

39º Encontro Anual da Anpocs

SPG 23 – Teoria Social no Limite: novas frentes/fronteiras na teoria social contemporânea

Para uma sociologia das visões de mundo:
uma teoria praxiológica da cultura a partir de Karl Mannheim e
Pierre Bourdieu

Rodrigo Vieira de Assis
Doutorando em Sociologia
Instituto de Estudos Sociais e Políticos
Universidade do Estado do Rio de Janeiro
(IESP/UERJ)

26 a 30 de outubro de 2015, Caxambu (MG)

Para uma sociologia das visões de mundo:
uma teoria praxiológica da cultura a partir de Karl Mannheim e Pierre
Bourdieu¹

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

O visível e o invisível
Maurice Merleau-Ponty

Introdução

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

¹ Gostaria de agradecer aos comentários e às críticas que amigos e colegas das ciências sociais fizeram às ideias sintetizadas neste trabalho. Agradeço, especialmente, ao meu orientador e amigo, Frédéric Vandenberghe, que incentivou o desenvolvimento de uma sociologia das visões de mundo desde a primeira leitura que realizou de um rascunho deste trabalho. Agradeço também a Luiz Augusto Campos (IESP/UERJ) e a Jean-François Véran (IFCS/UFRJ), pelas recomendações feitas à versão em formato dissertativo dessa proposta, incorporadas, na medida do possível, nesta versão preparada para o 39º Encontro Anual da Anpocs. Por fim, mas não menos importante, agradeço a Patricia Bandeira de Melo (Fundaj) pelos esclarecimentos, pelo incentivo e pelas longas e agradáveis conversas sobre os diferentes aspectos das minhas reflexões. Como de praxe, isento-os de quaisquer críticas: as falhas e as fragilidades da forma e do conteúdo são de única e exclusiva responsabilidade minha.

sublinha também a possibilidade de pluralização dos modos a partir dos quais o mundo pode ser percebido, pensado e vivenciado pelos indivíduos e grupos sociais.

Nesse sentido, as sociedades modernas são consideradas a partir da identificação de fenômenos e processos que colocam em evidência uma complexificação da vida em sua totalidade, cuja consequência se percebe num maior número de situações em que a divergência demarca o contexto de ação em detrimento da coesão das condutas pressuposta pela representação do social como espaço privilegiado do consenso. Assim, a coexistência entre diferentes lógicas de pensamento e de práticas produz tanto eventos associativos quanto conflitivos, na medida em que implica, em nível interacional, na aproximação e no distanciamento entre agentes coletivos e individuais. Isso significa dizer, por conseguinte, que as pessoas são forçadas, cada vez mais, a refletir não apenas sobre as coisas do mundo, mas também sobre o seu próprio pensamento, na medida em que a questão de maior importância para a sua existência social não se refere à busca de uma verdade em si mesma: com efeito, o que está em jogo é “o alarmante fato de que o mundo possa se mostrar diferentemente a observadores diferentes” (MANNHEIM, 1986, p. 34), ou seja, das consequências trazidas à tona diante de um espaço social em que os indivíduos se veem parte de vários mundos e campos ao mesmo tempo (MANNHEIM, s/d; 2012; BOURDIEU, 2002; 2008; 2010).

É sobre as interfaces da possibilidade do mundo ser concebido de maneiras distintas pelos indivíduos e das consequências dessa variabilidade de relação com o mundo que esta comunicação se constitui. O nosso objetivo maior é apresentar os primeiros passos em direção a uma interpretação sociológica dos modos pelos quais os indivíduos concebem, pensam e agem na vida cotidiana, no cerne da qual se encontram diferentes “mundos” representados. Nesse sentido, nossa intenção é abrir espaço, em nível de reflexão teórica, para a fundamentação de uma sociologia das visões de mundo², cuja ênfase sobre o problema da relação entre pensamento e ação pressupõe tanto uma compreensão do

² O conceito de visões de mundo, que será aqui abordado mais detalhadamente nas próximas páginas, parece-nos uma maneira precisa e inovadora para escapar do uso pejorativo e inadequado da noção de ideologia como falsa consciência. Isso porque, o conceito de visões de mundo nos permite transitar tanto na tradição idealista quanto materialista, de modo a explorar o fenômeno do pensamento, seja em seu caráter conservador ou revolucionário. Esse conceito tem sua formulação inicial no movimento antirracionalista alemão (Dilthey), em que emerge como um “todo” cultural de uma época histórica (*Weltanschauung*), mas sua entrada sociológica se dá por meio da reflexão de Mannheim acerca do paradoxo cultural da vida social, tema que precisa ser aqui explorado para uma compreensão da sociologia das visões de mundo como continuidade da sociologia do conhecimento por outros meios.

processo de aquisição de disposições quanto uma interpretação da cultura como instituição fundamental à determinação do indivíduo à vida societária.

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

Neste sentido, este trabalho pode ser lido como um “parêntese” de reflexão teórica sobre um tema com fortes reverberações empíricas que somente pode ser verdadeiramente compreendido pela aplicação de métodos de pesquisa investigativos em contextos sociais concretos. Neste momento, contudo, limitamos os esforços a formulação de um argumento teórico construtivo, originário de um exercício reflexivo de incorporação dos contributos da abordagem sociológica do conhecimento e da cultura no âmbito da teoria das práticas sociais (e vice-versa).

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

se materializam por meio das tomadas de posição, dos julgamentos classificatórios e das práticas sociais.

Enveredar por meio dos aspectos da sociologia do conhecimento e da cultura e da praxiologia apontam inevitavelmente para o pensamento de dois reconhecidos teóricos do pensamento sociológico. Por um lado, temos a estrutura sociofilosófica cunhada por Karl Mannheim, sociólogo húngaro que incentivou e refinou a sociologia do conhecimento, centrando-a sobre as questões que concernem ao condicionamento social do pensamento e às suas funções em contextos de ação. Por outro lado, deparamo-nos com o estruturalismo gerativo elaborado por Pierre Bourdieu, cuja ênfase sobre a lógica das práticas permite vislumbrar a produção da relação espontânea do indivíduo com o mundo, considerando, para isso, o estabelecimento do sistema de disposições duráveis que modelam e definem a percepção, a apreciação e os rumos da ação. Na comunicação entre essas duas notáveis proposições teóricas, fundamento a minha própria reflexão com a pretensão de não apenas apresentar uma leitura crítica dos referidos autores, mas, por meio deles, identificar os elementos necessários para a fundamentação de uma sociologia das visões de mundo.

