

Volume 40
Número 1
Ano 2025
Id e53757

Dossiê: Impactos do giro pragmatista nas Ciências Sociais e na História

DOI: 10.1590/s0102-6992-20254001e53757

Hábito, *Habitus* e Reflexividade: um diálogo experimental entre praxiologia e pragmatismo

Gabriel Peters

Universidade Federal de Pernambuco, Departamento de Sociologia, Recife, PE, Brasil.

email: gabrielpeters@hotmail.com

orcid: 0000-0002-0595-2663

Este é um artigo em acesso aberto distribuído nos termos da Licença Creative Commons Atribuição que permite o uso irrestrito, a distribuição e reprodução em qualquer meio desde que o artigo original seja devidamente citado.

Recebido em: 02/05/2024

Aprovado em: 25/07/2024



Editoria: Andressa Ribeiro, Eduardo Dimitrov, Maria Gabriela Hita

Hábito, *Habitus* e Reflexividade: um diálogo experimental entre praxiologia e pragmatismo

Gabriel Peters

Resumo: O artigo explora vias pelas quais a teoria da prática e teorias (neo)pragmatistas da ação podem ser sintetizadas em um modelo integrado dos motores subjetivos da conduta social. Por um lado, pragmatistas como John Dewey mostram que desajustes entre disposições habituais e circunstâncias sociais, os quais demandam um papel maior do *logos* reflexivo em relação à *praxis* habitual, não ocorrem somente nos cenários de crise radical que Pierre Bourdieu chamou de “histerese”, mas integram a relação cotidiana dos agentes com seus contextos de experiência. Por outro lado, a praxiologia bourdieusiana captura o componente criativo das próprias disposições habituais e também pode combinar uma noção não mecanicista de “hábito”, como a proposta por Dewey, a um conceito de *habitus* como *sistema* de hábitos interiorizados na subjetividade. Sob inspiração conjunta de Dewey e Bourdieu, o artigo discute, por fim, o papel de uma reflexividade informada pela ciência na transformação de disposições habituais.

Palavras-chave: Pierre Bourdieu; John Dewey; pragmatismo; *habitus*/hábito; reflexividade.

Abstract: The article explores ways through which practice theory and (neo)pragmatist theories of action can be synthesized into an integrated model of the subjective engines of social conduct. On one hand, pragmatists like John Dewey show that mismatches between habitual dispositions and social circumstances, requiring a greater role of reflective *logos* over habitual *praxis*, are not limited to radical crisis scenarios — what Pierre Bourdieu called “hysteresis” — but are part of agents’ everyday experience. On the other hand, Bourdieusian praxeology captures the creative component of habitual dispositions themselves and may also combine a non-mechanistic notion of “habit,” as proposed by Dewey, with the concept of *habitus* as a *system* of habits internalized in subjectivity. Inspired jointly by Dewey and Bourdieu, the article finally discusses the role of reflexivity informed by science in transforming habitual dispositions.

Keywords: Pierre Bourdieu; John Dewey; pragmatism; *habitus*/habit; reflexivity.

Introdução

O presente artigo¹ não oferece mais uma defesa da necessidade de síntese entre uma teoria das disposições habituais e uma teoria das deliberações reflexivas. Ele toma essa defesa, já sistematizada em argumentações diversas (e.g., Elder-Vass, (2007); Sayer, (2005)), como uma de suas premissas analíticas. Os argumentos que vão adiante são voltados a uma das vias conceituais pelas quais uma teoria sintética dos motores subjetivos da conduta social, capaz de conferir a devida importância aos aspectos habituais e reflexivos da vida humana, pode ser alcançada. A via consiste, grosso modo, em uma fertilização recíproca entre a teoria da prática de Pierre Bourdieu, de um lado, e as teorias da ação de orientação (neo)pragmatista de autores como John Dewey, George Herbert Mead, Hans Joas e Mitchell Aboulaфия, de outro.

Por um lado, teóricos pragmatistas mostram que desajustes entre disposições habituais e contextos sociais práticos, os quais demandam uma participação aumentada do *logos* reflexivo em relação à *praxis* habitual como motor subjetivo da conduta, não ocorrem apenas nas circunstâncias de crise radical que Bourdieu nomeou “efeito de histerese” (Bourdieu, 2009, p. 103), mas constituem *parte da relação cotidiana dos agentes com seus cenários coletivos de experiência*. Propondo o conceito sintético de “micro-histe-

1: Agradeço a Andressa Ribeiro, Diogo Corrêa, Maria Gabriela Hita e Maria Luiza Rebêlo pelas iluminadoras conversas em torno de diversos temas deste artigo, cuja feitura também se beneficiou do apoio de uma bolsa de produtividade do CNPq.

reses” como central à teoria da ação, defendendo que uma sensibilidade pragmatista pode reformular a perspectiva bourdieusiana em um sentido mais microscópico e situacional, o qual corrige seu tratamento deficitário das capacidades reflexivas dos agentes leigos (Peters, 2013). Por outro lado, como uma teoria das “improvisações regradas” do “senso prático”, a praxiologia bourdieusiana não apenas captura o componente criativo das próprias disposições habituais como também pode combinar a noção não mecanicista de “hábito” proposta pelo pragmatismo deweyano a um conceito de *habitus* como sistema de “hábitos” ou “disposições”. A correção pragmatista de Bourdieu tem seu complemento, assim, em uma emenda bourdieusiana a certas versões do pragmatismo que 1) pintam um contraste demasiado agudo entre o “hábito” e a “ação criativa” guiada pela reflexão 2) e/ou não possuem um conceito para designar a “subjetividade socializada” (Bourdieu e Wacquant, 1992, p. 126) *in toto* na qual diferentes hábitos estão em inter-relação.

A teoria da ação entre o intelectualismo e o anti-intelectualismo

Como acontece com a relação entre agência e estrutura, a teoria social enfrenta algo afim a um movimento pendular entre retratos “intelectualistas” e “anti-intelectualistas” dos motores subjetivos da conduta humana. Nos termos aventados aqui, abordagens que destacam o papel da *consciência reflexiva* na produção da ação social se aproximariam do polo “intelectualista”, ainda que discordem nas caracterizações substantivas daquela faculdade: racionalidade calculadora, obediência consciente a normas e valores, “ensaios imaginativos” de cursos alternativos de conduta, “conversas interiores” a respeito de como agir etc. Perspectivas se achegam ao “anti-intelectualismo”, por seu turno, na medida em que salientem o peso de motores subjetivos que não operam por meio de deliberações conscientes, embora também aqui encontremos amplo espaço para caracterizações variadas desses motores subjetivos não reflexivos, tais como as versões do inconsciente em sentido “forte” (e.g., a versão “econômico-energética” da psicanálise de Freud, a versão cognitivista da antropologia estrutural de Lévi-Strauss, a versão “discursivista” da arqueologia de Foucault) ou em sentido “fraco” (e.g., o “conhecimento tácito” em filosofias analíticas da ação e da linguagem, tais como as de Michael Polanyi ou do segundo Wittgenstein)².

