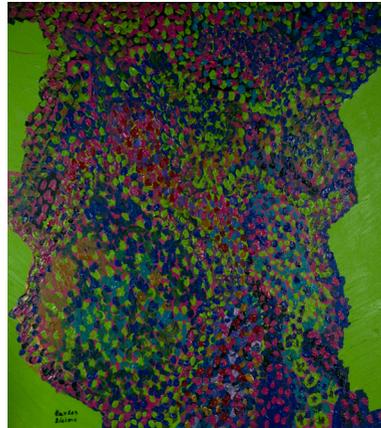


Sonho como reflexividade na sociologia onírica de Bernard Lahire

GABRIEL PETERS

RESUMO: O artigo apresenta o sonho como uma modalidade de reflexividade: uma comunicação interna da subjetividade a respeito de preocupações existenciais experimentadas na vida de vigília. O sonho é uma “elaboração adiada” de questões existencialmente importantes ativadas na experiência anterior do indivíduo, porém insuficientemente elaboradas devido à intromissão das “urgências da prática” (Bourdieu) em sua vida social cotidiana.

PALAVRAS-CHAVE: Bernard Lahire. Pierre Bourdieu. Sonhos. Inconsciente. Reflexividade.



Dreams as reflexivity in Bernard Lahire’s oneiric sociology

ABSTRACT: This article presents dreams as a form of reflexivity—an internal communication regarding existential concerns experienced by the subjectivity during waking life. The dream is a “deferred elaboration” of existentially significant issues that had been activated by the individual’s prior experiences, but were insufficiently elaborated due to the intrusion of the “urgencies of practice” (Bourdieu) within her everyday social life.

KEYWORDS: Bernard Lahire. Pierre Bourdieu. Dreams. The Unconscious. Reflexivity.

GABRIEL PETERS

Doutor em Sociologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ, Brasil.
Professor da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).
E-mail: gabrielpeters@hotmail.com

DATA DE ENVIO: 12/01/2025

DATA DE APROVAÇÃO: 19/03/2025

1 Introdução

Não há qualquer paralelo influente, na história da sociologia, para o grau de abrangência e detalhe com que Bernard Lahire (2018; 2020) enfrenta a temática dos sonhos a partir desta disciplina, o que inclui a incorporação crítica de achados oriundos de múltiplas áreas do conhecimento à sua visão sociológica da experiência onírica (e.g., neurociência, psicologia, antropologia, psicanálise). O autor francês não é o primeiro sociólogo a se aventurar no estudo dos sonhos, anteriormente trabalhados por figuras que vão de Maurice Halbwachs (2006) e Alfred Schütz (1962) a Roger Bastide (2016) e o competente time coordenado por José de Souza Martins (1996). Ainda assim, é inaudito na sociologia o patamar de ambição teórica que anima a “onirologia” lahiriana, não só devido ao seu fôlego interdisciplinar, mas também ao escopo *integrativo* que Lahire, inspirado pelo exemplo de Freud, traz à sua abordagem: uma interpretação científica da produção dos sonhos que os situa, ao mesmo tempo, em uma concepção mais geral da vida psíquica dos seres humanos.

2 Disposições, contextos e problemas: de que são feitos os sonhos?

Dado que Lahire pretende entranhar coerentemente sua teoria dos sonhos em uma visada mais abrangente do psiquismo humano, não surpreende que ele aplique à interpretação onírica o mesmo modelo “disposicionalista-contextual” que já desenvolvera para tratar de quaisquer outras práticas, expressões e experiências humanas (Lahire, 2002; para sua “suma” teórica). Combinados, os qualificativos “disposicionalista” e “contextual” apontam para uma teoria da conduta humana como produto da relação entre *disposições* trazidas de um passado de experiências socializadoras, de um lado, e *contextos* presentes nos quais o agente se acha, de outro. A despeito de suas diferenças em relação à abordagem bourdieusiana, Lahire compartilha com Bourdieu a tese de que tanto as disposições ou esquemas incorporados pelo agente socializado quanto os cenários atuais em que ele se vê lançado são ingredientes indispensáveis na produção da ação e da experiência humana,

ainda que disposições e cenários sejam insuficientes, por si sós, para aquela produção – por exemplo, um mesmo repertório disposicional responderá de modos diferentes a contextos diferentes de conduta, já que as disposições ativadas ou engatilhadas pelos últimos também variarão.

Como o agente que sonha é o mesmo que age na vigília, Lahire considera os esquemas envolvidos na geração dos sonhos como “extensões” oníricas, por assim dizer, do mesmo repertório de esquemas que singulariza o sonhador como agente socializado: um falante nativo de português encontrará o português como língua mais frequente em seus sonhos, por exemplo, assim como um indivíduo particularmente ansioso na vigília provavelmente vivenciará a ansiedade como um dos afetos mais presentes em suas experiências oníricas. No caso do sonho, o contexto atual do indivíduo, operando como filtro que ativa certas disposições e inibe outras, comporta tanto lembranças de episódios recentes (“restos” ou “resíduos” diurnos, na expressão de Freud [2019]) quanto as condições particulares ao sono (e.g., o estar livre de demandas interacionais diretas, o estar a sós com a própria psique, o grau de implicitude e visualidade derivado da identidade entre “emissor” e “receptor” da mensagem onírica etc.).

Para resumir sua teoria do sonho em uma sentença: Lahire afirma que as experiências oníricas são *expressões dos problemas que preocupam a pessoa em sua vida de vigília*. O autor traz para a interpretação onírica a noção de “problemática existencial” que ele utilizara anteriormente em sua análise sociológica da literatura de Kafka (Lahire, 2010), noção identificada a todo o espectro de preocupações e problemas que um indivíduo confronta em seu percurso vital, sejam eles duráveis (e.g., uma angustiada preocupação com a opinião dos outros que o sujeito abriga desde a infância) ou circunstanciais (e.g., o recebimento de um parecer rejeitando um artigo enviado para publicação). Aliás, o entrelace entre gatilhos circunstanciais do presente (e.g., a rejeição do artigo) e disposições mais ou menos duráveis trazidas do passado (e.g., a propensão a sofrer com juízos negativos quanto às próprias capacidades) é uma chave-mestra da compreensão do sonho, como veremos abaixo. O grau de consciência que o sonhador tem sobre

sua “problemática existencial”, assim como acerca de suas fontes contextuais e biográficas, pode ser bastante variável.

