

# “O real é relacional”: uma análise epistemológica do estruturalismo gerativo de Pierre Bourdieu<sup>1</sup>

Frédéric Vandenberghe

Tradução de Gabriel Peters

*Por meio de conceitos e símbolos, buscamos fazer com que uma ordem temporal de palavras corresponda a uma ordem relacional de coisas.*

S.Langer – *Philosophy in a new key*

“Entidades do mundo - relacionai-vos!” (Emirbayer, 1997: 312). Este poderia ser o lema de uma sociologia relacional<sup>2</sup>. Bourdieu optou por um outro, que contém uma irônica referência a Hegel, ao invés de Marx. Em *Meditações Pascalianas*, uma meditação sociológica sobre as filosofias do nosso tempo, de Searle a Habermas e Rawls, Bourdieu descreveu a si mesmo como um *pascalien* (Bourdieu, 1997a: 9). No entanto, acredito que, na medida em que seu “estruturalismo gerativo”<sup>3</sup> (Harker, Mahar e Wilkes 1990: 3) pode ser mais bem compreendido como uma tentativa de transpor sistematicamente a concepção relacional das ciências naturais

---

<sup>1</sup> Publicação original: VANDENBERGHE, Frédéric. (1999), “The real is relational: an epistemological analysis of Pierre Bourdieu’s generative structuralism”. *Sociological Theory*. 17, 1, pp.32-67. Reimpresso em: ROBBINS, D. (Ed.). *Pierre Bourdieu*. Vol. II, PP.381-427. Londres, Sage. Gostaria de agradecer a Craig Calhoun, Lóïc Wacquant, Jeffrey Alexander, Saa Méroe, Bridget Fowler, Frank Papon, Peter Wagner, Steve Woollgar, Mike Lynch, Dick Pels, José Maurício Domingues e Gabriel Peters pelos comentários e críticas construtivas. Não fosse por dois pareceristas anônimos de *Sociological Theory*, este texto teria a metade de sua extensão, mas também a metade de sua qualidade.

<sup>2</sup> Na sociologia contemporânea, o estruturalismo, a análise de redes e a teoria dos sistemas são as principais tradições teóricas que enfatizam a primazia das relações sobre e contra categorias e substâncias. Enquanto Bourdieu baseia-se no estruturalismo e Emirbayer na análise de redes, Fuchs (2001) funde a teoria sistêmica de Luhmann e a análise de redes de White em um provocativo ataque ao essencialismo e realismo.

<sup>3</sup> N.T: No original, lê-se “*generative structuralism*”. Embora tal expressão possa ser considerada, grosso modo, como sinônima da noção de “estruturalismo genético”, mais comum na caracterização do quadro teórico-metodológico de análise da vida social formulado por Bourdieu, o conceito de “estruturalismo gerativo” mobilizado por Vandenberghe foi mantido nesta tradução por parecer mais adequado para evocar a dívida que os alicerces epistemológicos da sociologia bourdieusiana possuem em relação ao racionalismo de Bachelard e ao relacionismo de Cassirer, além de já remeter também à ontologia “gerativista” (característica do realismo crítico) por meio da qual o autor analisa criticamente o pensamento de Bourdieu. Em comunicação pessoal, o próprio Vandenberghe confirmou que esta era a sua intenção ao utilizar a expressão.