Felizmente, também como sucede com teorias sintéticas da relação entre agência e estrutura, o movimento pendular entre “intelectualismo” e “anti-intelectualismo” não é *meramente* pendular, com as posições simplesmente se alternando sem qualquer ganho cognitivo ou mediação sintética. Embora uma alternância entre ênfases intelectualistas e anti-intelectualistas efetivamente exista, tais ênfases teóricas também coexistem, conforme avança a história desses debates, com concessões a – e incorporações de – perspectivas antagônicas. A abordagem praxiológica de Bourdieu oferece um exemplo dessa tendência. Por um lado, ela sustenta que concepções erroneamente intelectualistas dos motores da ação são endêmicas na filosofia e nas ciências sociais, assumindo uma multiplicidade de manifestações, tais como a teoria da escolha racional (Bourdieu e Wacquant, 1992, pp. 124–126), as concepções “juridicistas” da noção de “regra” na antropologia (Bourdieu, 2009, pp. 62–69) ou a psicologia sartriana do desempenho de papéis sociais (Bourdieu, 2001, pp. 187–188). Por outro lado, a crítica bourdieusiana a modelos intelectualistas não significou simples recaída em variantes de anti-intelectualismo que negassem o caráter inteligente, regrado e/ou criativo dos propulsores subjetivos da conduta humana – por exemplo, em concepções mecanicistas de determinismos inconscientes ou em visões do “hábito” como mero automatismo, repetição ou associação fixa

2: A noção de “anti-intelectualismo” empregada neste artigo tem, portanto, esse sentido teórico estrito, desconectado de quaisquer outras acepções do termo nas ciências sociais — acepções cuja importância, em contextos argumentativos distintos, jamais negaríamos aqui. Cabe ressaltar, por exemplo, a pertinência de um conceito histórico-sociológico de “anti-intelectualismo” para descrever os ataques ideológicos e institucionais às universidades e, em especial, às ciências humanas preconizados por movimentos e regimes de extrema direita em diferentes países do mundo, do orbanismo na Hungria até o bolsonarismo no Brasil (Peters, 2022).

do tipo “estímulo/resposta”. Como já sinalizado pelo uso da palavra latina “*habitus*”, em vez do termo corrente “hábito”, a centralidade conferida por Bourdieu à noção de “senso prático” destaca justamente aquelas características de inteligência, regramento e criatividade. Sendo uma matriz gerativa de condutas em situação, o *habitus* é inerentemente versátil e adaptativo, engendrando respostas práticas improvisativas aos desafios que os agentes encontram no mundo social. Tais respostas combinam meios e fins de maneiras eficazes, bem como se adequam a normas, mas não pressupõem nem o cálculo racional explícito nem uma obediência consciente a orientações normativas (Bourdieu, 1990a, p. 21).

A reflexividade do agente leigo e a cotidianidade de “micro-histereses”

A contraparte dos ganhos cognitivos propiciados pela noção de *habitus* consistiu, entretanto, no estabelecimento de uma excessiva dicotomia entre disposições habituais e deliberações reflexivas, dicotomia que Bourdieu, ironicamente um costureiro adversário de dualismos, não apenas não combateu como insistiu vigorosamente em manter. O próprio autor se defendeu das críticas à sua teoria da prática com o argumento de que as disposições do *habitus* seriam não o único motor da conduta social, mas o mais comum entre eles (um propulsor “particular, mas particularmente frequente” da ação (Bourdieu, 2001, p. 177). Quanto a ações movidas pela deliberação consciente sobre alternativas de conduta, o sociólogo francês não negou a sua existência, mas sustentou que elas possuem condições particulares de possibilidade, a principal das quais seria o “efeito de histerese” ou quebra da “cumplicidade ontológica” (Bourdieu, 1988, p. 52) entre o *habitus* e suas circunstâncias objetivas de operação. Quando as orientações do senso prático não funcionam, no presente, em condições sociais homólogas àquelas que as formaram no passado (e, portanto, às quais estavam praticamente pré-ajustadas), o desajuste entre disposições subjetivas e circunstâncias objetivas forçaria o agente a tomar seu ambiente, bem como sua própria conduta, como objeto de reflexão (Bourdieu, 1990b, p. 116).

O argumento é relevante. Como veremos abaixo, mesmo autores que pensaram a combinação e a alternância entre disposições habituais e deliberações reflexivas como ocorrências cotidianas, portanto bem mais frequentes no mundo social do que Bourdieu estava disposto a reconhecer, também admitiram que, no mais das vezes, a reflexividade é como que motivada “a partir de fora”, i.e., de desafios contextuais em relação aos quais o agente percebe suas orientações e competências habituais como insuficientes. Isso dito, ainda que concordemos quanto ao fato de que experiências de desajuste entre orientações subjetivas, de um lado, e as demandas de um contexto de ação, de outro, são as principais fontes de deliberações reflexivas, cabe reconhecer que Bourdieu tendeu a reservar a passagem da *praxis* ao *logos*, do *habitus* à reflexividade, a cenários em que a histerese ou desajuste é radical, sendo insuficientemente sensível ao caráter *ordinário de variados graus daquele desajuste*, especialmente nas sociedades altamente diferenciadas e de mudança acelerada da modernidade tardia (Archer, 2007).

Em outras palavras, o que o modelo bourdieusiano da relação entre o *habitus* e suas circunstâncias de funcionamento tende a negligenciar é a existência de desajustes situacionais ou “micro-histereses” cotidianas de diversos alcances. Afrouxar a dicotomia entre disposições habituais e deliberações reflexivas se liga, assim, a um afrouxamento correlato da dicotomia entre “cumplicidade ontológica” e “histerese” como circunstâncias de ação. Em vez de uma oposição radical entre duas condições sócio-históricas mutuamente excludentes, poder-se-ia reconhecer um *continuum* de estados intermediários com variados graus de (des)ajuste entre o *habitus* e seus cenários de operação. Na medida em que algum nível de desajuste, sem “desativar” o *habitus*, propicia uma participação correlativamente ampliada de deliberações reflexivas na orientação da ação, o reconhecimento de micro-histereses como ocorrências cotidianas no mundo social implica uma consciência

do caráter também cotidiano das transições entre senso prático e reflexividade como motores dominantes da conduta societária. Tais transições são bem mais frequentes, nesse sentido, do que a teoria da prática de Bourdieu estava disposta a admitir. E é no reconhecimento dessa frequência e cotidianidade de “situações problemáticas” e “momentos críticos” de desajuste entre agente e contexto, os quais forçam no primeiro alguma passagem (maior ou menor) das disposições habituais às deliberações reflexivas como propulsores da ação, que o trabalho de pragmatistas como John Dewey se mostra relevante.

Praxiologia e pragmatismo: uma passagem pelas convergências

Devido ao foco deste artigo sobre uma particular complementação crítica entre praxiologia e pragmatismo, ofereço apenas um inventário sumaríssimo dos postulados teóricos e metodológicos que tais abordagens *partilham* entre si, em especial se compararmos as obras de Bourdieu e Dewey, cujas afinidades foram tardiamente reconhecidas pelo próprio sociólogo francês (Bourdieu e Wacquant, 1992, p. 122). Algumas das principais influências filosóficas de origem europeia sobre a teoria bourdieusiana da prática, como a fenomenologia existencial de Heidegger e a pragmática da linguagem do segundo Wittgenstein, abraçaram teses “anticartesianas” muito similares às que Dewey vinha defendendo autonomamente no mínimo desde 1917 – ano, por exemplo, de suas meditações sobre “a necessidade de recuperação da filosofia” (Dewey, 2011). Tais teses partilhadas fustigam visões dualistas da relação entre subjetividade e mundo, oriundas das preocupações epistemológicas modernas com a validade do conhecimento humano desde Descartes, bem como enfatizam o caráter *pragmaticamente orientado* de tal conhecimento – ênfase que produz, ela própria, implicações analíticas em cascata, tais como a centralidade de competências habituais e do corpo como fonte da agência humana.