A partir de uma tentativa de síntese entre Mannheim e Bourdieu, inevitavelmente nos inscrevemos numa perspectiva que tem como pressuposto uma vigilância epistemológica – e também antropológica – sobre a tendência em perceber o indivíduo como ser radicalmente autônomo em relação às suas condições sociais de existência. Isso porque, a nosso juízo, para perceber os indivíduos por critérios verdadeiramente sociológicos não podemos perder de vista que não há forma de concebê-los se não se tomar como ponto de referência os seus vínculos às estruturas coletivas em que se encontram inseridos, a partir das quais se relacionam com as estruturas objetivas e subjetivas típicas dos seus meios e modos de vida. Para isso, o seu estado numa determinada condição social em que ocupa uma posição social não pode ser tomado de modo estático ou invariável, mas requer de uma interpretação relacional cujo movimento permita apreendê-lo como produto de diversos níveis de interação, isso quer dizer, no âmbito da dinâmica dos mecanismos e das propriedades que o constituem.

Cabe aqui ressaltar que atualmente mostra-se um tanto empobrecedor para a teoria sociológica uma proposta mobilizada pela via apenas da leitura dicotômica do debate agência x estrutura, na medida em que tal orientação tende a atribuir às categorias analíticas o substrato de realidade empiricamente observável, realizando uma reificação (*Verdinglichung*) das ideias, dos conceitos e do mundo social (VANDENBERGHE, 2012).

A elaboração teórica em sociologia precisa ser paulatinamente desenvolvida sob uma constante crítica sobre si mesma, ou seja, por um método reflexivo, que permita colocar em evidência os processos de sistematização e construção do modelo teórico pelo qual se busca compreender os fenômenos sociais investigados (BOURDIEU, 2010, p. 17-58). Para a fundamentação de um argumento teórico, portanto, é preciso ter ciência que na realidade muito dificilmente se verá empiricamente as categorias conceituais em si mesmas, uma vez que elas resultam da abstração do sociólogo cujo objetivo de produzi-las reside na tentativa de apreender de forma sistemática as relações existentes entre os fenômenos manifestos no mundo social que a nós se apresentam de modo assistemático.

Portanto, para desenvolver uma discussão teórica acerca das visões que os indivíduos têm do mundo social, capaz de compreender como se estabelece o significado da existência em sociedade, desenvolveremos, no seio de todo o texto, uma constante reflexão sobre a própria reflexão apresentada, evitando reificar tanto os conceitos mobilizados, quanto os resultados obtidos pela sistematização teórica. A objetivação das visões de mundo permitirá explicar a relação entre percepção e prática social em sua dinâmica e imprevisibilidade, uma vez que as condições de possibilidade dessa objetivação só se tornam possíveis se se considerar o indivíduo no cerne da cultura e de um espaço social de posições estruturadas que são estruturantes (BOURDIEU, 2008), nas quais o seu “ponto de vista” é estruturado, mas aberto a novos sentidos na medida em que vulnerável às consequências das mudanças sociais (MANNHEIM, 1986). Nessa lógica, o indivíduo é tomado não apenas como uma “unidade” empiricamente constituída, mas um elemento passível de apreensão sociológica se concebido como a conjunção das ordens material e simbólica, coletivamente produzidas, em um corpo individualizado, dotado da capacidade de conhecer, pensar e agir *no* e *sobre* o mundo social a partir da percepção que possui da sua condição social e da relação entre sua posição e a mundo social geral.

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

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

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

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

valores, representações, ideias e orientações cognitivas, inteiramente unificado por uma perspectiva determinada, por um certo ponto de vista socialmente condicionado” (LÖWY, 2003, p. 13).

O conceito de visões de mundo, assim, visa à dar conta sociologicamente das questões concernentes ao conteúdo e à forma do pensamento do ator sem perder de vista a sua indexação às condições sociais nas quais se originam, conservando, por um lado, o caráter crítico do conceito de ideologia em Marx e, ao mesmo tempo, servindo à ruptura com a redução realizada pelo marxismo ao tratar apenas uma ou outra forma de expressão do pensamento como ideológica. Com esse conceito, intentamos contemplar tanto os estilos de pensamento que tendem a legitimar a conservação da ordem estabelecida (pensamento ideológico) quanto os estilos de pensamento que tencionam e propõem rumos ainda não estabelecidos à estrutura (mentalidade utópica). Desse modo, cabe agora avançarmos sobre os pontos basilares do pensamento de Mannheim e de Bourdieu para a nossa empreitada, de modo a esclarecer ao leitor os méritos e os limites de uma sociologia das visões de mundo que pretende, concomitantemente, abrir espaço para uma praxiologia da cultura

O condicionamento sociocultural do pensamento

Se nossa intenção é desenvolver uma discussão teórica cujo intuito maior seja compreender a relação entre os estilos de pensamento e as práticas sociais, com vistas à análise empírica futura das implicações da coexistência entre diferentes maneiras de conceber o mundo social, uma leitura crítica de Karl Mannheim³ se faz imprescindível na medida em que é nele que surgem, no terreno da sociologia, as mais bem acabadas reflexões sobre a interpretação da cultura como totalidade pré-teórica e sobre as funções do pensamento no contexto de ação. Neste momento, portanto, nossa intenção é apresentar a sociologia das visões de mundo tanto como continuidade quanto como derivação de

³ Nascido na Hungria em 27 de março de 1893, Karl Mannheim estudou sociologia e filosofia em Budapeste, onde integrou o grupo de estudos coordenado por Georg Luckács, de quem foi assistente. Estudou também em Berlim e em Paris. Em Berlim, Mannheim presenciou preleções de Georg Simmel, que o influenciaram profundamente, em especial no que tange aos problemas relativos às formas de socialização e sobre a individualidade na modernidade. Passando por Viena e Freiburg, em 1920 estabeleceu-se em Heidelberg, cidade em que deu início à sua carreira docente, como *Privatdozent*, estudando com Alfred Weber, irmão de Max Weber. Em 1930, assumiu a cátedra de sociologia na Universidade de Frankfurt, tendo Norbert Elias como seu assistente. Todavia, com a ascensão do nazismo na Alemanha e o estabelecimento de leis que impediam o exercício de cargos públicos por judeus, Mannheim emigrou para a Inglaterra, tornando-se professor da *London School of Economics and Political Science*. Faleceu em 9 de janeiro de 1947, em Londres.

algumas das principais proposições mannheimianas, com especial ênfase sobre os problemas provenientes da sua abordagem sociológica do conhecimento e da cultura.