para o terreno das ciências sociais – uma tentativa que toma a forma de uma síntese original entre a sociologia (Weber, Marx, Durkheim e Mauss [Brubaker, 1985: 747-749], mas também Elias, Mannheim e Goffman), a fenomenologia (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty), a filosofia lingüística (Wittgenstein e Austin) e, por último, mas não menos importante, a epistemologia racionalista neokantiana (Bachelard e Cassirer, mas também Panofsky e Lévi-Strauss) –, poderíamos também, e talvez de modo ainda mais adequado, descrevê-lo como um *bachelardien*<sup>4</sup>. Ainda que a influência de Gaston Bachelard sobre Bourdieu tenha freqüentemente escapado à atenção dos acadêmicos anglo-americanos, os quais não estão bem informados a respeito da tradição francesa de história e filosofia da ciência, podendo ter encontrado os nomes de Bachelard, Koyré, Canguilhem ou Cavailles apenas indiretamente, através de seu interesse em Althusser, Foucault ou Kuhn - cujo famoso livro sobre *A estrutura das revoluções científicas* (Kuhn, [1962] 1970) é diretamente influenciado por Bachelard -, pretendo voltar aos anos formativos do sociólogo francês (final dos anos 60 e início dos 70, quando suas idéias seminais estavam em gestação) para mostrar que a sua teoria social pode ser mais bem entendida como uma tentativa de transpor, de modo sistemático, o “racionalismo aplicado” de Bachelard do reino das ciências naturais para o domínio das ciências humanas<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Bourdieu não é um pensador sincrético, mas sintético e herético. Ele se apóia em Durkheim, Marx, Weber e outros, mas, na medida em que os corrige criticamente, poderíamos descrevê-lo também como um durkheimiano anti-durkheimiano, um weberiano anti-weberiano ou um marxista anti-marxista. Poderíamos até dizer que ele pensa com Althusser contra Althusser e contra Habermas com Habermas, mas não – e essa é provavelmente a única exceção – que ele pensa com Bachelard contra Bachelard.

<sup>5</sup> Até recentemente, a maior parte dos comentadores havia negligenciado a importante influência da tradição francesa de história e filosofia da ciência em geral, bem como de Bachelard em particular. Wacquant notou-a (1996b: 152) e, enquanto isso, Swartz (1997: 31 – 36) e Pinto (1998: 22-24) corrigiram a falta. Em *Culture and Power*, Swartz introduz sua análise da influência de Bachelard sobre Bourdieu notando que “muitas das preocupações teóricas centrais de Bourdieu permanecem, de certo modo, obscuras para boa parte das sociologias britânica e americana a não ser que sejam entendidas à luz dessa tradição filosófica” (ibid: 31). Antes de Swartz e Wacquant, Raynaud também notou tal influência, mas infelizmente desembocou na caracterização reduzida da sociologia de Bourdieu como a “modalidade distinta do materialismo vulgar” (Raynaud, 1980: 93). Alexander (1995), por sua vez, também assumiu essa caracterização parcial, mas sem notar a veia bachelardiana no pensamento de Bourdieu. De outro modo, estou certo, ele não teria atacado Bourdieu por ignorar a filosofia pós-positivista da ciência. Deixando-se de lado a forma altamente polêmica e algumas de suas desconfiças, as quais são devidas ao seu conhecimento superficial das complicações filosóficas e políticas do campo francês de produção cultural (para uma crítica extremamente violenta de Alexander, ver Wacquant, 1996c), a metacrítica que Alexander dirige a Bourdieu pode ser justificada. Dito isto, quero adicionar que, ainda que a sua leitura “sintomática” seja uma dentre as possíveis, não é certamente aquela que eu favoreceria – embora eu tenha apresentado uma metacrítica da teoria crítica de Adorno baseada em uma leitura habermasiana de *Theoretical Logic in Sociology*, de Alexander (Alexander, 1982 – 1983), metacrítica que, assim, é algo semelhante à sua crítica de Bourdieu (Vandenberghe, 1998: 55-103). Mas Bourdieu não é Adorno. Se Adorno (sem suas nuances teológicas) pode ser lido como um Bourdieu hiper-determinista, ler Bourdieu como se se estivesse lendo *Dialética do Esclarecimento* é um tanto reducionista. Na realidade, leio Bourdieu de modo voluntarista, como contrapartida sociológica e prelúdio à teoria normativa da ação comunicativa de Habermas. Enquanto isso, o nível de ataques a Bourdieu alcançou um histórico fundo do poço com

