ilusório do sonho, de um lado, e a realidade impositiva da vida acordada, de outro, passa pelos efeitos psicológicos cumulativos da *convivência cotidiana com outras pessoas*.

Em artigos **aqui** e **acolá**, sem falar (já falando) nesse **livro**, defendi um procedimento analítico que chamei de “heurística da insanidade”: não apenas mobilizar ferramentas da teoria social para elucidar a loucura, mas também estudar a loucura para lançar luz sobre os problemas centrais da teoria social. Tal heurística da insanidade pode ilustrar os vínculos comuns e “normais” entre ordem social e “ordem mental” justamente pelo estudo do seu “contrário”, isto é, da loucura como experiência incomum que rompe com aqueles vínculos ordinários, permitindo assim que eles sejam tornados mais explícitos.

Quando utilizada nas ciências sociais, uma heurística da insanidade é similar à “heurística da desordem” **por trás dos famosos “experimentos com confiança” na etnometodologia**. Mas ela também se assemelha a uma *heurística do onírico* ao estilo de Lahire: uma sociologia da vigília é necessária a uma sociologia do sonho, mas uma sociologia do sonho também tem lições surpreendentes a ensinar a uma sociologia da vigília.

Uma dessas lições é o fato de que o contraste entre a experiência onírica e a experiência da vigília é profundamente moldado não só pela simples alternância biopsíquica entre estar acordado e estar dormindo, mas pelas diferenças de funcionamento entre uma *mente continuamente deixada a si própria*, de um lado, e uma *mente continuamente influenciada por demandas sociocognitivas*, de outro.

O grau de organização, coerência e consistência simbólica com que a psique individual opera é análogo, em sua dependência oculta da sociedade, ao próprio senso do real tal

qual descrito por Berger e Luckmann. Os dois sociólogos austríacos constataram o fato paradoxal de que, quanto mais funda for a influência de uma concepção social de mundo (i.e., uma “construção social da realidade”) sobre o senso do real em um indivíduo, *menos* ele virá a perceber aquela influência *como* uma construção social. Em vez disso, sua experiência do real aparecerá a ele não como dependente de reforços coletivos, mas como um contato puro e direto com a própria natureza autoevidente das coisas.

De modo análogo, ao explorar nossa comunicação interna durante os sonhos, Lahire sublinha os graus insuspeitos em que a coerência, a logicidade, a narratividade, a inteligibilidade simbólica e outros tantos traços que julgamos ser parte do pensamento humano como tal, mesmo quando estamos solitários, *dependem de nossa exposição contínua ao mundo social*. Na ausência de uma pressão social para a manutenção daqueles traços, como exigências da convivência e da comunicação reiterada com outras pessoas, o modo de operação do pensamento cotidiano se aproximaria crescentemente do pensamento onírico, *mesmo quando estivéssemos acordados* – aliás, a própria distinção poderia ficar mais e mais borrada em nossa experiência, incluindo aí a lembrança de acontecimentos passados.

Nessa seara, uma das referências literárias de Lahire é a retomada romanesca do personagem Robinson Crusoe, de Daniel Defoe, pelo escritor Michel Tournier em *Sexta-Feira ou os limbos do Pacífico* (2014). Em vez de reforçar a ilusão da autonomia individual frente à vida social, a mesma que **Marx denunciara como “robinsonada” típica da economia política**, Tournier utiliza o personagem naufragado em uma ilha deserta para fazer o contrário: veicular ensinamentos “sociológicos” sobre os alicerces sociais da vida mental. “A solidão”, diz seu monólogo,...

“...é...um meio corrosivo que age em mim lentamente, mas sem pausa... (...) No primeiro dia, eu transitava entre duas sociedades humanas igualmente imaginárias: a tripulação desaparecida e os habitantes da ilha, pois julgava-a povoada. Encontrava-me ainda quente de todos os contatos com os meus companheiros de bordo. Prosseguia imaginariamente o diálogo interrompido pela catástrofe. A ilha, depois, revelou-se deserta. (...) Atrás de mim, mergulhava na noite o grupo dos meus infelizes companheiros. As suas vozes já tinham há muito silenciado quando a minha começava apenas a cansar-se do solilóquio. (...)

Sei agora que todos os homens trazem em si – e, dir-se-ia, acima de si – um frágil e complexo andaime de hábitos, respostas, reflexos, mecanismos, preocupações, sonhos e implicações, que se formou, e vai-se transformando, por meio da permanente ação de seus semelhantes. Privada de seiva, essa delicada florescência definha e desfaz-se. O próximo, peça principal do meu universo... Todos os dias meço quanto lhe devia, ao verificar novas fendas no meu edifício pessoal. Sei a quanto me arriscaria perdendo a capacidade de falar, e combato com todo o ardor da minha angústia essa decadência suprema.