A sociologia do conhecimento de Mannheim é ao mesmo tempo uma teoria e um método de pesquisa histórico-sociológico. Por um lado, enquanto teoria, aponta para o estatuto epistemológico do significado das relações processadas em torno do problema da validade. Por outro lado, apresenta-se como um método de investigação empírica baseado em uma análise estrutural das relações sociais que influenciam na constituição social do pensamento. Em síntese, o que unifica estes dois braços de uma mesma proposta é a tese de que o pensamento é existencialmente determinado⁴, a qual pode ser sintetizada da seguinte maneira.

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

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

⁴ A noção de determinação utilizada por Mannheim não representa uma relação sequencial e mecânica de causa e efeito. A ideia da “determinação existencial do conhecimento” deixa em aberto a própria proporção do que é determinado e implica dizer que a constatação da determinação somente pode ser verdadeiramente apresentada por meio da análise de um fenômeno manifestado empiricamente. Assim, no nosso trabalho, muitas vezes ao invés de utilizarmos o termo “determinação” optamos por “condicionamento”, que sugere um tom mais ameno para a relação de vinculação do pensamento às condições sociais em que são produzidos os indivíduos enquanto agentes sociais.

pode compreender como se estabelece e funciona o pensamento dos indivíduos em sociedade.

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

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

Essas condições previamente estruturas do pensamento nos leva ao encontro da consagrada proposição marxiana segundo a qual “os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado” (MARX, 1969, p. 17). Essa passagem do 18 brumário subjaz em si a base da concepção do materialismo histórico segundo o qual a determinação à vida social é predeterminada pelas condições sociais de produção que antecedem e que constituem os agentes sociais. Com Mannheim, todavia, podemos visualizar não apenas a determinação em nível material da existência humana, mas, abre-se espaço para identificar tanto uma dimensão situacional no presente quanto a permanência de traços do passado, em níveis objetivos e subjetivos: uma

dupla predeterminação relativamente aberta à possibilidade de mudança por intermédio das ações sociais dos indivíduos e dos grupos sociais.

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

Nesse sentido, quando o pensamento passa a ser concebido como objeto passível de interpretação sociológica, não passamos a vê-lo em nível meramente de uma reflexão individualmente processada, o que nos levaria a confundir o sentido que se quer atribuir à sua conceituação, com noções hoje bastante difundidas – economia psíquica, cálculo racional, reflexividade etc. – que poderiam fragilizar e impedir a precisão requerida à sua compreensão. Percebemos o pensamento, a partir das reflexões mannheimianas, notadamente em atores dispostos a participar do mundo em que vivem de acordo com as suas concepções acerca deste mesmo mundo: o pensamento está dado na relação com as atividades empreendidas por indivíduos que agem na vida social com vistas tanto à associação quanto ao conflito, seja com o intuito de conservar ou modificar a ordem social vigente. Em outras palavras, as visões de mundo podem ser percebidas, sobretudo, em “homens em certos grupos que tenham desenvolvido um estilo de pensamento particular em uma interminável série de respostas a certas situações típicas características de sua posição comum” (MANNHEIM, 1986, p. 31).

Assim concebido, o pensamento nada tem haver com a sua forma nos tratados de lógica ou na história da filosofia, áreas que, em grande medida, restringem-se às reflexões circunscritas às suas próprias condições de possibilidade. Uma abordagem sociológica das visões de mundo fundamentada como continuidade da sociologia do conhecimento tem em seu horizonte o pensamento tal como ele opera e se insere na vida social concreta, pois é nela que se pode abordar o “problema de como os homens realmente pensam” (MANNHEIM, 1986, p. 29)⁵. Desse modo, o pensamento considerado enquanto produto

⁵ É preciso lembrar que o problema da emergência de distintas visões de mundo foi tratado, durante muito tempo, como um problema somente dos intelectuais, quando, na verdade, a coexistência entre diferentes

de condicionamentos socioculturais passa a ser uma chave para o tratamento das visões de mundo em nível sociológico, na medida em que conceituado na própria indexação do indivíduo às estruturas coletivas, visualizando nas suas ações a “intenção do espírito, no sentido de que os conceitos e o aparato total do pensamento estão dominados e refletem esta orientação ativista” (MANNHEIM, 1986, p. 315-316).

Por conseguinte, os modos de pensamento existentes estão inscritos nos contextos de ação coletiva, a partir dos quais se expressam de modo a possibilitar a interpretação e o conhecimento das estruturas que atuam na definição do significado do mundo. Nessa consideração está embutida a questão dos modos de ser agência, da tendência de certos grupos tenderem ao consenso ou ao conflito, à associação ou à disputa. Em outras palavras, a constatação do pensamento socialmente condicionado expressado e percebido nas práticas e nas atitudes em relação ao mundo colocam em evidência os traços socioculturais que foram apropriados no âmbito dos meios sociais de existência no cerne dos quais foram produzidos os indivíduos como agentes em sociedade.

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

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

estilos de pensamento não se restringe às ciências e às artes. A emergência de diferentes estilos de pensamento atingiu os mais variados estratos da sociedade e mexeu com a crença no sentido do mundo em sua totalidade, na medida em que é um problema que decorre das mudanças ocorridas no percurso de passagem de um mundo pouco dinâmico, caracterizado por uma visão de mundo religiosa monopolizada pela Igreja, para um mundo em que diferentes processos (industrialização, urbanização, secularização, etc.) abriram caminho para a produção de diferentes meios de vida.

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

Visões de mundo, ideologia e utopia

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

O sentido do conceito de ideologia nessa tradição, todavia, reduz-se, em grande medida, à noção de falsa consciência, ou seja, de percepção falsificada da vida em sociedade, cuja adulteração é produzida pela atuação das classes dominantes sobre as classes dominadas com o objetivo de manter a própria condição de dominação. Mannheim confere mérito à proposição da ideologia segundo o olhar de Marx, mas vai além dele na medida em que identifica os limites do marxismo no que tange a ausência de reflexão sobre si mesmo também como uma perspectiva socialmente elaborada, dotada de um

componente ideológico – no sentido de corresponder aos interesses de uma classe social específica –, como um tipo de pensamento socialmente condicionado. Por isso, com Mannheim, o pensamento passa a ser interpretado de acordo com as suas “formas” expressivas, implicando considerar o conceito clássico de ideologia como uma “pseudounidade” que encobre em seu sentido ambíguo diferentes manifestações da relação entre materialidade e subjetividade: a ideologia não se refere apenas ao pensamento do “opositor” espontaneamente aceito como válido, muito menos como uma visão falsificada da realidade social, portanto, mas, sim, para um pensamento que tende em uma determinada direção, qual seja, a reprodução das condições que estão consolidadas na vida social.