A qualificação “existencial” é apenas um modo conveniente pelo qual Lahire agrupa a diversidade de preocupações e problemas dos agentes, não devendo ser entendida como privilégio analítico *a priori* dado às problemáticas diletas de filosofias “existenciais” ou “existencialistas” (e.g., o absurdo, a morte etc.). Mesmo em sua aplicação ao caso de Kafka, por exemplo, o conceito lahiriano de “problemática existencial” não abarcava somente inquietações metafísicas, mas todo o conjunto de preocupações mundanas que afligiam o escritor tcheco, como suas dúvidas acerca do matrimônio, as dificuldades de relacionamento com o pai e os esforços cotidianos em cavar espaço para seu trabalho criativo em meio às demandas de seu emprego burocrático. Lahire tomou a escrita literária de Kafka como uma tentativa de expressar e, pelo menos até certo ponto, libertar-se desses problemas e de seus entrelaces, desatando (pelo menos até certo ponto, ressalte-se uma vez mais) seus “nós existenciais” (2020, p. 342). De modo análogo à expressão literária, ainda que bem menos deliberado e intencional, “o espaço do sonho” é também um “centro de tratamento para problemas atualmente não resolvidos, mas que ecoam situações problemáticas do passado” (2020, p. 325). Vejamos.

3 Sonho e falácia escolástica

Se, por um lado, Lahire se põe à cata das especificidades do sonho como uma dentre outras *expressões humanas* no plural, ele não esquece, por outro lado, de situar a expressão onírica no conjunto a que ela pertence, isto é, o da *expressão humana* no singular. Em vez de uma diferença qualitativa ou de natureza quanto aos demais contextos expressivos nos quais opera a mente do *anthropos*, os sonhos diferem de tais contextos no *grau* ou *intensidade* com que nele aparecem certos atributos de expressão: seu caráter predominantemente imagético, o relaxamento das censuras morais e dos controles lógicos exercidos sobre a associação de ideias, o recurso a exageros, dramatizações ou metáforas etc. Na medida em que a análise do sonho se sinta

tentada a sublinhar sobretudo sua especificidade, não surpreende que ela sofra a tentação frequente de contrastá-lo principalmente com aquelas modalidades expressivas em que as características da expressão onírica estão menos presentes, como uma redação escolar, um depoimento policial ou um relatório jurídico. Nestas três formas de expressão, por exemplo, os agentes podem privilegiar o discurso verbal em vez de imagens, a vigilância reflexiva sobre conexões lógicas e implicações morais das próprias ideias, a máxima proximidade possível à comunicação literal em vez de metafórica, e assim por diante.

Analicamente úteis em si mesmos, tais contrastes empíricos correm, no entanto, o risco de alimentar uma visão demasiado dicotômica da diferença entre o funcionamento mental dos sonhos e aquele da vigília, especialmente na medida em que os contrastadores se esqueçam de modalidades intermediárias de expressão nas quais a diferença entre a experiência desperta e a experiência onírica *não é* tão marcada: do devaneio à conversa livre entre pessoas íntimas, da experimentação artística a estados alterados de consciência induzidos por métodos diversos (e.g., técnicas de respiração ou consumo de substâncias psicoativas).

Embora Lahire não cite Bourdieu nesse entroncamento, seus argumentos traem uma influência bourdieusiana, não só pelo fato óbvio da repulsa a modos dicotômicos de pensamento, mas sobretudo pela *crítica a visões intelectualistas da subjetividade*. Ao fustigar o que chamou de “falácia escolástica” (Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 123), Bourdieu sublinhou a frequência com que os modelos analíticos construídos por cientistas sociais para dar inteligibilidade às condutas humanas, como suas combinações entre meios e fins ou sua adequação a normas, são tomados erroneamente como os motores reais de tais condutas. Em diversos cenários, tal projeção intelectualista seria um procedimento equivalente ao de um linguista ou gramático que, notando que as pessoas tendem a colocar o sujeito antes do predicado nas orações que pronunciam, conclui que elas fazem isto porque têm continuamente na mente essa diretriz explícita.

No caso da interpretação onírica, entretanto, a falácia escolástica não seria tanto uma projeção de modos intelectualistas de

pensamento no próprio sonho, mas se imiscuiria em perspectivas que identificam o pensamento de vigília como tal, pelo menos em seu suposto funcionamento típico, às suas modalidades mais lógicas e controladas. Comuns na filosofia e na neurociência, tais perspectivas negligenciam o quão frequentemente a própria mente desperta opera segundo procedimentos similares aos da experiência onírica, como no recurso a imagens afetivamente carregadas (e.g., na lembrança do encontro com um amigo querido no passado), discursos elípticos (e.g., uma única palavra que funciona como piada interna entre os membros de um casal...e só entre eles), uma comunicação repleta de figuras de linguagem dramatizantes (e.g., “Eu morri de vergonha alheia quando vi a merda que aquele cara fez”) e que tais. Em suma lahiriana:

O erro consiste em tomar a consciência desperta em sua forma mais deliberada, introspectiva e racional como a medida padrão contra a qual o sonho é visto e interpretado. Tal abordagem transforma o sonho em uma produção simbólica que é inevitavelmente ‘estranha’, ‘incoerente’, ‘ilógica’ e ‘atípica’, produzida por seres que são fundamentalmente conscientes e racionais (2020, p. 479).

A crítica de Bourdieu à “falácia escolástica”, tomada como o erro característico de modelos intelectualistas da ação nas ciências sociais, é o correlato “negativo”, por assim dizer, de sua caracterização substantiva do *habitus* como “senso prático”. O raciocínio bourdieusiano acerca de tais questões se funda nas condições sociais de possibilidade da reflexão, isto é, de uma atitude existencial que pode se permitir escapar à “urgência da prática” (Bourdieu, 1990, p. 21) e assumir uma postura contemplativa diante do mundo. O contraste entre o escritor Sartre sentado no café, reconstruindo as motivações do garçom por ele observado na forma de um discurso filosófico, e o próprio garçom orientando-se por um conhecimento corporal e por improvisações tácitas para lidar com uma sucessão de rápidas demandas (já que não pode se retirar da cena prática), serve de exemplo quase fundacional daquela falácia para Bourdieu (2001, p. 189; Peters, 2012).