Ao definir sua teoria da prática como uma teoria praxiológica da vida social, Bourdieu buscou não apenas situar o papel da prática no mundo societário, mas também tomar a prática como a instância fundamental de conexão entre dimensões da existência social comumente tratadas de modos dualistas na filosofia e nas ciências humanas, tais como indivíduo/sociedade, subjetividade/objetividade, mente/corpo etc. *Mutatis mutandis*, a noção global e multidimensional de “experiência” desempenha, na obra de Dewey (Dewey, 1929, p. 8), um papel teórico similar àquele que a noção de “prática” realiza em Bourdieu. Trata-se de um instrumento analítico centrado na relação agente/mundo ou “organismo/ambiente”, para usar a linguagem naturalista do autor estadunidense (Dewey, 1884, p. 280). Tal instrumento desmonta toda uma gama de incompreensões dualistas e/ou reducionistas dos termos daquela relação, as quais vão das concepções de “estímulo” e “resposta” na psicologia behaviorista (Dewey, 1896, p. 361) até a oposição entre mente e corpo na filosofia ocidental (Dewey, 1929, pp. 248–297).

Ao substituírem a visão dualista da relação subjetividade/mundo derivada da epistemologia moderna pelo retrato de uma subjetividade exposta ao mundo e com ele ativamente engajada, tanto Dewey quanto Bourdieu mostraram que a modalidade primordial do “conhecer” entre os agentes humanos subordina o conhecimento à ação. No mais, se conhecer é primordialmente “conhecer para agir” segundo as lógicas de tais ou quais ambientes sociais, identificar o conhecimento humano apenas a representações discursivas é um erro intelectualista, pois deixa de lado o crucial montante de saberes que assumem a forma de crenças tácitas e habilidades práticas por meio das quais os agentes humanos se orientam naqueles ambientes.

As visões dualistas, “neocartesianas” ou “escolásticas” da relação subjetividade/mundo, contra as quais tanto a praxiologia bourdieusiana quanto o pragmatismo deweyano se insurgiram, tendem a deslizar também para concepções intelectualistas do corpo, as quais o reduzem seja a um objeto de representação na consciência do sujeito, seja a um

veículo passivo de intenções e representações da mente. Tanto Dewey quanto Bourdieu atacaram tal intelectualismo “mentalista” não para substituí-lo por alguma espécie de “corporalismo” que negasse a existência do “mental”, mas para delinear uma visão anti-dualista da relação mente/corpo que concebesse ambas como instâncias entrelaçadas do agir-no-mundo humano: “prática” em Bourdieu, “experiência” em Dewey.

Antes mesmo de Bourdieu nascer, Dewey já recorrera (Dewey, 1929, pp. 248–297) ao neologismo “corpo-mente” para evitar um entendimento dualista da experiência humana, no mesmo passo em que reconhecia a utilidade *analítica* da distinção entre o corpóreo e o mental no trato com cenários sociais e simbólicos que requerem, entre os seres humanos que com eles se engajam, as faculdades humanamente específicas da mente³ (Dewey, 1929, p. 285). Assim como o *habitus* articula “estruturas mentais” e “técnicas do corpo”, ademais, Dewey aplica seu conceito de “hábito” ao *continuum* corpo-mente, tomando “hábitos concretos” como condicionantes de operações mentais como “percepção, reconhecimento, imagética, lembrança, juízo, concepção e raciocínio” (Dewey, 1930, p. 177). Sem chegar a substituir o termo corrente por uma expressão estrangeira como Bourdieu, o pragmatista estadunidense também distingue tal conceito do simples automatismo mecânico ou comportamento reflexo (Dewey, 1930, p. 42).

Dewey pensa os hábitos como resultantes de uma trajetória de interações entre o agente e o mundo, trajetória na qual modos de interação que se mostram bem-sucedidos em prover o ajuste pragmático entre um e outro vão se sedimentando no primeiro, na forma de orientações e habilidades ordenadas que, ao “assimilarem as energias objetivas” de um “ambiente”, levam o ator a obter domínio prático sobre ele (Dewey, 1930, p. 15) – pelo menos até segunda ordem. Como frutos de um aprendizado experiencial, os hábitos “incorporam forças objetivas” e “elementos supridos pelo mundo externo” (Dewey, 1930, p. 16); em termos bourdieusianos, são “interiorizações da exterioridade” (Bourdieu, 1983, p. 47).

Habitus como sistema de hábitos

E há mais. No caminho de uma teoria disposicionalista da ação, Dewey identifica o hábito não a *atos particulares repetidos*, mas a “predisposições adquiridas” a responder de *modos* ou *maneiras* similares a certas circunstâncias ambientais (Dewey, 1930, pp. 41–42). O hábito de um homem em dar vazão à própria raiva, escreve o filósofo, pode até se manifestar nos mesmos atos (e.g., um mesmo grito de “para com isso!” dirigido ao seu filho em diversas ocasiões), mas também em um conjunto de comportamentos não idênticos entre si (e.g., a escrita de um comentário agressivo na Internet ou um longo e barulhento aperto na buzina no trânsito), incluindo a possibilidade de uma única ocorrência (e.g., na ilustração de Dewey, se o mesmo homem assassina alguém que o ofendeu, seu ato é, ainda assim, manifestação daquele hábito mais geral de dar vazão à raiva (Dewey, 1930, p. 42). Impressionados com as similaridades entre tal concepção de hábito em Dewey e o conceito de *habitus* em Bourdieu, alguns comentaristas chegaram a sugerir quer uma identidade ou quase-identidade entre as duas noções (Kilpinen, 1998, p. 78), quer a superioridade analítica do uso deweyano em relação ao bourdieusiano (Crossley, 2013). O que tais leituras não notam é que o conceito de “hábitos” como “modos de resposta” em Dewey se aproxima mais da ideia de *disposições* de pensamento, sentimento e conduta em Bourdieu, não do *habitus* como *sistema* ou *conjunto* das disposições que compõem o agente como uma “subjetividade socializada” (Bourdieu e Wacquant, 1992, p. 126).

Embora Dewey obviamente se refira ao organismo ou agente como um todo, tomando-o como uma criatura moldada por suas relações com o ambiente, o autor pragmatista não possui nada próximo a um conceito como o de *habitus qua* instrumento de “psicologia

3: Nesse sentido, Dewey subscreve as teses fundamentais sobre a mente que Mead desenvolve em detalhe em *Mente, self e sociedade* ((2018) [1934]), segundo as quais a mente não é nem uma entidade metafísica nem uma propriedade inata do corpo humano, mas um *produto emergente* — em termos ontogenéticos e filogenéticos — da adaptação dos organismos humanos aos seus cenários sociais de atividade e comunicação simbólica.

histórica” (Mannheim), capaz de mostrar como condições sociais de existência específicas (e.g., aquelas de uma posição de classe ou estado nacional), partilhadas por uma multiplicidade de indivíduos empíricos, se sedimentam em formas de subjetividade que corporificam, também em diferentes indivíduos, a partilha daquelas condições (e.g., na forma de um *habitus* pequeno-burguês ou um *habitus* nacional). Diferentes indivíduos empíricos socializados em circunstâncias objetivas semelhantes, como as oportunidades e limites econômicos e culturais inerentes a uma posição de classe no espaço social (Bourdieu, 2007), incorporarão disposições de pensamento, sentimento e ação suficientemente semelhantes para merecerem uma caracterização sociológica abstrata como *habitus* de grupo (e.g., de classe), inclusive como instrumento ideal-típico de comparação entre as formas de subjetividade correlativas a condições sociais de existência diversas. Tocando em questão que se tornaria central ao seu crítico Bernard Lahire (Lahire, 2002), Bourdieu até sublinhou que, na medida em que nenhum indivíduo empírico possui exatamente as mesmas experiências socializadoras de qualquer outro indivíduo empírico, nenhum *habitus* individual concreto é exatamente idêntico a qualquer outro, mas se apressou em caracterizar qualquer *habitus* individual como uma “variante estrutural” de um *habitus* de grupo (Bourdieu, 1983, p. 81).