Entretanto, o foco sobre Bachelard não deve obscurecer o quanto Bourdieu deve às análises proto-estruturalistas do princípio relacional nas ciências modernas (da matemática à física e à lingüística) realizadas por Ernst Cassirer<sup>6</sup>. De fato, o “núcleo duro” (Lakatos) meta-científico e não-falseável do programa progressivo de pesquisa de Bourdieu é formado por uma sofisticada síntese entre o racionalismo de Bachelard e o relacionismo de Cassirer. Juntas, tais perspectivas formam a metateoria do conhecimento sociológico que fundamenta e gera a teoria sociológica dos campos de produção, circulação e consumo de bens culturais. Essa metateoria estruturalista do conhecimento é naturalista, mas não positivista. Assim como representantes contemporâneos do realismo crítico (Harré, Bhaskar, Archer, etc.), Bourdieu advoga uma interpretação não-positivista da epistemologia das ciências naturais, reformulando-a sistematicamente de modo tal que uma ciência social naturalista se torne possível<sup>7</sup>. Apesar de seus ataques nominais a filosofias realistas (empiricistas) e substancialistas (não-relacionais) da ciência, as quais não levam a cabo a ruptura epistemológica com as concepções espontâneas da

---

a publicação de um panfleto raivoso por uma das ex-adeptas de Bourdieu. Em *Le savant et le politique*, perversamente subtítulo *Essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu* [Ensaio sobre o terrorismo sociológico de Pierre Bourdieu], Verdes-Leroux, uma historiadora que já pesquisou o partido comunista e a extrema direita, não mais aponta para as ressonâncias althusserianas no trabalho de Bourdieu, mas traça um paralelo direto entre Bourdieu e Lênin – não o pensador, mas o tático, o homem. Pegando embalo na recente popularidade (ou impopularidade) de Bourdieu como a reencarnação do “intelectual total” sartriano e porta-voz da esquerda radical (“a esquerda da esquerda”), o enorme sucesso comercial de um dos últimos livros de Bourdieu, *La domination masculine* (Bourdieu, 1998b) - um *bestseller* absoluto que alcançou a quinta posição na parada de livros mais vendidos durante o verão -, incitou seus velhos inimigos (Mongin, L.Ferry, Finkielkraut, Debray, Grignon, etc.) a juntarem-se ao burburinho polêmico e a levarem a cabo uma série coordenada de dispersos ataques *ad hominem*. No mesmo espírito, Nathalie Heinich (2007), outra ex-estudante de Bourdieu, traçou recentemente paralelos entre os panfletos de Bourdieu e a propaganda fascista.

<sup>6</sup> Bourdieu, que publicou Cassirer nas coleções que ele dirigiu nas *Éditions de Minuit*, é possivelmente o sociólogo mais influenciado pelo autor neo-kantiano – de dois modos. Em primeiro lugar, a influência da filosofia das formas simbólicas de Cassirer na teoria da violência simbólica é abertamente reconhecida e discutida por Bourdieu no seu principal tratamento desse tema central de seu trabalho (Bourdieu, 1977b: 405-411). Não discutirei essa herança cassireriana aqui, mas concentrarei minha exegese na concepção relacional de conhecimento de Cassirer, mostrando como Bourdieu desenvolve-a em direção a uma grandiosa teoria das propriedades dos campos. Seria também interessante explorar as dívidas de Bourdieu em relação a Panofsky, que foi colega de Cassirer no Instituto Warburg de Hamburgo; infelizmente, essa análise terá de ser postergada para outro momento.

<sup>7</sup> Por “realismo crítico”, uma denominação que emergiu da combinação entre as expressões “realismo transcendental” e “naturalismo crítico”, me refiro a um movimento anti-positivista na filosofia e nas ciências humanas, movimento de origem britânica liderado por Roy Bhaskar e inspirado nos seus livros seminais *A realist theory of science* ([1975] 1978) e *The possibility of naturalism* (1989a). Diferentemente do realismo de Putnam e Van Fraassen, o qual é uma forma de “realismo da verdade”, o realismo crítico é uma versão do “realismo das entidades”. Se o anterior tem como foco a verdade putativa das teorias, o último está preocupado sobretudo com a realidade de entidades, estruturas, mecanismos gerativos e poderes causais. Para uma introdução geral à filosofia de Bhaskar, ver Bhaskar (1989b); para uma boa seleção das leituras essenciais do movimento realista, ver Archer et al. (1998); para uma amostra de estudos realistas em teoria social, ver Benton (1977), Keat e Urry (1982), Outhwaite (1987), Layder (1990), Archer (1995) e Sayer (1992).

realidade<sup>8</sup>, gostaria de mostrar que sua metaciência sociológica representa uma versão racionalista do realismo crítico.