Valiosa em si mesma, a crítica bourdieusiana da falácia escolástica foi, entretanto, frequentemente levada longe demais pelo seu artífice. Embora mantendo-se em uma perspectiva disposicionalista, Lahire se juntou por conta própria ao coro de críticos que atacaram a praxiologia bourdieusiana por não dar o peso devido à reflexividade dos agentes leigos (Peters, 2013), sobretudo ante o fato de que nem todos os momentos e contextos da vida social cotidiana se enquadram tão nitidamente nas condições do “modelo esportivo da ação” (Lahire, 2002, p. 145) e da “urgência da prática” (Mouzelis, 1995, p. 112). Não há espaço aqui para tratar das complexidades de tal debate pós-bourdieusiano sobre as relações entre disposições habituais e deliberações reflexivas, o qual pode engendrar um verdadeiro programa de pesquisa (Peters, no prelo). O que me interessa aqui é situar o sonho entre outras experiências humanas de “comunicação interna” (ou reflexiva, como defenderei logo abaixo): cenários nos quais os indivíduos se comunicam consigo mesmos mediante modalidades diversas, as quais podem ir do discurso mental solitário durante o banho até a expressão artística ou à conversa com terapeutas (frequentemente uma forma de *autodescoberta* mediada).

Quando Lahire descreve os sonhos como uma “elaboração adiada” (2020, p. 360) de problemas e preocupações experimentados pelo sonhador na vigília, emprega um conceito aplicável a outras situações nas quais, frente a algum alívio diante de demandas urgentes da prática, um exercício similar de “comunicação de si a si” pode ocorrer: a pintura de uma tela, a escrita de um diário, a fala sobre as próprias experiências e sentimentos na psicoterapia. Por que tais contextos podem funcionar como cenários de “autor-revelação”, i.e., de genuínas *descobertas* que o indivíduo faz sobre si próprio? Uma explicação psicanalítica não tardaria a mencionar a superação parcial de certos bloqueios internos, como a resistência do indivíduo em aceitar a existência de traços desconfortáveis de sua própria psique – superação possibilitada, por exemplo, por técnicas psicoterapêuticas como a associação livre ou pela maior liberdade propiciada por certos meios expressivos (e.g., a tela pintada). Mas uma sensibilidade bourdieusiana poderia acrescentar, a tais motivos psicanalíticos, a diferença entre dois tipos de

cenário experiencial: de um lado, aqueles nos quais o senso prático é continuamente demandado, o que proscree uma expressão mais elaborada dos próprios problemas para si mesmo ou outras pessoas; de outro, aqueles em que tais demandas são aliviadas, propiciando um espaço-tempo para uma autoexpressão mais pormenorizada.

Como acontece com a diferença entre cenários de “cumplicidade ontológica” e de “histerese” na teoria do *habitus* (Peters, 2017), Bourdieu traça um contraste um tanto radical entre os contextos ordinários de prática social e a circunstância escolástica na qual um pesquisador busca dar inteligibilidade a tais práticas pela construção de modelos analíticos (e.g., cálculo racional, obediência a normas). Tal radicalidade pode ser valiosa tanto em termos substantivos (e.g., na comparação empírica entre cenários marcados por significativa reprodução ou mudança estrutural) quanto em termos analíticos (e.g., como uma formulação ideal-típica de diferentes mundos sociais). No entanto, uma vez mais como sucede com a contraposição entre “cumplicidade ontológica” e “ruptura histerésica”, a formulação polarizada termina por deixar de lado todo um *continuum* de situações intermediárias de ação e experiência que não se encaixam perfeitamente nos extremos antípodas seja da máxima urgência prática (e.g., o garçom trabalhando em um restaurante lotado; a jogada feita em frações de segundo pela atleta), seja da máxima *skholè* (e.g., o intelectual Sartre escrevendo em sua mesa sobre o garçom como um “para-si” cuja “má-fé” o leva comportar-se como se fosse “em-si” (1997, p. 92; 106); a artista que pode dedicar toda uma tarde a exprimir seus estados existenciais na feitura de uma obra visual).

Casos como, digamos, o da babá que reflete sobre sua vida no ônibus a caminho do trabalho, o da pintora que cava duas horas livres para pintar em meio a obrigações domésticas e profissionais ou, ainda, o da professora que faz terapia duas vezes por semana ilustram, todos eles, alternâncias e/ou misturas *menos radicais* entre as condições “urgentes” de vigência do senso prático (e.g., a babá administrando a dinâmica da casa em que brincam três crianças) e a liberdade frente à necessidade provida por uma *skholè* prolongada (e.g., a acadêmica com licença sabática de

alguns meses para escrever um livro). Na medida em que aqueles casos intermediários oportunizam uma reflexão do indivíduo sobre suas questões existenciais, reflexão antes barrada ou reduzida por demandas da vida prática, eles podem ser descritos, *mutatis mutandis*, com a mesma expressão mediante a qual Lahire descreve os sonhos: *elaborações adiadas* ou *a posteriori* de problemas e preocupações que emergiram na experiência prévia.

Obviamente, cada um dos exemplos arrolados se insere, ao contrário dos sonhos, na vida de vigília. Em todos os casos, porém, se apresenta o mecanismo da “elaboração adiada” de problemas existenciais, elaboração que trata, em maior detalhe, de reflexões incipientes que tiveram de ser postergadas devido à intrusão cotidiana de urgências da prática. Pensemos em uma pessoa que recebe a notícia da morte de uma tia momentos antes de ter de realizar um trabalho prático, como uma cirurgia, uma faxina ou uma aula. Pensamentos e sentimentos despertados pela notícia, não encontrando uma elaboração mais longa na vigília, podem ser “retomados” posteriormente pela psique em um sonho no qual aquela tia aparece. No entanto, tal retomada também pode acontecer em anotações de um diário, reflexões terapêuticas ou um exercício artístico – condições de “elaboração adiada” por alguma dose, mesmo que microscópica, de *skholè* (se pudermos usar a expressão em sentido lato). Para além da distinção entre sono e vigília como critério que obviamente diferencia o sonho das demais formas de “elaboração adiada” de questões existenciais, as ilustrações também encarnam *graus variáveis de controle consciente* da psique sobre sua expressão simbólica, os quais vão do inteiramente involuntário (o sonho), passam por complexas misturas dialéticas entre liberdades e controles expressivos (e.g., a artista produzindo uma tela) e chegam a expressões nas quais o controle reflexivo é mais rígido (e.g., uma nota de pesar redigida por um escritório funerário).