Ao substituir o enfoque bourdieusiano sobre o *habitus* de grupo por uma sociologia disposicional na escala do indivíduo empírico, Lahire julgou que tal mudança de escala tornava problemático o acento de Bourdieu sobre o caráter *transponível* das disposições do *habitus* (e.g., como os mesmos princípios de avaliação associados ao “gosto de luxo” burguês, digamos, seriam acionados em diferentes esferas de consumo cultural, das roupas que burgueses compram aos políticos que admiram (Bourdieu, 2007)). A reorientação lahiriana rende uma série de frutos interessantes, mas tende a passar ao largo dos contextos teóricos e empíricos em que Bourdieu usa a noção de “*habitus* clivado”, bem como defende que o grau em que as disposições incorporadas por um agente são coerentes e transponíveis, de um lado, ou plurais e situadas, de outro, constitui uma questão *empírica* – relativa a diferentes cenários concretos de formação e operação de repertórios disposicionais (Bourdieu, 2001, p. 79). Supondo (erroneamente, a meu ver) que o conceito bourdieusiano estaria imbuído desse *partis pris* “coerentista”, Lahire abandona a noção de *habitus*, mas mantém a ideia de um repertório de “hábitos” como “disposições” naquele sentido que sublinhamos acima como característico tanto de Dewey como de Bourdieu. A meu ver, preferível seria manter um conceito de *habitus* como conjunto ou mesmo “sistema de hábitos”, em uma concepção na qual “sistema” designa somente sua *inter-relação* em uma mesma “totalidade” (i.e., o agente), não o pressuposto de que tais relações seriam necessariamente harmônicas, coerentes etc.⁴

Dewey não pode, portanto, dispensar Bourdieu. Será o inverso verdadeiro?

Do hábito ajustado ao desajuste e, daí, à deliberação reflexiva como “ensaio imaginativo”

William James escreveu que “não há ser humano mais miserável do que aquele no qual nada é habitual além da indecisão”, de modo que até atos prosaicos como “acender um charuto” ou “beber um copo” “estão sujeitos à deliberação volicional expressa” (James, 1961, pp. 11–12). O caráter mundaníssimo dos exemplos dados só torna mais contundente a mensagem, compartilhada por James com os demais pragmatistas, de que hábitos desempenham um papel crucial na administração dos montantes finitos de energia corpórea e psíquica dos agentes humanos. Quando atos antes realizados com concen-

4: Ao distinguir entre disposições de pensamento (*thinking dispositions*) “gerais” e “específicas”, Dewey (1930, pp. 33–34) antecipou a relevância do debate sobre hábitos e reflexividade ao problema “pós-bourdieuiano” do grau de transponibilidade das disposições ao longo de diferentes domínios de prática social. Aplicada à concepção lahiriana de um “ator plural” (Lahire, 2002), a intuição deweyana se estende a variações nos graus em que um mesmo agente se fia em disposições habituais e/ou em deliberações reflexivas a depender dos cenários em que atua — por exemplo, no caso de uma filósofa que é altamente deliberativa na escrita de seus artigos, mas se abandona tranquilamente às suas propensões habituais na hora de ouvir músicas no Spotify.

tração reflexiva, como dar um passo após o outro no caso de uma criança que aprende a andar, se tornam habitualizados, eles “liberam” a consciência reflexiva do agente para se dirigir a alvos de outro modo irrealizáveis, como no caso do sujeito que delibera sobre uma escolha profissional enquanto come com talheres, se ensaboia no banho ou dirige seu carro.

Os agentes humanos tendem, portanto, a “economizar” suas capacidades reflexivas sempre que possam recorrer ao hábito, adquirido em transações pragmáticas com seu ambiente de ação em experiências pregressas, para se ajustarem às demandas práticas de suas situações experienciais. Mantida em estado de “reserva” ou “*stand-by*”, a *consideração reflexiva de alternativas de conduta* tende a emergir somente quando os hábitos se tornam *insuficientes* na garantia daquele ajuste prático entre ator e situação. Dewey descreveu essa deliberação reflexiva sobre cursos possíveis de ação como um “ensaio imaginativo de diversas linhas de conduta”:

Cedemos, *em nossa mente*, a certo impulso; tentamos, *em nossa mente*, algum plano. Seguindo sua carreira através de vários passos, nos encontramos em imaginação na presença das consequências que se seguiriam, e, então, conforme gostemos e aproveitamos ou desgostemos e desaproveamos tais consequências, achamos nosso impulso ou plano original bom ou ruim. A deliberação é dramática e ativa, não matemática e impessoal (Dewey, 1996, p. 135).

A qualificação da deliberação como “dramática” é parte do esforço pelo qual Dewey diferencia sua concepção de reflexividade de um cálculo racional desengajado. Em compasso com sua concepção de uma psicologia que reconheça a “vida mental como um processo orgânico unitário”, em vez de “um teatro para a exibição de faculdades independentes autônomas” (Dewey, 1884, p. 280), Dewey toma o ensaio imaginativo não como exercício puramente cognitivo, mas como vividamente impregnado de valores e afetos. Ademais, quando sustenta que o ensaio imaginativo envolve uma atividade de “comentário” (Dewey, 1996, p. 135) às opções de conduta e desenlaces antecipados pela imaginação, Dewey pode incluir em sua concepção de deliberação reflexiva o *diálogo interior* ou “*conversação interna*” tão central a outros autores pragmatistas (Mead, 2018); (Wiley, 1994). Com efeito, na medida em que Mead também inclui, por seu turno, visualizações imaginativas afetivamente carregadas em sua concepção da “conversa interna”, podemos conceber deliberações reflexivas como exercícios nos quais a conversa interior e o ensaio imaginativo estão *interpenetrados*: as cenas imaginadas são comumente acompanhadas por diálogos internos (e.g., “se eu fizer essa pergunta ao professor, será que ele vai me achar estúpido?”, pensa o aluno no meio da aula), ao passo que diálogos internos já são, por seu turno, acompanhados de imagens e sensações mentais (e.g., a antecipação imaginativa da cena, acompanhada de uma emoção desagradável, em que o professor revira os olhos, dando a entender que uma pergunta foi, de fato, vista como “estúpida”).

Tal referência à interpenetração de ensaio imaginativo com conversação interior apenas arranha a superfície do que pode dar ensejo a todo um programa de pesquisa sobre *modalidades de reflexividade* voltado tanto às suas diferentes fenomenologias quanto às influências socializadoras que as moldam.

Micro-histereses como “situações problemáticas”

Tal como acontece na teoria da prática de Bourdieu, a concepção pragmatista da transição de orientações habituais a “inqueritos” reflexivos (Dewey, 1938, pp. 21, 69–70, 88) não toma os últimos como resultantes, pelo menos na maior parte das vezes, de uma *inclinação autônoma* do agente a problematizar seu cenário de ação. Em vez de inerentemente problematizador, o ator humano típico, pelo menos quando já habituado pela socialização a um ambiente prático, só é levado à reflexividade quando sente que a própria

situação o força a fazê-lo, na medida em que ela impõe a ele um senso de *desajuste* entre suas propensões práticas e as condições em que age (Dewey, 1920, pp. 138–139).

O ponto é sutil. Sustentar que o agente se sente “forçado” à reflexividade pela situação não é subscrever o que Hans Joas chama de “uma concepção objetivista da constituição dos problemas para o ator” (Joas, 1996, p. 130), como se os problemas inevitavelmente se impusessem sobre os agentes independentemente de suas crenças e orientações subjetivas quanto à situação. Trata-se, sim, do fato de que o ator experimenta o problema como algo que a situação coloca para ele, não o inverso. Tal visão é, assim, compatível com uma pintura deweyana do “problema” não como “uma simples colisão entre ações habituais e realidade”, para continuar com as palavras de Joas, mas como algo “inerente à situação de ação como um todo, que deve ser primeiramente reconhecida como problemática pelo próprio ator antes que o problema seja definido como tal” (Joas, 1996, p. 131).