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

A noção de ideologia, por isso, precisa ser percebida em diferentes níveis. Seguindo o pensamento de Mannheim, consideramos pertinente estabelecer dois níveis básicos que servem como norte para a apreensão das concepções de mundo dos indivíduos: a ideologia particular e a total⁶. Enquanto a ideologia particular, como continuidade da contribuição e do caráter crítico proposto por Marx, refere-se à falsa consciência, a ideologia total abarca todas as expressões do pensamento coletivamente manifestas capazes de orientar as condutas dos indivíduos em sociedade.

A concepção particular de ideologia é implicada quando o termo denota estarmos céticos das ideias e das representações apresentadas por nosso opositor. Estas são encaradas como disfarces mais ou menos conscientes da real natureza de uma situação, cujo reconhecimento não estaria de acordo com seus interesses. Essas distorções variam numa escala que vai desde as mentiras conscientes até os disfarces semiconscientes e dissimulados. Esta concepção de ideologia, que veio

⁶ O conceito de ideologia total em Mannheim é equivalente a nossa noção de visões de mundo, ao passo que denota, sobretudo, a visão que indivíduos situados em grupos historicamente determinados compartilham do mundo social.

gradativamente sendo diferenciada da mentira, encontrada no senso comum, é particular em vários sentidos. Sua particularidade se torna evidente quando é contrastada com a concepção total, mais inclusiva, da ideologia. Referimo-nos aqui à ideologia de uma época ou de um grupo histórico-concreto, por exemplo, a de uma classe, ocasião em que nos preocupamos com as características e a composição da estrutura total da mente desta época ou deste grupo (MANNHEIM, 1986, p. 81-82).

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

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

Isso implica considerar, então, o pensamento em dois aspectos necessários para colocar em evidência as tendências dos cursos das ações operadas no mundo. Por um lado, temos o pensamento de tipo ideológico, concebido como aquele tipo de pensamento cujo objetivo é manter a ordem social tal como ela se apresenta, logo, um tipo de pensamento conservador – no amplo sentido de conservar as estruturas já estabelecidas. Por outro lado, uma mentalidade utópica, cuja orientação se volta para a ação transformativa e crítica da estrutura estabelecida, pois visualiza a possibilidade de outros caminhos para a vida social que corroborem e atendam as perspectivas e os princípios que defendem. É a partir desse duplo direcionamento do pensamento e das condutas no mundo que podemos perceber diferentes “formas” do pensamento na vida social concreta.

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

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

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

As funções do pensamento no contexto de ação fazem emergir a perspectiva da classe a que o indivíduo que age está vinculado, as condições sociais de que é produto e a estrutura de percepção e apreciação da realidade conforme os contornos socioculturalmente moldados em seu interior. As ações empreendidas no mundo possuem sentido na medida em que expõem os vínculos com a cultura e com a orientação adquirida no cerne de uma coletividade. Na medida em que há uma variedade de posições em diferentes meios de vida que se distribuem em um espaço social estruturado, ou seja, marcado por relações, o pertencimento cultural se dá também de maneira variada. Nessa variabilidade de se

perceber no mundo, de estar inserido no mundo, com todas as predeterminações enumeradas acima, os indivíduos são constituídos de modo a portar em seus corpos a estrutura de pensamento advinda das próprias condições sociais pelas quais percorreu em sua trajetória social. A luta que se desenrola na vida sociocultural e política, portanto, não corresponde apenas a uma questão de natureza material, mas, sobretudo, a uma questão existencial, a partir da qual são legitimadas determinadas perspectivas, opiniões, discursos e práticas. Ainda precisamos refletir, desse modo, sobre o processo de aquisição das estruturas sociais em trajetórias de formação de indivíduos como membros de coletividades, como partícipes de classes sociais com interesses definidos e com lógicas de pensamento previamente constituídas, colocando em evidência, sobretudo, a efetivação da espontânea relação com o mundo que reconhece como legítimo. É preciso compreender a visão de mundo como uma aquisição, que se passa como algo dado e essencial ao passo que incorporada como disposição que opera o efeito propriamente dito de visão e de divisão das coisas que se apresentam como parte da vida social.

O espaço social como espaço das visões de mundo

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

Seguindo os passos de Bourdieu (2011), nota-se que para a percepção imediata, tudo se passa como se o que se capta pelo olhar fosse a vida social em sua essência e totalidade. Para o senso comum, o mundo é, em grande medida, tido como algo dado: a percepção não refletida das coisas do mundo toma como certo tudo o que integra o universo com o qual se estabelece uma relação de cumplicidade entre os sujeitos e os objetos. Nesse sentido, Arendt (2012, p. 35), com sua sensibilidade fenomenológica, informa-nos que “os homens nasceram em um mundo que contém muitas coisas, naturais e

artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas”, as quais, em seu conjunto, possuem em comum a propriedade de *aparecerem*, pois são próprias para serem “vistas, ouvidas, provadas e cheiradas”, em suma, “para serem percebidas por criaturas sensíveis, dotadas de órgãos sensoriais apropriados”.

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

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

Nesse sentido, o espaço social se apresenta como um universo de pontos de vista que se expressam a partir de posições hierarquicamente distribuídas que estruturam este mesmo espaço como “um lugar de luta entre os pontos de vista” (BOURDIEU, 2014, p.

61)⁷. Assim, é possível compreender porque indivíduos localizados em posições sociais diferentes tendem a ver diferentemente a sociedade em que se situam (BOURDIEU, 2011): a mudança de posição implica na transformação do ponto de vista pelo qual se olha para o mundo e a implicação dessa mudança se reflete em todas as relações que o indivíduo venha a estabelecer com o mundo tal como esse passa a ser conhecido. Por isso, essa pluralidade da percepção da estrutura social traz consigo implicações não apenas no modo como os atores percebem o mundo, mas também no modo como experienciam e agem na vida em sociedade. Para exemplificar, podemos trazer a constatação de Bourdieu (1997) quando diante de condições sociais de existência em que indivíduos portadores de distintas visões de mundo passam a coexistir. Em suas palavras:

Para compreender o que se passa em lugares que, como os “conjuntos habitacionais” ou os “grandes conjuntos”, e também numerosos estabelecimentos escolares, aproximam pessoas que tudo separa, obrigando-as a coabitarem, seja na ignorância ou na incompreensão mútua, seja no conflito, latente ou declarado, com todos os sofrimentos que disso resultem, não basta dar razão de cada um dos pontos de vista tomados separadamente. É necessário também confrontá-los como eles o são na realidade, não para os relativizar, deixando jogar até o infinito o jogo das imagens cruzadas, mas, ao contrário, para fazer aparecer, pelo simples efeito da justaposição, o que resulta do confronto de visões de mundo diferentes ou antagônicas: isto é, em certos casos, o trágico que nasce do confronto sem concessão nem compromisso possível de pontos de vista incompatíveis, porque igualmente fundados em razão social (BOURDIEU, 1997, p. 11).