Entre os polos extremos da máxima urgência da prática e da máxima condição escolástica, pode-se reconhecer, pois, um *continuum* de patamares intermediários de alternância e combinação de aspectos de tais condições. No mais, para além dos esquemas longamente interiorizados no inconsciente disposicional, as

elaborações expressivas que o agente faz de suas questões existenciais em momentos de *skholè* (*latissimo sensu*) dão testemunho de outra modalidade de influência do passado sobre o presente: associações mnemônicas e reverberações afetivas que haviam apenas começado a germinar na vigília (e.g., uma lembrança carinhosa de convivência infantil com a tia falecida), mesmo quando interrompidas por demandas e estímulos da vida prática (e.g., trabalho a fazer, contas a pagar), ficam como que “à espera” da oportunidade de uma retomada elaborativa (e.g., uma conversa com outros familiares, a escrita memorial ou um sonho com a figura da tia).

4 O retorno do (Bourdieu) recalcado

O uso lahiriano explícito das teses de Bourdieu em seu livro não se atrela tanto ao tema da “urgência da prática”, correlato à questão do quão elaborada pode ser a comunicação do indivíduo consigo mesmo em diferentes situações experienciais, mas se dirige principalmente aos graus em que diferentes condições sociais exigem dos indivíduos uma maior ou menor *censura* voluntária sobre seus modos de expressão. Em suas críticas à insuficiência de modelos estruturalistas da linguagem, Bourdieu sempre enfatizou que os significados da “fala” não são meras execuções de possibilidades inscritas na “língua” como sistema, mas dependem constitutivamente das circunstâncias sociais de uso da linguagem, as quais vão do *status* hierárquico relativo dos falantes (e.g., a comunicação entre um chefe e seu subordinado no trabalho) aos interesses estratégicos que animam uma troca linguística (e.g., ordenar, persuadir, intimidar, manipular, despertar compaixão etc.). Tirado da análise bourdieusiana de campos de produção simbólica, o modelo segundo o qual os interesses expressivos de um agente são mais ou menos transfigurados em função das censuras intrínsecas aos seus domínios sociais de expressão se mostra aplicável, segundo Lahire, ao *continuum* no qual o sonho é situável juntamente com outras expressões humanas.

Sem entrar em detalhe quanto às críticas que Lahire dirige ao teorema freudiano da censura como chave da elaboração onírica,

cabe aqui lembrar apenas sua tese de que o sonho consiste no ponto extremo de *afrouxamento* das censuras – tanto morais quanto “formais” ou de estilo – que a psique exerce sobre sua própria expressividade. No referido contínuo de manifestações expressivas, o outro polo abarca contextos que demandam do indivíduo um alto grau de censura e controle voluntário sobre seus modos de expressão – como, digamos, um depoimento a um policial ou uma redação de vestibular. Próximos ao polo onírico estão, por seu turno, contextos sociais de comunicação que permitem ao indivíduo uma maior liberdade frente àqueles controles morais e expressivos, como conversas entre pessoas íntimas ou o diálogo mental consigo mesmo.

Se o acento sobre circunstâncias “microescolásticas”, por assim dizer, representa um refinamento em relação à sociologia bourdieusiana, não há dúvida de que as preocupações centrais dessa sociologia podem ser reintroduzidas nessa pintura analítica. Para começar, Bourdieu nunca se cansou de sustentar que a *skholè* é um privilégio, uma distância frente à urgência da prática que deriva, pelo menos em ampla medida, de uma libertação ante necessidades vividas pelos não privilegiados. Contudo que sigamos afastados de uma perspectiva demasiado dicotômica sobre essas diferentes condições existenciais, reconhecendo a existência de estágios intermediários, podemos encontrar distribuições desiguais de oportunidades e limites, privilégios e restrições, não apenas nos extremos da urgência e da *skholè*, mas em cada ponto do *continuum* entre eles.

O próprio tempo disponível para o sono e, por conseguinte, para a elaboração onírica é profundamente afetado por desigualdades de classe, por exemplo. É uma assimetria de classe que torna possível que uma executiva possa continuar dormindo no período de duas horas no qual sua empregada doméstica já está acordada, no(s) ônibus, a caminho de sua casa. Para seguir com a ilustração, mesmo que o ambiente físico de um ônibus dê à trabalhadora doméstica a chance de uma autocomunicação sobre suas preocupações, as condições efetivas de tal exercício impõem uma série de limites à sua elaboração, os quais vão dos constrangimentos temporais até a maior exposição a ocasionais perturbações

ambientes. Tais limites são bem menores em cenários mais privilegiados de autoexpressividade – por exemplo, a juíza que pode dedicar um fim de semana à pintura na sua casa de praia ou o professor que pode falar pausadamente no conforto material e acústico do consultório psicanalítico.

Bourdiesianíssimo seria também apontar para a distribuição desigual do *capital cultural* utilizado nesses exercícios de elaboração expressiva dos próprios problemas e preocupações existenciais. Por exemplo, para além dos mecanismos envolvidos na fabricação onírica propriamente dita, diferentes agentes lançam mão de diferentes repertórios interpretativos, desigualmente distribuídos no mundo social, para dar inteligibilidade aos seus sonhos. A própria ideia de que os sonhos podem ser interpretados como mensagens significativas, em vez de vivências a serem desconsideradas e eventualmente esquecidas para todos os propósitos práticos, pode ser absorvida e sustentada somente por fatias particulares da população – por exemplo, setores da classe média alta com acesso material e educacional à psicanálise como prática clínica e teoria. Na linha do que a sociologia de inspiração fenomenológica chama de “realidades múltiplas” ou “províncias finitas de significado” (Schütz, 1962), os diferentes esquemas de interpretação socialmente distribuídos não se aplicam somente aos sonhos, mas a outras vivências interiores que o indivíduo procura tornar inteligíveis: o impulso para utilizar uma droga, digamos, pode ser entendido como tentação demoníaca pelo fiel pobre de uma igreja neopentecostal ou como manifestação de um anseio inconsciente por amor parental para um psicanalisando de classe média alta.

5 Sonho como reflexividade

Embora Lahire não o diga, o argumento aqui desenvolvido nos leva a uma tese à primeira vista bastante estranha: o sonho é uma modalidade particular de *reflexividade*, uma forma de “conversa” simbólica do indivíduo consigo mesmo sobre seus problemas e preocupações existenciais. Caracterizar o sonho como um modo de reflexividade, uma comunicação interna consciente (*qua* experiência), não significa nem negar o caráter inconsciente dos seus

mecanismos de produção nem tomar como irrelevantes suas diferenças em relação a outras formas de pensamento reflexivo. Como vimos acima, o grau de controle voluntário que a psique exerce sobre a própria reflexividade varia ao longo de um amplo *continuum* em que o sonho, por óbvio, se encontra no outro extremo em relação a modos hipercontrolados de autocomunicação reflexiva, como a auto-objetivação científica à maneira bourdieusiana. Colocá-los no mesmo contínuo, ainda que em extremos opostos, pode até soar ainda como uma manobra escandalosa frente ao racionalismo de Bourdieu, mas esta sensação de escândalo deve ser mitigada, creio eu, a partir de certas distinções finas.