Em Speranza [nome que o protagonista dá à ilha onde se encontra só], há só um ponto de vista, o meu...Esse despojamento não se fez em um dia. A princípio, por um automatismo inconsciente, eu projetava possíveis observadores – parâmetros – no alto das colinas, atrás de tal rochedo ou nos ramos de certa árvore. (...) Assim faz todo homem normal numa situação normal. Só tomei consciência desta função, como de muitas outras, à medida que ela se degradava em mim. Hoje, é coisa feita.

(...) A minha solidão não ataca apenas a inteligibilidade das coisas: vai também minando os próprios alicerces delas. Cada vez mais, assaltam-me dúvidas quanto à veracidade testemunhal dos meus sentidos. Sei agora que a esta terra, sobre a qual os meus pés se apoiam, seria necessário, para não vacilar, que outros além de mim a pisassem. Contra a ilusão de ótica, a miragem, a alucinação, o sonho desperto, o fantasma, o delírio, a perturbação auditiva... a mais segura muralha é o nosso irmão, vizinho, amigo ou inimigo, alguém, em suma, ó deuses, alguém!” (s/p; grifos meus).

Conclusão: cenas do próximo e último (juro!) capítulo

Nunca um homem de se assustar diante de suas próprias ambições intelectuais, Lahire encaixa sua interpretação dos processos de fabricação onírica em uma análise das “formas elementares da vida psíquica”. Na linha do que chamei anteriormente de “heurística do onírico”, o encaixe lahiriano transita analiticamente nos dois sentidos, com o sonho lançando luz sobre a psique na vigília e vice-versa.

Tratarei dessas questões no próximo post.

E daí termino finalmente com esse livro e vou escrever sobre outras coisas.

Fonte: Blog do Labemus [blogdolabemus.com]

Se alguém ainda tiver interesse nesta série (“alguém, em suma, ó deuses, alguém!”), nos vemos lá.

Notas

[i] O livro de Lahire sobre o escritor tcheco (Ibid.) não se restringiu a uma sociologia dos diferentes contextos de recepção da obra de Kafka, como as variações contextuais que explicariam, por exemplo, as diversas *interpretações* dessa obra (p.ex., “gnosticismo” metafísico relacionado à condição judaica na Europa Central de seu tempo, angústias em relação ao autoritarismo do pai, intuições proféticas sobre a ascensão de regimes totalitários etc). Como em seu livro sobre os sonhos, Lahire quis ir além de abordagens “ecológicas” e explicar nada menos do que os próprios mecanismos de *produção* da obra kafkiana – um sociologismo que tem alguma coisa de louco e admirável.

[ii] A tese de Lahire sobre o caráter intrinsecamente “egoísta” dos sonhos tem de ser qualificada, portanto, em termos de uma psicologia do desenvolvimento. Como mostram os estudos longitudinais conduzidos por David Foulkes (1999), é somente a partir da passagem da infância à adolescência que o componente autocentrado das experiências oníricas começa a emergir e se intensificar.

[iii] Se dialogasse mais com pragmatistas como **George Herbert Mead** e John Dewey, Lahire teria encontrado uma concepção das “conversas internas” que não superestima seu componente verbal, mas já inclui a atuação de imagens afetivamente carregadas como um dos veículos fundamentais daquelas conversas (ver Peters, no prelo). Salvo engano, Dewey não aplicou sua noção de “ensaio imaginativo” aos sonhos, mas uma espécie de “pragmatismo onírico” poderia ser aproximada à tese do sonho como um “oráculo probabilístico” recém-desenvolvida por Sidarta Ribeiro (2019). Se esse oráculo probabilístico sidartiano for repensado como um *oráculo disposicional*, Lahire pode ser convidado de volta para a conversa e, daí, teremos um artigo novo de sociologia dos sonhos – que eu tentarei escrever, a não ser que você tenha se inspirado a escrevê-lo antes de mim.

Referências

Fonte: Blog do Labemus [blogdolabemus.com]

FOULKES, David. *Children's dreaming and the development of consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

LAHIRE, Bernard. *Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire*. Paris: La Découverte, 2010.

_____ *L'interprétation Sociologique des rêves*. La Découvert, 2018.

_____ *The sociological interpretation of dreams*. Polity, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

PETERS, Gabriel. “Hábito, *habitus* e reflexividade: um diálogo experimental entre praxiologia e pragmatismo”. Aceito para publicação em *Sociedade & Estado*, no prelo.

RIBEIRO, Sidarta. *O oráculo da noite*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

TOURNIER, Michel. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.

VYGOTSKY, Lev. *Thought and language*. Cambridge: MIT Press, 1986.