Não precisamos, portanto, nos esforçar muito para constatar que a realidade social não se realiza como produto da atividade de um único ser e não se reduz a um único significado ou ao uníssono de um pensamento absoluto. Nem mesmo a interpretação científica da vida social deve ser considerada como promotora de uma unicidade sistemática cujas conclusões representem *ipsis litteris* a realidade insuperável do fato social que se impõe diante de nós. As propriedades que constituem a sociedade são produzidas no intercâmbio material e simbólico desenrolado entre indivíduos aptos a agirem no mundo,

⁷ A noção de espaço social não pode ser compreendida adequadamente se não se tem em mente que tal noção se produz com base na concepção de conceitos funcionais ou relacionais proposta por Ernest Cassirer. Isso quer dizer, uma noção que só faz sentido se tomada comparativamente a outras possíveis noções que permitam vê-la de modo aberto e dinâmico. Se o espaço social é o resultado da existência de uma variedade de campos sociais, em Bourdieu, tal espaço só existe na medida em que tais estruturas estruturadas se relacionam mutuamente entre si, permitindo visualizar a sociedade como o resultado de diferentes tipos de relações, desencadeadas ao longo do tempo. Isso implica à noção de espaço social um fundamento de cunho processual e histórico. Desse modo, a proposta teórica desenvolvida por Bourdieu que mobilizamos não se reduz ao contexto social no qual foi produzida (França dos anos 70), mas vai além e serve para compreender diferentes sociedades em distintas épocas. Para isso, contudo, deve-se flexionar e mobilizar a teoria rumo ao seu desdobramento e adequação às particularidades históricas de outras sociedades.

na medida em que detentores de conhecimentos práticos sobre o mundo em que agem. Se os indivíduos se situam em posições distintas e distintivas entre si e, a partir delas, lançam suas visões sobre o mundo social, nota-se, desde logo, que a variabilidade das posições implica a variação “angular” das visões de mundo.

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

Podemos, diante dessa constatação, modificar a questão que abriu esta seção e invertê-la para o seu sentido originário na introdução, indagando não se a vida social corresponde à visão, mas, com efeito, como são produzidas as diferentes visões de mundo no cerne de um mesmo mundo social? Se as práticas executadas pelos indivíduos corroboram intenções distintas e são diferentemente desencadeadas, como compreender a própria agência motivadora das atividades práticas distintas? Tais questões, para serem desenvolvidas, requerem a compreensão do processo de produção dos indivíduos, colocando em evidência, sobretudo, o estabelecimento dos seus vínculos com determinados meios de vida e com grupos sociais determinados. Somente por esse caminho se torna possível compreender como as visões de mundo se vinculam às posições sociais estruturadas e como, na medida em que tais estruturas se diferem, também se diferenciam os indivíduos portadores de visões distintas.

Para tanto, temos que considerar que a percepção, a apreciação e os modos de ação do indivíduo são nele consolidados na relação com as estruturas objetivas situadas no entorno da sua condição social de existência. É no contínuo processo de aquisição do que está dado no exterior e de exteriorização das estruturas adquiridas que são constituídas as disposições e as inclinações individuais, as quais, em grande medida, entrelaçam-se às propriedades que caracterizam as estruturas objetivas às quais os atores se sentem

pertencer. Isso porque, partícipes de grupos sociais historicamente estabelecidos que se caracterizam por terem desenvolvido estilos de pensamento e de vida que lhes são próprios, os indivíduos tendem a reproduzir as propriedades características do meio social em que se realizam enquanto membros de uma dada condição de vida, com o qual cultivam sentimentos de pertencimento que somente se torna latente quando se apercebe diante daquilo com o que não se reconhece (BOURDIEU, 2008).

Isso nos leva diretamente à teoria do *habitus*⁸, a partir da qual se pode visualizar a relação entre agência e estrutura de modo relacional, mas determinante de todo o processo de constituição das disposições que operam tanto na definição das práticas quanto das perspectivas dos atores acerca do espaço social. Nesse sentido, funcionando como fio condutor que liga as dimensões objetivas das posições sociais ao sistema de disposições inscrito no corpo do indivíduo socializado, o conceito de *habitus* ilumina a dialética de mútuo condicionamento que o modo de pensamento praxiológico pressupõe quando se debruça sobre a vida societária. Nesse sentido, o *habitus* deve ser compreendido como um:

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

À vista disso, o conceito de *habitus* é trazido aqui para tornar possível a aplicação do pensamento praxiológico à compreensão da constituição das visões que os indivíduos têm do mundo. Isso porque, indo além do quadro estruturalista de Lévi-Strauss que trata o indivíduo como epifenômeno da estrutura, Bourdieu atribui ao indivíduo, que porta em seu

⁸ O conceito de *habitus* é fruto de um longo processo de maturação que remonta à filosofia aristotélica (*hexis*), especificamente na doutrina sobre a virtude, em que significava um estado adquirido do caráter moral orientador dos desejos e dos sentimentos em uma dada situação social. Esse sentido foi retomado por Tomás de Aquino, que a ele agregou a noção de disposição durável, entendida como uma força interna que anima o indivíduo em suas atividades propelas na vida com os outros. No terreno da sociologia, por seu turno, o conceito se realiza através da síntese tanto das diferentes roupagens surgidas no âmbito da filosofia, mas também no que tange ao pensamento de Durkheim, Weber e Mauss, os quais, cada um ao seu modo, reforçaram a noção de incorporação das estruturas do mundo exterior no corpo socializado. Contudo, a noção ganha fôlego na obra fenomenológica de Husserl, o qual pensava o *habitus* em termos da conduta mental entre as ações e as experiências passadas, proposição esta que foi apropriada e transposta para a sociologia por Schutz (1979) a partir da noção de “conhecimento habitual”. Ciente do acúmulo de sentidos em um mesmo conceito, Bourdieu o mobilizou para explicar a produção social do indivíduo em suas diferentes interfaces, o que o permitiu enveredar pelas diferentes propriedades constitutivas da agência humana.

corpo as disposições que predefinem as suas inclinações, uma relativa autonomia em relação às determinações do meio ambiente em que encontra inserido. Constituído pelo processo de aquisição das estruturas sociais provenientes da condição social da qual é produto, o ator, diante da estrutura que lhe é exterior, detém uma capacidade reflexiva que funciona quando se intenta, com muito esforço, mobilizar as próprias estruturas subjetivas que estão estruturadas no corpo.