Começando pelo sonho, é com Lahire que aprendemos o que há de errado na ideia de que a consciência seria um estado exclusivo à vigília. Afinal, o sonho como tal é uma *experiência vivida* pela consciência, mesmo que a emergência e o transcurso dessa experiência sejam produzidos por *processos inconscientes*. A rigor, um estado de “inconsciência” só é atribuível aos momentos do sono sem sonhos, já que a aparição dos últimos significa *ipso facto* o brotar de experiências conscientes de cunho sensorial (e.g., imagens, sons, cheiros), representacional (e.g., conversas), afetivo (e.g., raiva, tristeza, medo, alegria) e assim por diante. Isto dito, Lahire não se engana quanto à extensão do que permanece, sim, inconsciente por trás dessa experiência:

O fato de que o sonhador está consciente não significa que ele saiba que está no processo de sonhar ou que o sonho seja intencionalmente produzido,...que as motivações ou os determinantes por trás do sonho sejam conhecidos pelo sonhador, que seus cenários sejam controlados, que os processos que governam sua produção sejam conscientes ou que, ao acordar, o sonhador saiba exatamente o que seu sonho significa. O sonhador não está, de modo algum, consciente do processo inteiro e dos vários mecanismos que o levam a sonhar um sonho particular, mas ele, não obstante, está totalmente consciente do sonho e o experimenta até mesmo como se estivesse acordado (Lahire, 2020, p. 258).

Em conformidade com seu propósito de lançar luz sobre o sonho por uma teoria da psique humana socializada e vice-versa, Lahire não perde tempo em sublinhar que as experiências da consciência *na vigília* são, elas próprias, moldadas por fatores inconscientes. Ações como organizar minha mesa de trabalho, mandar um áudio para um amigo ou me levantar para beber um copo d'água na cozinha, por exemplo, diferem dos meus sonhos em função do grau de controle intencional que minha consciência exerce sobre elas. Ainda assim, posso permanecer inconsciente quanto aos motores inconscientes dessas ações que, *em seu curso*, são certamente mais controladas do que os meus sonhos (os quais somente “acontecem” comigo ou “sonham” em mim): sinto um impulso intenso para arrumar minha mesa sem saber das causas dessa intensidade; minha consciência de estar com sede convive com minha ignorância dos tantos processos fisiológicos pelos quais tal sede é despertada; e assim por diante.

6 “Cinema interno”, “discurso interno” e reflexividade: um excurso pragmatista

O alto grau em que a percepção de estímulos exteriores é neutralizada durante o sono leva a psique a voltar sua atenção a si própria, i.e., ao que quer que “se agite” em seu interior. Mesmo como uma “comunicação de si a si” possibilitada pela ausência de demandas interacionais, o sonho não representa a ausência do mundo social como tal nessa comunicação, já que as imagens e representações que nele emergem são *reverberações de experiências vividas pelo indivíduo em sua trajetória biográfica, tanto distante quanto recente*. A modalidade de comunicação interna ou reflexividade representada pelo sonho pode ser compreendida, assim, em comparação com outros cenários comunicativos. Quando A se comunica com B, o grau em que certas informações podem ser mantidas implícitas ou, ao contrário, necessitam de explicitação depende do montante de conhecimento prévio ou intimidade entre ambos. Se o volume de implicitude é diretamente proporcional ao nível de intimidade entre emissor e receptor, a autocomunicação onírica amplia aquele volume ao máximo, para além até mesmo

de relações intersubjetivas entre pessoas íntimas, como amigos, parentes e cônjuges.

Há tempos atento às vertentes da psicologia com sensibilidade sócio-histórica e cultural, Lahire recorre ao que o psicólogo russo Lev Vygotsky chamou de “discurso interior” (1986) para lançar luz sobre a linguagem onírica. Embora de modo menos intenso do que o sonho, as conversas interiores da mente consigo mesma também podem se permitir, em função da identidade entre emissor e receptor, um modo de expressão telegráfico, elíptico e implícito. Por exemplo, diferentemente da situação em que informo a outra(s) pessoa(s) que “eu estou com sede”, dou-me conta dessa sensação simplesmente pensando (i.e., “dizendo” em minha própria mente) “sede”. Analogamente, ao lembrar de um sujeito que considero excepcionalmente desonesto, posso simplesmente pensar “Fulano canalha!” em minha cabeça, dispensando não apenas a sentença completa “considero Fulano um canalha” como a exposição dos motivos de tal avaliação, exposição que eu talvez tivesse de fazer caso quisesse comunicá-la a outras pessoas.

Noções como “discurso” ou “conversa” interior são úteis e até indispensáveis na análise do sonho, assim como na comparação do sonho com outras modalidades de reflexividade ou autocomunicação, desde que não levem, no entanto, à superestimação da sua dimensão verbal ou discursiva em detrimento dos seus componentes visuais. Autores pragmatistas como Dewey e Mead, ao mapearem tanto o “ensaio imaginativo” quanto a “conversa interna” como aspectos da reflexividade humana, já reconheciam o grau em que a própria deliberação da vigília é imagética e carregada de afetos, não “uma deliberação matemática e impessoal” (Dewey, 1996: 135). Para retornar ao exemplo prévio, um dos motivos pelos quais o conteúdo verbal de meu discurso interno pode ser comprimido na fórmula “Fulano canalha” é o fato de que essa expressão acompanha, na minha mente, a visualização afetivamente carregada da cara de Fulano ou até mesmo de uma situação em que ele se comportou como canalha. Nesse sentido, com vistas a salientar o papel-chave da visualidade na autocomunicação onírica, Lahire sugere, em dado momento, o símile do “cinema interno” como mais afim à experiência do sonho, desde

que não esqueçamos de que o sonhador não é apenas espectador, mas um *ator* no filme por ele sonhado.