Nesse sentido, vale para o “desajuste” em Dewey (Dewey, 1930, p. 160) o que vale para a “histerese” em Bourdieu. Em compasso com suas perspectivas relacionais (ou “transacionais”, diria o autor estadunidense), os conceitos designam algo que não está nem somente no agente nem somente no contexto, mas na *relação* entre um e outro. Ao mesmo tempo, embora um problema situacional ou contextual não possa ser definido independentemente das orientações e disposições subjetivas do agente, o cenário mais comum no mundo social é aquele em que o agente experimenta o problema como algo que a situação impõe a ele, não como algo que ele traz autonomamente à situação⁵. Isso dito, uma sensibilidade pragmatista⁶ toma tais situações problemáticas – ou “histerésicas” em maior ou menor grau – como mais cotidianas e frequentes do que Bourdieu tendeu a reconhecer. Como escreve uma vez mais Joas, um dos intérpretes mais argutos do modelo pragmatista da ação,

o esquema pragmatista típico[...] [concebe] [...] toda ação no mundo [...] [como] ancorada em uma crença não refletida em dados fatos autoevidentes e em hábitos bem-sucedidos. Entretanto, esta crença e as rotinas de ação nela baseadas são *repetidamente* estilhaçadas; o que antes era um procedimento de ação habitual [...] é interrompido. O mundo se revela como tendo estilhaçado nossas expectativas irrefletidas; nossas ações habituais encontram resistência do mundo e reboteiam sobre nós. Esta é a fase da dúvida real. E o único caminho de saída desta fase é uma reconstrução do contexto interrompido. [...] Tal reconstrução é uma conquista criativa da parte do ator. Se ele é bem-sucedido em reorientar a ação na base de sua percepção modificada e, assim, dar continuidade a ela, então algo novo entra no mundo: um novo modo de agir, que pode gradualmente se enraizar e tornar-se, ele próprio, uma rotina irrefletida. Os pragmatistas sustentam que toda ação humana é capturada na *tensão entre ação habitual irrefletida e atos de criatividade* (Joas, 1996, pp. 128–129, grifos meus).

Os grifos na passagem acima destacam a tese pragmatista de que crenças tacitamente tomadas por autoevidentes (“*taken for granted*”), assim como procedimentos comumente abandonados ao hábito, são *repetidamente* desafiados por situações problemáticas, as quais demandam o recurso à reflexividade na tentativa do agente em reajustar-se às demandas de seu contexto de ação. Aparecendo tanto nas obras de Dewey quanto de Mead, a ideia de que a alternância entre motores reflexivos e não reflexivos da conduta

5: Não surpreendentemente, os casos excepcionais de indivíduos que problematizam reflexivamente seus cenários cotidianos, de maneira autônoma e crônica, são frequentemente objeto de estigma social, inclusive mediante rótulos de “insanidade” (Peters, 2017, 2020).

6: Ao mencionar o pragmatismo como orientação ou sensibilidade, partilhada em maior ou menor grau por pensadores singulares, também me circunscrevo ao pensamento pragmatista como psicologia e teoria social (i.e., como uma teoria da ação socialmente situada e de seus propulsores subjetivos), não tratando da sua aplicação a outros domínios intelectuais, como a discussão epistemológica sobre as fundações do conhecimento ou os debates filosóficos sobre a natureza do mundo.

humana é um *dado frequente da experiência cotidiana* discrepa das tantas passagens em que Bourdieu tende a minimizar a reflexividade do agente leigo⁷.

Bourdieu não pode, portanto, dispensar Dewey. A ideia de que a alternância entre hábito e reflexão constitui um processo inerente à experiência social cotidiana oferece um corretivo útil ao anti-intelectualismo excessivo embutido na teoria bourdieusiana do *habitus*. Isso dito, a perspectiva neopragmatista de Joas também paga um preço analítico, por seu turno, ao minimizar a dimensão criativa das próprias disposições habituais, negligenciando o elemento inventivo do “senso prático” quando restringe a inventividade a uma competência reflexiva. Se retornarmos à passagem supracitada em que Joas contrapõe “ação habitual irrefletida” e “atos de criatividade”, veremos que a ação criativa deixa de ser propriamente criativa, na sua concepção, quando se converte em hábito irrefletido. *Emergindo* como solução nova de um problema, porém *submergindo* quando transmutada em hábito, a criatividade *reemerge* apenas quando tal hábito encontra resistências situacionais, obrigando o agente a uma reorientação reflexiva quanto à sua situação.

Nesse sentido, a excessiva dicotomia entre *habitus* e reflexividade em Bourdieu tem seu complemento no contraponto simplista entre hábito e criatividade em Joas, o qual ignora a frequência com que disposições não reflexivas de pensamento, sentimento e ação são capazes de gerar “algo novo no mundo”. Nas palavras de seu crítico Benjamin Dalton, o modelo joasiano de ação criativa “baseia-se em uma dualidade problemática entre criatividade e hábito” na qual a primeira só pode emergir “em resposta à interrupção da atividade habitual”, em contraste com o reconhecimento da “possibilidade de improvisação inteligente e estratégica”, “pelo menos no seio dos quadros culturais existentes”, que é inerente à teoria bourdieusiana do *habitus* (Dalton, 2004, p. 604).

Em sua leitura bifocal de Bourdieu e Mead, Aboulafia mostra que a contraposição mútua entre praxiologia e pragmatismo traçada por Dalton também se estende ao autor de *Mind, self and society*:

Por um lado, pode-se argumentar que Mead tem uma vantagem sobre Bourdieu [...], já que, embora ambos bifurquem o reflexivo e o não reflexivo, Mead não vê atividades reflexivas como, de algum modo, opostas às não reflexivas – ou menos autênticas do que elas –, mas como entrelaçadas a elas em nossos assuntos cotidianos. A reflexão é um tipo fundamental de solução de problemas para Mead, e problemas, na sua definição ampla do termo, nos confrontam continuamente. Por outro lado, Bourdieu [...] insiste em que o *habitus* implica uma capacidade não reflexiva de experiência antecipatória e comportamento inteligente, [capacidade] que Mead parece reservar para a esfera reflexiva (ainda que existam passagens em que Mead pode ser lido como movendo-se na direção de Bourdieu) (Aboulafia, 1999, pp. 161–162).

Como vimos, também há passagens em que Dewey parece mover-se na direção de Bourdieu. Sem concordar com críticos de Joas (e.g., Kilpinen, (1998)) que sustentam que o autor alemão postulou um hiato entre o habitual e o criativo que simplesmente não existiria no pragmatismo original de Dewey, Dalton reconhece (Dalton, 2004, p. 610) que o pensamento deweyano, mesmo quando não postula tal hiato de modo tão nítido, não chega a desenvolver um conceito de *criatividade habitual* tão robusto quanto aquele presente na teoria do *habitus* como “matriz gerativa” na obra de Bourdieu⁸.

7: O que Aboulafia afirma sobre Mead também se aplica, nesse sentido, a Dewey: “ainda que Mead distinga claramente o reflexivo do não reflexivo, ele insiste em que nos movemos tipicamente — e de modo bastante natural — entre eles em nossas lidas cotidianas. [...] Bourdieu também levanta a questão do lugar da reflexividade na vida cotidiana; e, aqui, embora concedendo a possibilidade de que ela seja requisitada em momentos problemáticos, sua tarefa retórica é diminuir sua importância” (Aboulafia, 1999, p. 160).