Dessa forma, o *habitus* emerge como uma propriedade mediadora necessária ao rompimento da dualidade entre indivíduo e sociedade, pois fundamenta e coloca em evidência o modo pelo qual a agência e a estrutura cumprem uma relação contínua de determinações que é dinamizada pelo duplo movimento de “interiorização da exterioridade” e “exteriorização da interioridade”. As práticas, portanto, vale ressaltar, não correspondem ao resultado de um cálculo racional e intencional do indivíduo em relação aos seus objetivos, bem como não é o produto mecânico ocasionado pela “pressão” estrutural: elas são definidas como “produto de uma relação dialética entre a situação e o *habitus*”, o qual, com efeito, “integrando todas as experiências passadas, funciona em cada momento como uma matriz de percepções, apreciações e ações e torna possível cumprir tarefas infinitamente diferenciadas, graças à transferência analógica de esquemas [...]” que foram apreendidos em situações e práticas anteriormente vividas (BOURDIEU, 2002, p. 261).

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

De modo geral, o jogo social processado dentro dos campos sociais se realiza como uma luta pela legitimação do capital de cada indivíduo situado em determinada posição social (BOURDIEU, 1983; 2008). Os indivíduos, no interior do campo, estão distribuídos

na hierarquia das posições estruturadas, que somente podem ser interpretadas pela compreensão dos capitais que possuem, cujo somatório indica o seu lugar no jogo social. O mais importante, nessa lógica, é perceber que os indivíduos não apenas são agentes portadores de visões de mundo que coexistem entre si, mas que tudo aponta para um cenário de luta pela atribuição de sentidos aos capitais que cada um detêm, seja econômico, social, político ou cultural.

Se, para escapar à ilusão subjetivista que reduz o espaço social ao espaço conjuntural das interações, ou seja, a uma sucessão descontínua de *situações* abstratas, convém construir, como fizemos, o espaço social enquanto *espaço objetivo* – estrutura de relações objetivas *que determina a forma assumida, eventualmente, pelas interações e pela representação concebidas pelos envolvidos em tais relações* –, ocorre que deve ser superado o objetivismo provisório que, ao tratar os fatos sociais como coisas, reifica o que ele descreve: as posições sociais que se apresentam ao observador como lugares justapostos, *partes extra partes*, em uma *ordem estática*, formulando a questão inteiramente teórica dos limites entre os grupos que os ocupam, são inseparavelmente localizações estratégicas, lugares a defender e conquistar em um campo de lutas (BOURDIEU, 2008, p. 229). (Grifos do autor)

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

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

condição de classe, pretendem instituir as suas visões de mundo ao estatuto de fundamento da própria vida social.

Assim, distintas representações do mundo, caracterizadas por diferentes propriedades sociais, políticas e culturais, podem emergir, na medida em que uma variabilidade de mundos representados surge no cerne do mundo objetivo. Isso quer dizer: do confronto entre visões diferentes de mundo que concorrem pela primazia do significado da vida social a partir do qual buscam legitimar a sua própria visão, verifica-se as próprias visões de mundo que disputam o sentido legítimo da existência. Por isso, o universo dos pontos de vista, espaço de produção das representações e dos significados, não se refere a uma instância transcendente como um puro mundo das ideias destituído de aspectos mundanos. Ao contrário, a cultura se materializa e se relaciona com toda a complexidade da ordem social concreta – com todas as suas contradições, regularidades e imprevisibilidades –, no âmbito da qual são significadas e classificadas as coisas presentes no mundo, que passam a ser percebidas por indivíduos dotados de conhecimentos práticos capazes de orientá-los na vida social.

Esboço de uma teoria praxiológica da cultura

Diante disso, é preciso perceber que o indivíduo é uma agência que opera de modo pré-reflexivo e reflexivo diante do que a ele se apresenta no curso da sua vida em sociedade. Pensar o indivíduo como agência implica tomá-lo em relação ao mundo, pois a condição de ser uma categoria passível à reflexão sociológica emerge na sua problematização no cerne da vida coletiva, instância que, por sua vez, apresenta-se à observação como um espaço no qual se situam indivíduos dotados da capacidade de produzir, reproduzir, conservar e modificar as dimensões objetivas e simbólicas que definem o mundo. Durkheim (1996), em sua fase madura, concebeu a vida social como o espaço por excelência das representações que, ao serem compartilhadas, funcionam de modo a assegurar um sentido comum para a vida que se manifesta no seio de uma sociedade diferenciada. Em termos contemporâneos, poderíamos nos apropriar dessa posição durkheimiana por critérios bourdieusianos afirmando que o espaço social é o meio em que diferentes estilos de vida⁹, evidenciados nos modos sociais e expressados pelas

⁹ O conceito de estilo de vida, já presente em Weber, é refinado em Bourdieu (1982, p. 82), que o define como o “conjunto unitário de preferências distintivas que exprimem, na lógica específica de cada um dos subespaços simbólicos (móvel, vestimenta, linguagem ou hexis corporal), a mesma intenção expressiva, princípio da unidade de estilo”. Aqui temos as noções de “preferências” e de “intenção expressiva” que, para

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

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

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

Assim como um estilo de arte não pode ser plenamente descrito sem se levar em conta a escola artística e o grupo social que ele representa, também não podemos realmente entender as mudanças em um estilo de pensamento a não ser que estudemos os grupos sociais que são os portadores dessas mudanças. Essa relação entre um estilo de pensamento e seu portador social não é uma relação simples. Pode ser verdade que ultimamente grandes mudanças na estratificação

nosso intuito, são relevantes, na medida em que esses elementos trazem consigo uma carga subjetiva significativa que nos ajuda a pensar os modos de percepção e ação do indivíduo. Giddens (2002) também define estilo de vida, mas como um composto das ações de todas as esferas da vida em que a avaliação do indivíduo descentra regras externas de autoridade. Esse caminho não será aqui adotado em sua totalidade, mas aproveitamos a relevância que o autor atribui à capacidade reflexiva do eu.