A comparação da reflexividade onírica com suas outras modalidades durante a vigília pode se beneficiar de um complemento *pragmatista* neste ponto. Concebendo a “vida mental como um processo orgânico unitário”, não como “um teatro para a exibição de faculdades independentes autônomas” (1884: 280), Dewey identificou no ensaio imaginativo de futuros possíveis não apenas um expediente “cinematográfico” (e.g., imagino a cena com os efeitos do que pode acontecer caso eu discorde publicamente do meu chefe na reunião do trabalho), mas também uma atividade de “comentário” (1996: 135) às consequências imaginadas a partir de diferentes rumos de ação (e.g., “ele vai reagir mal”, digo mentalmente para mim mesmo). A visualização imaginativa e imbuída de afetos de desenlaces possíveis pode se fazer acompanhar e interpenetrar, assim, de uma “conversação interna” que faz uso da linguagem verbal – uma possibilidade reconhecida tanto por Dewey quanto pelo Mead de *Mente, self e sociedade* (2018).

Os graus em que o “discurso interior” de cunho verbal e o “cinema interior” de cunho imagético predominam um sobre o outro permanecem variáveis a depender dos contextos de reflexividade. O indivíduo que delibera consigo mesmo sobre as respostas adequadas às questões de uma prova de português mobiliza uma dose bem maior de discurso verbal interno do que de “cinema interno”, ainda que variações também se imiscuem nesse caso – por exemplo, conforme emergjam ansiedades quanto à possibilidade de um desempenho ruim, a mente do estudante pode ser tomada pelo “cinema interno” da cena em que seus pais mostram seu desapontamento com sua nota baixa. Outros casos podem mostrar entrelaces e alternâncias ainda mais próximos. Quando um sujeito tímido se aproxima de um estranho para pedir informações, ele pode perguntar a si mesmo, já sentindo os índices físico-emocionais de sua ansiedade atados à pergunta: “será que o cara vai ser grosseiro ou achar minha pergunta estúpida?”. A interrogação linguística interna pode se associar então, de imediato ou logo depois, a uma cena imaginada na qual o mesmo sujeito é fulminado com um olhar de raiva ou desprezo do estranho. E assim por diante...

Tais ilustrações de *insights* pragmatistas quanto à interpenetração de ensaio imaginativo e conversação interna atuam, afinal, *em favor* da tese lahiriana de que a diferença entre o sonho e outras modalidades de (auto)comunicação humana não é de natureza, mas de grau. Mas o complemento pragmatista ao disposicionalismo de Bourdieu e Lahire merece, ainda, um adendo fenomenológico.

7 Urgência da prática e senso de realidade: um adendo fenomenológico

O propósito de síntese teórica e diálogo interdisciplinar que guia a sociologia dos sonhos de Lahire não o impede de dispensar, com injustificável peremptoriedade, potenciais contribuições à sua empreitada, como aquelas de Roger Bastide e Alfred Schütz, ambos brutalmente descartados em um punhado de sentenças (Lahire, 2020, p. 44-45; 82). Segundo a crítica lahiriana, a abordagem schutziana à experiência onírica teria se reduzido a redescrever, com o vocabulário fenomenológico, achados oriundos de outros pesquisadores do sonho. Tendo escrito um artigo francoprovinciano sobre a noção de “construção social” nas ciências sociais que sequer citava o clássico livro neofenomenológico de Peter Berger e Thomas Luckmann (1985) em que a expressão aparece, Lahire (2005, cap. 4) também perdeu uma valiosa oportunidade de acompanhar o quão longe esses dois autores, Berger em particular (1997; 2003), levaram a distinção entre a experiência onírica, de um lado, e a “realidade suprema” da vida cotidiana, de outro.

Um dos motivos pelos quais os sonhos podem perturbar a experiência do que é *real* entre os seres humanos deriva do fato de que, na grande maioria das vezes, o sonhador vivencia o sonho *como* uma experiência real, a despeito do que ele possui de “fantástico” ou absurdo” segundo os parâmetros da realidade suprema da vida cotidiana (.e.g., um parente morto há anos e uma celebridade da televisão estão ambos sentados à mesa no jantar com minha família, como se esta ocorrência fosse das mais naturais) . É somente *após o despertar* para a consciência de vigília que a vivência onírica é retrospectivamente percebida como “irreal”, pelo menos

segundo as cosmologias dominantes na sociedade moderna. Inserindo seu retrato do sonho como uma das “realidades múltiplas” ou “províncias finitas de significado” que margeiam a “realidade suprema” da vida cotidiana, a sociologia bergeriana (Berger; Luckmann, 1985) mostrou que a distinção vivencial entre a “falsa realidade” do sonho, de um lado, e “realidade real” da vigília, de outro, somente *começa* com o despertar. Tal distinção é decisivamente *reforçada pelas consequências psicológicas cumulativas da convivência cotidiana com outros indivíduos* no mundo social.

Através de conceitos como “estruturas de plausibilidade” e “construção social da realidade”, cujas implicações (diga-se de passagem) *não são* as de um relativismo pós-moderno, Berger e Luckmann mostraram que mesmo as experiências mais básicas do mundo como dotado de uma realidade impositiva e autoevidente dependem de *reforços coletivos*. Aplicada ao sonho, essa lição revela que a experiência de uma cisão entre sonho e realidade não deriva simplesmente da alternância biopsíquica entre o dormir e o acordar, mas é profundamente moldada pelo contraste experiencial entre a mente continuamente deixada a si própria, de um lado, e uma mente continuamente exposta e influenciada pelas demandas cognitivas e práticas do mundo social, de outro. Em uma leitura que, sem recorrer a malabarismos interpretativos, recupere o veio fenomenológico do pensamento bourdieusiano às expensas do seu veio estruturalista, os *insights* bergerianos são conceitualmente traduzíveis na praxiologia de Bourdieu. A “urgência da prática” que caracteriza vastas porções da vida social cotidiana não opera apenas como um impedimento, ao menos provisório, a longas e detalhadas deliberações reflexivas. A “cumplicidade ontológica” entre estruturas sociais e estruturas mentais, longe de constituir um dado estático, é uma *realidade processual*, na qual a *experiência de dado cenário social como um horizonte familiar e autoevidente é cotidianamente reforçada através de um sem-número de experiências práticas*.

Bourdieu criticou frequentemente abordagens fenomenológicas por se circunscreverem à descrição daquela experiência de familiaridade e autoevidência, não tratando das suas condições sociogenéticas de possibilidade. Sendo apenas parcialmente

aplicável a Schütz, como revela seu texto clássico sobre o estrangeiro (1944), a crítica é ainda mais impertinente se tomada em relação a Berger e Luckmann, os quais constroem uma síntese da sociologia clássica voltada precisamente à explicação da “atitude natural”. Seja como for, a intensificação do veio fenomenológico na praxiologia de Bourdieu torna possível acomodar à sua abordagem um achado ao qual Lahire, a despeito de sua negligência das contribuições dos autores de *A construção social da realidade*, chega por conta própria. Assim como nosso senso das propriedades mais básicas do real, mesmo no caso daquelas experimentadas como evidências óbvias de nossos sentidos, dependem de reforços cotidianos coletivos, o mesmo vale para os graus em que o pensamento humano é capaz de apreender, tanto no plano explícito quanto no tácito, coerências lógicas, encadeamentos narrativos, estruturas inteligíveis e *tutti quanti*.