8: Emirbayer e Schneiderhan escrevem que “Dewey não via [...] [a] atividade habitual sob uma luz negativa, ainda que notasse que, em *muitas instâncias*, ela podia ser não imaginativa e mortificante” (2013, p. 136; grifos meus). De

Disposições habituais e deliberações reflexivas: contextos variáveis, pesos variáveis

Ainda que os modelos pragmatista e praxiológico da ação sejam aplicáveis à condição humana em sociedade *in abstracto*, o próprio argumento teórico sobre os graus em que disposições habituais e deliberações reflexivas operam como motores subjetivos da conduta social tem de ser modulado por uma sensibilidade à sua *variedade sócio-histórica*. Se o recurso a umas e outras depende de influências contextuais sobre a ação, diferentes contextos sócio-históricos variarão, pois, nos graus em que exigem, estimulam, favorecem etc., de um lado, ou restringem, atrapalham, bloqueiam etc., de outro, as duas categorias de motores subjetivos. Grosso modo, em cenários sociais com baixo grau de mudança, nos quais as orientações e competências habituais dos agentes tendem a se encaixar nas demandas feitas a eles por suas situações sociais, vastos domínios da experiência podem ser amplamente confiados ao hábito e à tradição. Em contraste, contextos de mudança social acelerada em âmbitos variados da vida social e individual, como são aqueles da modernidade tardia, tendem a forçar os indivíduos neles embebidos a expandirem o alcance de suas deliberações reflexivas, tanto do ponto de vista quantitativo (i.e., a frequência cotidiana de tais deliberações) quanto qualitativo (i.e., a variedade historicamente sem precedentes de esferas vitais nas quais a reflexividade deve ser exercida: da religião à alimentação, do vestuário às relações erótico-afetivas). Para além desse contraste hiperesquemático, entretanto, poder-se-ia delinear todo um programa de pesquisa sobre como circunstâncias sociais de vida individual, tais como aquelas oriundas de posições ocupadas na estrutura de uma mesma sociedade (e.g., classe, raça, gênero etc.), podem condicionar os agentes a alargarem ou restringirem o escopo de operação de suas disposições habituais e deliberações reflexivas.

A complexidade do tema pode ser sugerida com o desmonte de um exemplo de suposição simplista que aparece frequentemente nesse debate, a saber, a ideia de que o espaço para deliberações reflexivas simplesmente aumentará quanto mais privilegiadas forem as condições de vida do agente. A reflexividade nem sempre é um privilégio, a bem da verdade, mas pode ser o exato contrário em diferentes circunstâncias empíricas. Para dar somente uma ilustração: a fenomenologia do racismo desenvolvida por autoras como Sara Ahmed (Ahmed, 2007) mostra que o abandono de si ao senso prático é frequentemente um apanágio de condições privilegiadas, ao passo que a “auto-objetivação” reflexiva ou consciência de si na terceira pessoa pode ser um fruto frequente e penoso do estigma. É devido ao privilégio de não ter sua branquitude vista como problemática, por exemplo, que um indivíduo branco pode se permitir esquecer de tal atributo ao circular em um shopping, ao passo que a experiência direta ou vicária do racismo força o indivíduo negro a agir com base na consciência reflexiva do caráter potencialmente “problemático” de seus atributos racializados (e.g., a maior probabilidade de ser abordado – e abordado com especial agressividade – pelo segurança do shopping).

Como acontece com o tema das modalidades de reflexividade e de suas influências sociogenéticas, as intersecções entre hábito-*habitus*/reflexividade, de um lado, e fontes estruturais de privilégio/opressão, de outro, podem ensejar todo um programa de pesquisa.

Disposições habituais e deliberações reflexivas: interações intrassubjetivas

Ademais, a ideia frequente de uma *transição* das disposições habituais às deliberações reflexivas consiste em um modo econômico de designar o que é, na realidade, o *predo-*

fato, são várias as passagens em que o pragmatista estadunidense, em vez de pensar hábitos como fontes potenciais de inventividade, contrapõe a inventividade ao hábito. Para dar só um exemplo: “hábitos, por si sós, são demasiado organizados, demasiado insistentes e determinados para [...] se permitirem o inquérito ou a imaginação” (Dewey, 1930, p. 177; grifos meus).

mínio relativo de tais ou quais motores subjetivos, não uma cisão nítida que os tome como mutuamente excludentes, separados e independentes. Nas palavras de Dewey, “é um erro perigoso traçar” uma separação demasiado rígida “entre [uma] ação na qual entram a deliberação e a escolha e [uma] atividade devida ao impulso e ao hábito arraigado” (Dewey, 1930, p. 279). Mesmo quando tomo aspectos do meu ambiente experiencial como objetos de reflexão explícita, por exemplo, só sou capaz de fazê-lo a partir de um *background* habitual de crenças e expectativas irrefletidas (e.g., quando me pergunto por que aquele sujeito que não conheço está me olhando com estranheza na rua, pressuponho a estabilidade do chão sob meus pés e de outros tantos traços do meu entorno físico e social). De maneira análoga, quando minha reflexão sobre cursos possíveis de ação toma a forma de uma “conversação interior”, ela se fia em todo um conjunto de regras linguísticas tácitas inerentes ao idioma em que converso silenciosamente comigo mesmo, assim como em um repertório socialmente adquirido de saberes pelos quais aprendi a dar inteligibilidade às minhas próprias vivências.

Sob esse aspecto, críticas ao “excesso de trabalho” analítico colocado por Bourdieu na conta do *habitus*, com seu correlato no déficit de ênfase sobre a reflexividade do agente leigo, não precisam significar abandono do conceito, mas, muito ao contrário, podem ser reformuladas em um programa de pesquisa que tome o *habitus* como delineador de *condições infraconscientes de operação da consciência reflexiva*. Podemos pensar, para dar somente um exemplo, nas diferenças em conteúdo e volume de capital cultural em função das quais indivíduos socializados em condições diversas adquirem repertórios de saber também diversos para dar inteligibilidade a suas vivências interiores – o impulso para usar uma droga, digamos, pode ser interpretado como tentação demoníaca para um fiel neopentecostal em uma comunidade pobre ou como uma necessidade emocional inconsciente para um psicanalisado de classe média alta.

Em vez da linha nítida criticada por Dewey, disposições habituais e deliberações reflexivas estabelecem *interações intrassubjetivas*. Assim como a “conversa interna” do ator consigo mesmo depende de regras linguísticas que continuam a operar em estado tácito naquela conversa mesma, o “ensaio imaginativo” de cursos alternativos de conduta também se baseia em “sugestões” oferecidas por nossos hábitos e impulsos (Dewey, 1930, pp. 190–191), alguns dos quais podem ser fortes o suficiente para irromper na consciência por conta própria em meio à deliberação (Dewey, 1930, p. 109).

Em uma de várias instâncias nas quais Lahire (Lahire, 2008, p. 379), nas suas críticas a Bourdieu, como que redescobre por conta própria *insights* pragmatistas, ele nota que um dos papéis ordinários da reflexividade é justamente o de mediadora “intrassubjetiva” entre propensões de ação alternativas que, frente a estímulos situacionais, se “apresentam” ao mesmo tempo à subjetividade. Para exemplo, diante da informação sobre um exame na semana que vem e do convite para uma festa, um agente experimenta uma divisão interior entre os “lados” ascético e hedonista de si próprio, divisão que pode ser resolvida mediante uma conversação interna entre essas diferentes partes da subjetividade.

Se tais irrupções dão testemunho da *influência de disposições habituais sobre deliberações reflexivas*, o fato de que aquelas disposições não são imediatamente convertidas em comportamento sem passarem pelo filtro de deliberações reflexivas, como a “conversa” intrassubjetiva entre elas, dá testemunho, por outro lado, da *influência da reflexividade sobre os hábitos*. Nesse sentido, assim como hábitos podem exercer pressão interna sobre a deliberação reflexiva, também é verdade que uma orientação de conduta antes entregue ao hábito, como a de sacar impensadamente o celular para acessar o Instagram logo que emerge uma sensação de tédio, pode ser controlada pelo exercício da reflexividade: “estou sentindo o impulso, mas minha psicóloga me disse que ficarei menos dependente do celular se puder treinar minha tolerância ao tédio, então não vou mexer nele”. Uma orientação habitual pode se tornar reflexivamente tematizada e controlada. Seria

o inverso possível, i.e., poderia uma orientação reflexiva se converter, por seu turno, em habitual?