de classes da sociedade são responsáveis pelas amplas mudanças nos estilos de pensamento; mas, quando se chega a mudanças mais detalhadas, essa hipótese geral precisa ser modificada. A principal indicação de que há alguma ligação entre a existência e o destino de grupos sociais, por um lado, e certos estilos de pensamento, por outro lado, é que ao súbito colapso de um estilo de pensamento geralmente corresponderá o súbito colapso do grupo que o sustentava; de forma semelhante, ao amálgama de dois estilos de pensamento, corresponde o amálgama dos grupos sociais. Mas há razões para se pensar que essa ligação entre estilos de pensamento e seus portadores não existe somente em momentos críticos da história, nos momentos de grandes crises sociais. O destino dos grupos está refletido aparentemente mesmo nas menores mudanças de desenvolvimento de um estilo de pensamento (MANNHEIM, 1981, p. 81).

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

Por isso, Bourdieu chama a atenção para o grau de igualdade que o senso possui em relação ao consenso na tradição neokantiana, na qual podemos situar o pensamento durkheimiano que funda a sociologia da cultura. Segundo a sua crítica, nessa tradição idealista “a objetividade do sentido do mundo define-se pela concordância das subjetividades estruturantes (senso = consenso)” (BOURDIEU, 2010, p. 8). No entanto, se formos um pouco a corda, podemos perceber que as subjetividades estruturantes podem estar assentadas com base em distintos e contraditórios pressupostos objetivos e subjetivos, pois os indivíduos se encontram localizados em diferentes condições sociais de existência, a partir das quais interagem com aqueles com quem partilham semelhanças e reconhecem, por consequência, aqueles com os quais não se reconhecem.

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

Contudo, nossa atenção se volta aqui para uma escala de observação mais ampla, isso quer dizer, para o espaço social em que agentes e grupos de agentes encontram-se situados em jogos relacionais e dinâmicos nos quais se desenrolam diferentes processos de ressignificação do mundo social. Isso implica considerar a existência da luta pela mudança das condições sociais de existência (e.g. grupos que buscam reconhecimento) ou a conservação da ordem social (e.g. grupos que usufruem de privilégios sociais) perpassada pela própria tensão entre as visões de mundo que competem numa luta pela legitimação daqueles que as portam, ou seja, em busca do estabelecimento da primazia na atribuição de sentido à existência no mundo, do significado dominante do mundo (MANNHEIM, 1986; BOURDIEU, 2010). Para isso, torna-se fundamental focar tanto nos macroelementos da vida social quanto no indivíduo e nos diferentes níveis de interação que ele vivencia em sociedade.

Considerações finais – ou as visões de mundo e o mundo significado

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

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

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

O espaço social é considerado, portanto, a partir de uma perspectiva segundo a qual o mundo social é um mundo de significados que operam de modo dinâmico significando o mundo, dando sentido à vida e as relações estabelecidas no próprio movimento da estrutura sociocultural. Os indivíduos, por seu turno, em seus recorrentes modos de interação, associação e conflito apreendem os significados que significam o mundo, os quais operam sobre a sua forma de ver e agir, não apenas no que tange à apreensão e ao entendimento, mas, sobretudo, sobre as tomadas de posição na vida cotidiana, em situações inesperadas e em circunstâncias de confronto político¹⁰.

Contudo, ao considerar os atores que convivem em uma mesma situação histórico-social e cultural não é possível afirmar que suas visões de mundo sejam homogêneas, mesmo que haja a predominância em seu contexto dos esquemas de pensamento pertencentes aos grupos aí constituídos, na medida em que há variações inter e intraindividuais que somente podem ser conhecidas por um método psicológico de análise das competências individualmente desenvolvidas pelas experiências vividas no âmbito de uma coletividade (LAHIRE, 2005). Não há uma visão de mundo condizente a todos os atores, um significado global de um momento histórico (*Weltanschauung*) perpetuado nas

¹⁰ Não nos referimos aqui necessariamente ao olhar que é produzido a partir da apropriação das estruturas do conhecimento considerado legítimo (conteúdos escolares, por exemplo), mas ao conhecimento em sentido geral, isso quer dizer, o *sensus communis*, que se refere ao clássico conceito de senso prático e que possibilita aos indivíduos apreenderem a sua própria condição social e entenderem a si mesmos no âmbito da vida social (GADAMER, 1999).

disposições incorporadas nos indivíduos, pois eles se situam em diferentes grupos (classe sociais e gerações, sobretudo) marcados por estilos de pensamento que se materializam em estilos de vida que expressam as visões de mundo socialmente situadas que passam a representá-los como eles representam ser (MANNHEIM, 1981; BOURDIEU, 2008).

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

Somente quando a mobilidade horizontal se faz acompanhar de uma intensa mobilidade vertical, isto é, do movimento rápido entre estratos no sentido de ascensão ou de descenso social, é que a crença de alguém na validade geral e eterna das suas próprias formas de pensamento é abalada. A mobilidade vertical é o fator decisivo para tornar as pessoas incertas e céticas de suas visões de mundo tradicionais. É evidentemente verdade que, mesmo nas sociedades estáticas com baixa mobilidade vertical, os diferentes estratos de uma mesma sociedade experimentaram o mundo de modo diferente. Devemos a Max Weber o ter demonstrado claramente, em sua sociologia da religião, como é comum que a mesma religião seja diversamente experimentada por camponeses, artesãos, mercadores, nobres e intelectuais. Em uma sociedade organizada segundo linhas de castas ou grupos fechados, a ausência relativa de mobilidade vertical serviu para isolar entre si as divergentes visões de mundo ou no caso, por exemplo, de professarem uma religião comum, para a interpretarem de maneira diferente, de acordo com seus diferentes contextos de vida. [...] Do ponto de vista sociológico, a mudança decisiva ocorre quando se atinge aquele estágio de desenvolvimento histórico em que os estratos anteriormente isolados começam a se comunicar uns com os outros e se estabelece uma certa circulação social. O mais relevante estágio dessa comunicação é atingido quando as formas de pensamento e de experiência, que até então desenvolviam independentemente, penetram em uma

mesma consciência compelindo a mente a descobrir a irreconciliabilidade das concepções conflitantes do mundo (MANNHEIM, 1986, p. 35-36).