A dependência que nossa imagem da realidade possui de seus reforços cotidianos do mundo social é mais facilmente vista ao contrário, nos casos em que o enfraquecimento dos vínculos sociais perturba o próprio senso de realidade do indivíduo (e.g., em cenários de psicose [Laing, 1974; Peters, 2017, 2020]). De modo análogo, a experiência de uma fronteira nítida entre o domínio dos sonhos e o domínio do verdadeiramente “real” também depende de uma exposição contínua do indivíduo a um mundo social compartilhado com outros em uma construção simbólica também partilhada da “realidade”. Sem essa pressão constante oriunda das urgências da prática em cenários de convivência social, é de se supor que aquela fronteira tornar-se-ia cada vez menos nítida. Nessa circunstância, não é somente a distinção ontológica entre a irrealidade dos sonhos e a realidade do mundo encontrado na vigília que seria perturbada; *os próprios modos de operação do pensamento cotidiano, agora também exclusivamente abandonados a uma “comunicação de si a si”, se aproximariam daqueles do pensamento onírico.*

O ponto é ilustrado por Lahire com exemplos empíricos retirados não de sua pesquisa, mas de um texto literário que possui, ao ver dele (e meu), plausibilidade sociopsicológica. Trata-se do romance de Michel Tournier intitulado *Sexta-feira ou os limbos do pacífico* (2014), obra em que o escritor francês retoma

criativamente o personagem Robinson Crusóe de Daniel Defoe. O caráter subversivo dessa retomada consiste no fato de que Tournier utiliza a experiência de Robinson Crusóe em uma ilha deserta não para afirmar uma autonomia completa do indivíduo em relação a qualquer sociedade, ilusão a que Marx dera o nome sintomático de “robinsonada” em suas críticas à economia política, mas, ao contrário, para explorar o quanto aspectos básicos da vida mental dos seres humanos se ancoram em alicerces sociais. “A solidão”, reza o monólogo do personagem,...

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

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

Em *Speranza* [nome que o protagonista dá à ilha onde se encontra só], há só um ponto de vista, o meu...Esse despojamento não se fez em um dia. A princípio, por um automatismo inconsciente, eu projetava possíveis observadores – parâmetros – no alto das colinas,

atrás de tal rochedo ou nos ramos de certa árvore. (...) Assim faz todo homem normal numa situação normal. *Só tomei consciência desta função, como de muitas outras, à medida que ela se degradava em mim. Hoje, é coisa feita.*

(...) A minha solidão não ataca apenas a inteligibilidade das coisas: vai também minando os próprios alicerces delas. *Cada vez mais, assaltam-me dúvidas quanto à veracidade testemunhal dos meus sentidos. Sei agora que a esta terra, sobre a qual os meus pés se apoiam, seria necessário, para não vacilar, que outros além de mim a pisassem. Contra a ilusão de ótica, a miragem, a alucinação, o sonho desperto, o fantasma, o delírio, a perturbação auditiva... a mais segura muralha é o nosso irmão, vizinho, amigo ou inimigo, alguém, em suma, ó deuses, alguém!* (2014, p. 54-56; grifos meus).

Um artigo inteiro poderia ser devotado a uma fenomenologia sociologicamente informada dessas passagens, como indicam os grifos aduzidos por mim à citação. O grau em que o diálogo mental interno é uma transposição, via ensaio prospectivo ou rememoração, de diálogos externos cotidianamente mantidos é evidenciado “ao contrário”, por assim dizer, na experiência de um indivíduo que, não mais sustentando conversas com outros em seu cotidiano, “cansa-se do solilóquio”. Tornada desnecessária na experiência rotineira do sujeito ilhado, a “capacidade de falar” vai sendo corroída por tabela, devido à falta de prática, na sua própria vida mental interna – possivelmente com os instrumentos verbais sendo tornados progressivamente menos importantes em relação à visualidade. Ademais, o próprio monitoramento reflexivo da própria conduta, diariamente reforçado pela circunstância de ter de agir sendo observado por outros, também vai se enfraquecendo quando a função do observador, deixando de existir externamente, vai se dissolvendo também no mundo interno. E assim por diante...

8 Reflexividade e autorrevelação

A explicação lahiriana dos sonhos combate não só concepções monocausais, mas também “monofuncionais” dos sonhos. Nem todos os sonhos humanos consistem na realização fantasiosa de desejos. Quando o são, nem todos os desejos expressos em sonhos são de natureza sexual. Como criaturas desejantes plurais, cujas aspirações vão da ascensão profissional ao enriquecimento, da conquista de poder político à iluminação espiritual, os seres humanos exprimem a pluralidade dos seus desejos também nos seus sonhos. De todo modo, a crítica ao reducionismo sexual de Freud por Lahire se estende à própria ideia de que todo sonho seria manifestação de algum desejo ou ainda teria, em última instância, uma e só uma função fundamental – como, no caso da teoria freudiana, o papel de “proteger” o sonhador de perturbações ao seu sono pelo disfarce dos desejos reprimidos que nele se realizam.

Ao defender uma espécie de “plurifuncionalismo onírico”, Lahire se dissocia de uma ambição que não foi somente de Freud, mas é bastante comum nas diferentes abordagens ao sonho em áreas como a neurociência e a psicologia evolucionária, a saber, a descoberta *da função* do sonho (no singular). Mesmo notando o que existe de desencantador na sua tese alternativa, Lahire sustenta que o sonho, nascido como a continuação da expressividade simbólica da psique humana mesmo durante o sono (expressividade cujas peculiaridades remetem às suas condições peculiares de operação), pode desempenhar múltiplas funções expressivas: do extravasamento da raiva à antecipação temerosa de desafios, da rememoração de uma vivência traumática à formulação de algum problema que preocupa o sonhador na sua vida cotidiana.