Pré-reflexivo, reflexivo, pós-reflexivo

Até agora, ao desenvolver a ideia de “micro-histerese” como síntese entre sugestões bourdieusianas e pragmatistas (em especial deweyanas), tratei da passagem das disposições habituais às deliberações reflexivas, mas deixei de lado a transição, já aludida em uma citação anterior de Joas, das últimas às primeiras.

Um dos principais expedientes heurísticos pelos quais Bourdieu descrevia as características do senso prático, no mesmo passo em que diagnosticava o irrealismo de modelos escolásticos da ação, era o recurso a exemplos advindos do esporte (Bourdieu, 1990a, p. 21). Não surpreende, assim, que a perspectiva bourdieusiana tenha sido fustigada por Lahire justamente como uma hiperextensão ou generalização abusiva de um “modelo esportivo da ação” (Lahire, 2002, p. 145). Se as analogias esportivas de Bourdieu valem para todo um conjunto de cenários de ação governados pelo senso prático no mundo social, segue a crítica, restariam ainda outros tantos que, mesmo entre aqueles agentes sem acesso aos privilégios da *skholè*, não apenas permitem como *requerem* dos agentes a deliberação reflexiva.

Mas há mais. Pesquisas acerca da aquisição de competências esportivas profissionais, como aquelas desenvolvidas pelo psicólogo Anders Ericsson e seus colaboradores (Ericsson, 2018), revelarão que o *próprio esporte*, se tomado como um conjunto de práticas diferentes e interligadas que se estende no tempo (e.g., por meio de treinos, descansos e jogos), escapa ao “modelo esportivo da ação” associado à operação do senso prático em condições “urgentes” (i.e., no sentido de que proscrevem o trabalho mais lento da deliberação reflexiva). O aperfeiçoamento de aptidões práticas no esporte não depende apenas da prática reiterada, mas de uma prática interpolada por *processos reflexivos de análise, correção e reorientação*. Da natação ao atletismo, mas também do balé até a performance em um instrumento musical, a fluência prática e espontânea que *performers* demonstram na “urgência da prática” em espetáculos públicos (e.g., um jogo de torneio ou um concerto de piano diante de uma audiência) não é alcançada apenas pela reiteração do senso prático, mas, sim, por uma prática de bastidores que se vale, de modo sistemático e contínuo, de registros, análises, correções e reorientações explícitas e discursivamente formuladas. A aquisição e o cultivo de competências esportivas de nível profissional são tornados possíveis, em suma, por uma *interação mutuamente transformadora entre disposições habituais e deliberações reflexivas*. Sob esse ponto de vista, o “modelo esportivo da ação” não apenas é ampliado em demasia por Bourdieu, mas também não se aplica perfeitamente sequer ao esporte.

Para além do retrato ericssoniano da “prática deliberada” (Ericsson, 2018), o fato é que, a partir de um certo estágio de desenvolvimento psicológico que já começa na infância, nosso aprendizado se ancora, em um grau bem maior do que reconhece Bourdieu, em alternâncias e combinações frequentes entre incorporações irrefletidas e orientações conscientes de conduta. Dos modos na mesa à comunicação linguística, a práxis habitual vai se tornando comumente interpolada por ajustes e correções reflexivos oferecidos por outros, como pais e professores, e pelo próprio agente, sobretudo quando este toma a constituição de sua identidade como um projeto reflexivo – algo cada vez mais exigido pelas condições sociais de vida na modernidade tardia (Giddens, 1991). A interação entre disposições habituais e deliberações reflexivas em trajetórias de aprendizado consiste em uma via de mão dupla que inclui, portanto, orientações que se tornam “pré-reflexivas” na sua operação, mas que são, do ponto de vista desenvolvimental, “pós-reflexivas”. Como acontece com os movimentos de uma motorista conforme ela passa de aprendiz a experiente, aquelas orientações e competências se tornam habituais somente após terem operado primeiramente como diretrizes reflexivas (e.g., o lembrete interior “passe a terceira marcha quando o velocímetro estiver entre 30 e 40 km/h”). O exemplo da moto-

rista é relevante porque ilustra a transmutação de orientações reflexivas em disposições infraconscientes no próprio domínio das “técnicas do corpo”, sem dúvida a principal plataforma ilustrativa a partir da qual Bourdieu atacou visões intelectualistas da ação.

Felizmente, como acontece com outros tantos aspectos do pensamento de Bourdieu, a tendência ao excessivo anti-intelectualismo na caracterização do *habitus*, bem como de seus modos de aquisição e operação, não foi abandonada, mas significativamente *afrouxada* na etapa tardia de sua trajetória intelectual. Em diferentes momentos nas obras dessa etapa, *o próprio Bourdieu propôs* um retrato similar ao que delineamos anteriormente quanto a alternâncias e entrelaces, em situação, entre orientações reflexivas e movimentos práticos:

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

[...] o *habitus* tem suas “falhas”, momentos críticos quando ele erra o alvo ou está fora de compasso: a relação de adaptação imediata é suspensa, em um instante de hesitação no qual pode entrar uma forma de reflexão que não tem nada em comum com aquela do pensador escolástico[...] [mas mais se parece] [...] com o jogador de tênis reencenando uma jogada perdida (Bourdieu e Wacquant, 1992, p. 131).

A referência a um “instante de hesitação” no qual a reflexividade pode emergir é indicativa de que a dicotomia entre *habitus* e reflexividade suposta por Bourdieu tem seu correlato temporal, já que parece não dar espaço para o *continuum* de estados intermediários entre a correção momentânea do lapso do *habitus* e a condição prolongada da histerese radical (p. ex., do camponês bearnês “condenado” ao celibato (Bourdieu e Wacquant, 1992, p. 163). Tais casos intermediários podem incluir, por exemplo, os períodos que vão da demissão do emprego A ao desemprego e do desemprego ao emprego B. Na medida em que a “situação problemática” confrontando o recém-desempregado não se resume a um “instante” de reflexão, o “micro” na noção de “micro-histerese” pode se aplicar a uma biografia individual de uma maneira que transcende o escopo de uma única situação, em experiências de crise relativamente duráveis e, portanto, trans-situacionais.

À guisa de conclusão: pragmatismo praxiológico e reestruturação disposicional como autotransformação reflexiva

Como argumentaram Corrêa e Talone (Corrêa e Talone, 2021), o tratamento deficitário da reflexividade do agente leigo na teoria bourdieusiana da prática coexiste com uma insistência sobre a reflexividade como atributo indispensável da *epistemologia sociológica*. O mesmo Bourdieu que insiste na reflexividade como requisito indispensável a uma sociologia genuinamente científica também propõe uma leitura *disposicional* das teses e conceitos que compõem sua teoria geral do mundo social, i.e., uma leitura que os tome como voltados, em última instância, à inculcação de um *habitus* sociocientífico. Na medida em que sua sociologia foi dirigida ao cultivo de um *habitus* sociológico, por um lado, e o retorno reflexivo do olhar sociológico sobre a/o própria/o socióloga/o foi tido por Bourdieu como um aspecto indispensável dessa mesma sociologia, de outro, a transmutação da reflexividade em atributo disposicional, com a formação de um “*habitus* reflexivo”, parece ser algo que Bourdieu pressupôs e defendeu como possível em sua

concepção de sociologia – embora, salvo engano, nunca tenha usado a expressão propriamente dita.