Sob a qualidade de corresponder, a priori, às condições sociais de vida, deduz-se, desde logo, que as associações entre os atores podem ser fruto do grau de proximidade das estruturas constitutivas dos seus *habitus*, que os vínculos entre os indivíduos tendem a se estabelecer quando o modo pelo qual eles percebem e compreendem a realidade social se afinam colocando em evidência a congruência das suas visões de mundo, produzindo grupos de indivíduos com interesses, valores, normas e costumes em comum¹¹. Expressar identificação em torno de uma estrutura de classe corresponde a colocar em evidência a afinidade de interesses, concepções e valores, na medida em que, condicionados à associação, os indivíduos portadores de visões de mundo constituídas por propriedades relativas, passam a visualizar no outro parte de si mesmos, cultivando vínculos de ordem pública e/ou privada.

Na contramão dessa constatação, como bem coloca Mannheim, quando se apercebem da incongruência das estruturas de classe em que se constituem os *habitus*, os indivíduos tendem à divergência ou à incompreensão mútuas. Isso porque não se sentem parte do universo de significados e de práticas engendradas pelo sistema de disposições incorporadas que pré-define os limites e as extensões das visões de mundo que expressam em contextos de ação. Ao mesmo tempo, a lógica dialética nos leva a pensar que o ato de identificação é também um ato de negação (Hegel), ao passo que se identificar com um determinado elemento coloca em evidência julgamentos produtores de diferenças em relação a outros elementos existentes no mundo social. O ato classificatório, portanto, classifica o classificador (BOURDIEU, 2008).

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

¹¹ Todavia, essa dedução não pode ser tomada como afirmação, pois requer verificação empírica das reflexões teóricas aqui expostas, que orientarão a produção de um trabalho de pesquisa de campo futuro, a ser desenvolvido durante o doutorado.

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

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

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

Em uma sociedade bastante estabilizada, a mera infiltração dos modos de pensamento dos estratos mais baixos nos estratos superiores não teria maior importância, uma vez que a simples percepção pelo grupo dominante de possíveis variações no pensamento não os abalaria intelectualmente. Enquanto a sociedade mantém-se estável com base na autoridade e se concede prestígio social somente às realizações do estrato superior, esta classe tem poucos motivos para colocar em questão sua própria existência e o valor de suas realizações.

Além de uma considerável ascensão social, não é senão quando temos uma democratização geral que a elevação dos estratos inferiores permite a seu pensamento adquirir uma relevância pública. Este processo de democratização possibilita, pela primeira vez, às maneiras de pensar dos estratos inferiores, antigamente sem validade pública alguma, adquirir validade e prestígio. Quando atingido o estágio de democratização, as técnicas de pensar e as ideias dos estratos inferiores estão pela primeira vez em condições de se confrontarem com as ideias dos estratos dominantes em um mesmo nível de validade. E, então, também pela primeira vez, estas ideias e estes modos de pensamento são capazes de impelir a pessoa que pensa dentro de tais parâmetros a submeter os objetos de seu mundo a um questionamento fundamental (MANNHEIM, 1986, p. 36).

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

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

A lógica econômica, por exemplo, sem dúvida, no cenário contemporâneo do capitalismo, pode determinar o rumo da luta, mas funciona muito mais de modo utilitário do que definidor, na medida em que a produção de significados se encontra mais fortemente na ordem simbólica da vida social. O reconhecimento da legitimidade de um sistema simbólico, para se fazer valer, não encontra sua força apenas no capital econômico, por mais que este seja central na cultura moderna do capital. A nosso ver, este deve ser levado em consideração, mas o foco deve se orientar para a dimensão do poder capaz de

tornar os elementos do mundo modificáveis de acordo com as incessantes formas de construção de sentidos a partir da atuação de diferentes sistemas simbólicos. Por isso, deve-se perceber que o próprio entendimento do que é o mundo social é socioculturalmente produzido e suas condições de produção se encontram no princípio da luta pelo reconhecimento e pela legitimação das visões de mundo que indivíduos situados em grupos sociais específicos expressam em relação à vida social. Aqui, encerrando um esboço do percurso teórico-metodológico, abrimos a porta para um projeto de pesquisa quando, aí sim, poderemos pôr em prática a prática que teorizamos na sociologia das visões de mundo.

Referências

- ARENDDT, Hannah. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilo de vida. In: ORTIZ, Renato (org.). **Pierre Bourdieu**. São Paulo: Ática, Coleção Grandes Cientistas Sociais, v. 39. p. 1982.
- BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades dos campos. In: **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983, p. 89-94.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. **Esboço para uma teoria da prática** – precedido de três estudos de etnologia cabila. Oeiras, Celta Editora, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção** – crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. **A miséria do mundo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: São Paulo, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado: cursos no Collège de France (1989-92)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- DEFFACCI, Fabrício. Karl Mannheim leitor de Marx: aspectos epistemológicos e políticos da Sociologia do Conhecimento. In: **Pensamento Plural**. Pelotas, n. 11, 2012, p. 147-163.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método** – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Editora vozes: Petrópolis, 1999.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

- GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- GUSMAO, Luís. A crítica da epistemologia na sociologia do conhecimento de Karl Mannheim. In: **Sociedade & estado**. 2011, vol.26, n.1, pp. 221-239.
- HEGEL, Georg W. F. **A fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- LAHIRE, Bernard. **O homem plural**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- LAHIRE, Bernard. Patrimônios individuais de disposições: para uma sociologia à escala individual. In: **Sociologia, problemas e práticas**. n° 49, 2005, p. 11-42.
- LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento**. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2003.
- MANNHEIM, Karl. **O pensamento conservador**. In: MARTINS, José de Souza (Org.). Introdução crítica à sociologia rural. São Paulo: HUCITEC, 1981, p. 77-131.
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1986.
- MANNHEIM, Karl. **Sociologia da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- MANNHEIM, Karl. **Sociologia do conhecimento**. Porto: Rés-Editora, s/d, vol. I e II.
- MARX, Karl. **O 18 brumário e cartas a Kugelmann**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. São Paulo: Peguin Classics/Companhia das Letras, 2012.
- SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e relações sociais**. Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1979.
- VANDENBERGHE, Frédéric. **Uma história filosófica da sociologia alemã: alienação e reificação**. Volume I: Marx, Simmel, Weber e Lukács. São Paulo: Annablume, 2012. Coleção Crítica Contemporânea.
- WEBER, Max. A ciência como vocação. In:_____. **Ensaio de sociologia**. GERTH, H. H; MILLS, C. H. (orgs.). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974, p. 154-183.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.