Ao questionar o teorema freudiano da censura onírica, Lahire não tenciona rejeitar a possibilidade de que sonhos sejam vividos como enigmáticos pelos próprios sonhadores, como se o afrouxamento das censuras na autocomunicação onírica significasse *ipso facto* transparência de sua “mensagem”. Trata-se, sim, de acentuar que a sensação de enigma gerada pelo sonho na consciência desperta deriva justamente daquele afrouxamento, o qual engendra um modo de expressão cuja inteligibilidade não é imediata para outros contextos de pensamento, como o do mesmo indivíduo

quando se interroga, durante a vigília, a respeito do que sonhou na noite anterior. Para dar apenas um exemplo: quando um personagem de desenho animado aparece no sonho como corporificação imagética do caos, da grosseria ou de outro conceito abstrato, a reflexão de vigília do indivíduo sobre seu sonho, menos acostumada a substituir abstrações discursivas por imagens representativas, pode atentar menos para essa estratégia onírica de significação (i.e., a visualização metafórica e dramática de certos conteúdos ideativos e emocionais) do que para o que há de absurdo na mistura que o sonho promove entre pessoas da vida real e uma criatura irreal de animação.

Acreditando como Freud, embora em bases diferentes, que os sonhos constituem, sim, mensagens cientificamente decifráveis, não conteúdos aleatórios e sem-sentido, Lahire também não abandona a tese de que eles possam transmitir informações relevantes aos próprios sonhadores (o que não significa, claro, que eles sempre o façam). Na medida em que conteúdos psicológicos ativados na experiência de vigília possam encontrar, na “distância da prática” propiciada pelo sonho, a chance de uma elaboração mais nítida e detalhada, a experiência onírica pode ser instrutiva e reveladora para o próprio sonhador. Por exemplo, assim como uma pessoa pode “descobrir”, ao elaborar as próprias vivências para um/a terapeuta, que está bem mais magoada com um comentário depreciativo de um amigo do que havia se dado conta antes, já que o “processamento” emocional daquele comentário havia sido obstado por um sem-número de compromissos cotidianos, experiências similares de autorrevelação podem ser vividas em sonhos.

Bem entendido, a similaridade de mecanismos em jogo no sonho e na terapia, como a possibilidade de elaboração expressiva de conteúdos anteriormente despertados de modo incipiente, coexiste com diferenças importantes nas “linguagens” que predominam nas respectivas situações expressivas. Diferentemente do discurso terapêutico no qual o retorno reflexivo à situação vivida permite uma escavação mais lenta de suas ressonâncias emocionais, um sonho poderia transmitir a mesma revelação (i.e., a intensidade antes não percebida da mágoa sentida em função do comentário derogatório do amigo) com diferentes meios expressivos, como

a primazia da visualidade e o recurso ao exagero como um modo de exprimir uma ideia tão direta e intensamente quanto possível – por exemplo, em um sonho no qual o amigo aparece com fisionomia de crueldade e agredindo fisicamente o indivíduo, em uma simbolização que torna inequívoco o sentimento de “ferida” pela *dramatização*.

9 Conclusão

O exemplo das semelhanças e dessemelhanças entre o sonho e a terapia é somente um entre outros de um *programa de pesquisa sobre modos de reflexividade* capaz, agora, de incluir os sonhos no seu escopo. Ademais, sem que seja preciso abandonar o compromisso com a racionalidade científica, mistificando o sonho como fonte invariável ou superior de autorrevelação, as considerações lahirianas, relidas à luz de suas ancoragens disposicionalistas na sociologia de Bourdieu, reabrem uma via de consideração – agora sociológica – dos ensinamentos que a psique do/a sonhador/a guarda para ele/a próprio/a.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. **O sonho, o transe e a loucura**. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

BERADT, Charlotte. **Sonhos no Terceiro Reich**. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

BERGER, Peter. **Redeeming laughter**: the comic dimension of human experience. New York/Berlin: Walter de Gruyter, 1997.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 2003.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BHASKAR, Roy. **The possibility of naturalism**. London: Routledge, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. **An invitation to reflexive sociology**. Chicago: Chicago University Press, 1992.

CRICK, Francis; MITCHISON, Graeme. The function of brain sleep. **Nature**, v. 304, p. 111-114, 1983.

DEWEY, John. The new psychology. **Andover review**, v. 2, p. 278-289, 1884.

DEWEY, John. **A theory of the moral life**. New York: Irvington Publishers, 1996.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

HALBWACHS, Maurice. **Os quadros sociais da memória**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LAHIRE, Bernard. **O homem plural**. Petrópolis: Vozes, 2002.

LAHIRE, Bernard. **Retratos sociológicos**: disposições e variações individuais. Porto Alegre: ArtMed, 2004.

LAHIRE, Bernard. **L'esprit sociologique**. Paris: La Découverte, 2005.

LAHIRE, Bernard. **A cultura dos indivíduos**. Porto Alegre: ArtMed, 2006.

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

LAHIRE, Bernard. **L'interprétation sociologique des rêves**. Paris: La Découverte, 2018.

LAHIRE, Bernard. **The sociological interpretation of dreams**. Cambridge: Polity, 2020.

LAING, R. **The divided self**: an existential study in sanity and madness. Harmondsworth: Penguin, 1974.

MARTINS, José de Souza. **(Des)figurações**: a vida cotidiana no imaginário onírico da metrópole. São Paulo: Hucitec, 1996.

MEAD, George Herbert. **Mente, self e sociedade**: edição definitiva. Petrópolis: Vozes, 2018.

MOUZELIS, Nicos. **Sociological theory**: what went wrong? London/New York: Routledge, 1995.

PETERS, Gabriel. O social entre o céu e o inferno: a antropologia filosófica de Pierre Bourdieu. **Tempo Social**, v. 24, n. 1, p. 229-261, 2012.

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

PETERS, Gabriel. **A ordem social como problema psíquico**: do existencialismo sociológico à epistemologia insana. São Paulo: AnnaBlume, 2017.

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

PETERS, Gabriel. Hábito, *habitus* e reflexividade: um diálogo experimental entre praxiologia e pragmatismo. **Sociedade & Estado**, no prelo.

SARTRE, J. P. **O ser e o nada**. Petrópolis: Vozes, 1997.

SCHÜTZ, Alfred. **Collected papers I**: the problem of social reality. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.

VANDENBERGHE, Frédéric. A sociologia na escala individual: Margaret Archer e Bernard Lahire. In: VANDENBERGHE, Frédéric; VÉRAN, Jean-François (Orgs.). **Além do habitus**: teoria social pós-bourdieuiana. Rio de Janeiro: 7Letras, p. 95-126, 2016.