Quanto a Dewey, a tese de que o recurso à reflexão pode tornar-se, ele próprio, habitual aparece em diferentes momentos da sua obra, que utiliza a noção mesma de “disposição reflexiva” (Dewey, 1930, p. 78) em conjunto com expressões afins, tais como o “hábito de refletir” (Brett, 2022; Dewey, 1930, p. 35). Compreensivelmente preocupado com as dimensões pedagógica e política da vida social, Dewey viu na educação do “público” uma via de cultivo da reflexão como hábito: uma disposição reflexiva que colocaria o esforço da investigação cuidadosa no lugar da preguiça intelectual e da pressa conclusiva para as quais o raciocínio puramente habitual pode deslizar.

Tomar a reflexividade como consciência de disposições habituais antes impensadas, assim como tornar a busca de autoconsciência reflexiva quanto às próprias disposições habituais *uma disposição habitual ela mesma*, são operações que Bourdieu parece pressupor quando retrata seu ideal de *habitus* sociológico. Teria o sociólogo francês pensado tais processos como também acessíveis aos *agentes leigos*? Creio que essa possibilidade foi crescentemente afirmada na fase tardia de sua carreira, não por acaso aquela em que ele também foi mais ativo e explícito em mobilizar o saber sociológico em debates públicos para além da academia. Ao escrever que “o *habitus* [...] pode ser controlado por meio do despertar da consciência e pela socioanálise” (Bourdieu, 1990b, p. 116), ele reconheceu a factibilidade da conquista de uma consciência reflexiva, pelo agente, de suas próprias disposições habituais. Ao supor que essa consciência possibilita ações de cultivo de “novos condicionamentos duravelmente cunhados para contrabalançar [...] [os] efeitos” de uma socialização anterior (Bourdieu, 1999, p. 340), Bourdieu atestou a possibilidade de disposições “pós-reflexivas”, i.e., cultivadas pela reflexão e pela prática.

Por si só, a consciência reflexiva não representa a liberdade frente aos determinismos prévios, interiorizados na própria subjetividade na forma de disposições não escolhidas, mas uma *condição* ou *chance* para o exercício da liberdade na forma de disposições deliberadamente escolhidas e cultivadas. Crítico deweyano de Bourdieu, o sociólogo britânico Nick Crossley afirma corretamente que “o hábito não é um impedimento à liberdade humana para Dewey”, mas “uma pré-condição da liberdade e da agência” (Crossley, 2013, p. 153). No entanto, o mesmo Crossley erra ao supor que essa perspectiva é oposta à teoria bourdieusiana. Na realidade, o próprio Bourdieu escreveu que as disposições do *habitus* oferecem “a única forma possível de liberdade, aquela dada pelo domínio de uma arte, qualquer que seja”, liberdade paradoxalmente adquirida “pela submissão obrigada ou eletiva aos condicionamentos do treinamento e do exercício” (Bourdieu, 1999, p. 340). Ademais, quando Crossley sustenta que “alguns hábitos podem se mostrar desnecessariamente restritivos” (Bourdieu, 1999) – o que explica por que Dewey tomava como “inimigos” não os hábitos como tais, mas apenas os hábitos prejudiciais (Dewey, 1930, p. 167) –, ele não percebe que o mesmo pode ser dito das disposições do *habitus* na socioanálise de Bourdieu.

Substituir disposições *indesejadas* por disposições *desejadas*, o que também pode significar disposições *adquiridas por obrigação* por disposições *adquiridas via escolha*, em processos de autotransformação das próprias disposições habituais potenciados por um conhecimento reflexivo de si auxiliado pela ciência – eis um projeto no qual Dewey e Bourdieu podem se unir afinal, a despeito de suas diferenças.

Bibliografia

ABOULAFIA, M. A (neo)American in Paris: Bourdieu, Mead, and pragmatism. *Em*: SHUSTERMAN, R. (Ed.). **Bourdieu: a critical reader**. Oxford: Blackwell, 1999.

AHMED, S. A phenomenology of whiteness. **Feminist theory**, v. 8, n. 2, p. 149–168, 2007.

- ARCHER, M. S. **Making our way through the world**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- BOURDIEU, P. Sociologia. *Em*: ORTIZ, R. (Ed.). **Coleção Grandes Cientistas Sociais**. São Paulo: Ática, 1983.
- ____. **Lições da aula**. São Paulo: Ática, 1988.
- ____. **Coisas ditas**. São Paulo: Braziliense, 1990a.
- ____. **In other words**. Stanford: Stanford University Press, 1990b.
- ____. Scattered remarks. **European Journal of Social Theory**, v. 2, n. 3, p. 334–340, 1999.
- ____. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- ____. **A distinção**. São Paulo/Porto Alegre: USP/Zouk, 2007.
- ____. **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. **An invitation to reflexive sociology**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- BRETT, G. Dueling with Dual-Process Models: Cognition, Creativity, and Context. **Sociological Theory**, v. 40, n. 2, p. 179–201, 2022.
- CORRÊA, D.; TALONE, V. Outline of a pragmatist theory of reflexivity. **Sociedade & Estado**, v. 36, n. 2, p. 407–431, 2021.
- CROSSLEY, N. Habit and habitus. **Body & society**, v. 19, n. 2 & 3, p. 136–161, 2013.
- DALTON, B. Habitus, creativity, and the social products of creative action: revising Joas, incorporating Bourdieu. **Sociological Theory**, v. 22, n. 4, p. 603–622, 2004.
- DEWEY, J. The new psychology. **Andover review**, v. 2, p. 278–289, 1884.
- ____. The reflex arc concept in psychology. **Psychological review**, v. 3, p. 357–370, 1896.
- ____. **Reconstruction in philosophy**. New York: Henry Holt; Company, 1920.
- ____. **Experience and nature**. London: George Allen & Unwin, 1929.
- ____. **Human nature and conduct**. New York: Henry Holt, 1930.
- ____. **Logic: the theory of inquiry**. New York: Henry Holt, 1938.
- ____. **A theory of the moral life**. New York: Irvington Publishers, 1996.
- ____. The need for a recovery of philosophy. *Em*: TALISSE, R. B.; AIKIN, S. F. (Eds.). **The pragmatism reader**. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- ELDER-VASS, D. Reconciling Archer and Bourdieu in an emergentist theory of action. **Sociological Theory**, v. 25, n. 4, p. 325–346, 2007.
- ERICSSON, K. A. (ED.). **The Cambridge Handbook of Expertise and Expert Performance**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- GIDDENS, A. **Modernity and self-identity**. Cambridge: Polity Press, 1991.
- JAMES, W. **Psychology: the briefer course**. New York: Harper; Row, 1961.
- JOAS, H. **The creativity of action**. Cambridge: Polity Press, 1996.
- KILPINEN, E. Creativity Is Coming. **Acta Sociologica**, v. 41, p. 173–179, 1998.
- LAHIRE, B. **O homem plural: os determinantes da ação**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- ____. Esboço do programa científico de uma sociologia psicológica. **Educação e Pesquisa**, v. 34, n. 2, p. 373–389, 2008.
- MEAD, G. H. **Mente, self e sociedade: edição definitiva**. Petrópolis: Vozes, 2018.

PETERS, G. Habitus, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 28, n. 83, p. 47–71, 2013.

____. **A ordem social como problema psíquico: do existencialismo sociológico à epistemologia insana**. São Paulo: Annablume, 2017.

____. O mal-estar na representação: autoidentidade, esquizofrenia e a teatralidade do mundo social. **Sociedade & Estado**, v. 35, n. 1, p. 163–188, 2020.

____. Guerras culturais. *Em*: RATTON, J. L.; SWACKO, J. (Eds.). **Dicionário dos negacionismos no Brasil**. Recife: CEPE, 2022. p. 158–161.

SAYER, A. **The moral significance of class**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

WILEY, N. **The semiotic self**. Cambridge: Polity Press, 1994.