Ainda que eu seja, de modo geral, simpático à abordagem de Bourdieu, gostaria de formular uma crítica positiva do racionalismo e tentar argumentar a favor da necessidade de uma conversão filosófica do racionalismo para o realismo na apropriação da obra deste autor. Uma vez que a base filosófica esteja esclarecida, passarei a uma reconstrução sistemática da concepção relacional que forma o núcleo do estruturalismo gerativo, de modo a investigar em maior detalhe como, na trilha de Bachelard, Bourdieu diz *adieu* a relatos empiricistas da ciência e conquista, constrói e verifica os fatos científicos. Nesse contexto, também exporei o famoso conceito de *habitus* - o qual, ao atualizar as estruturas, relaciona os campos às ações e estabelece a mediação entre ambos - como uma tentativa bachelardiana de transcender antinomias filosóficas, tentando conferir a este conceito uma inflexão voluntarista mais alinhada à intenção política e moral que anima a teoria crítica bourdieusiana. Partindo desta análise metateórica da teoria do conhecimento sociológico, analisarei em seguida a teoria geral dos campos de Bourdieu como uma aplicação do modo relacional de pensamento, apresentando um relato altamente formalizado dos princípios e propriedades gerais dos campos e subcampos. Para ilustrar como a sua teoria dos campos representa uma aplicação sociológica da conjunção entre as metateorias racionalista e relacionista das ciências naturais de Bachelard e Cassirer respectivamente, reconstruirei os primeiros estudos dos campos religioso e científico realizados por Bourdieu, examinando suas ressonâncias weberianas e mannheimianas. Finalmente, concluirei com uma avaliação geral do programa de pesquisa do Centro de Sociologia Européia e uma questão final sobre ética.

## 1. A POSSIBILIDADE DO NATURALISMO

Em que medida a sociedade pode ser estudada da mesma forma que a natureza? Sem exagero, é possível afirmar que a questão acerca da possibilidade do naturalismo nas ciências

---

<sup>8</sup> Nos seus estudos mais antigos, Bourdieu sempre utilizava o termo “realismo” como uma *Kampfwort* para atacar o realismo ingênuo dos empiricistas. Tardiamente, entretanto, o adjetivo “realista” adquiriu conotações mais positivas, que pareciam sugerir um possível conhecimento do movimento realista na filosofia anglo-saxã das ciências naturais e sociais. Ver, por exemplo, *La noblesse d'Etat*, onde Bourdieu descreve sua epistemologia como “inseparavelmente construtivista e realista” (1989: 186), ou *La misère du monde*, sem dúvida o livro que parece mais distante de sua insistência anterior na necessidade de ruptura com as concepções e pré-noções espontâneas do social, livro em que ele fala de uma “construção realista” (1993a: 915-916).

sociais constitui o problema central da filosofia das ciências sociais (Bhaskar, 1989a). Desde a dupla fundação da sociologia por Auguste Comte e Wilhelm Dilthey, a história deste assunto tem sido polarizada em torno de uma disputa entre duas tradições, gerando respostas rivais ao enigma. Uma tradição naturalista, cujos antecedentes filosóficos imediatos estão nos trabalhos de Hume, Comte, Mill, Mach e do Círculo de Viena, defende que as ciências estão (efetiva ou idealmente) unificadas na sua concordância com os princípios positivistas, baseados, em última instância, na noção humiana de lei como a sucessão regular de dois eventos observáveis. Em oposição ao positivismo, uma tradição anti-naturalista, que encontra sua ancestralidade filosófica em Vico, Kant, Hegel, Dilthey, Husserl e Wittgenstein, postulou uma clivagem de método entre as ciências naturais e sociais, fundada em uma diferenciação de seus objetos. Para esta tradição hermenêutica, o domínio de investigação das ciências sociais consiste essencialmente em objetos significativos, sendo seu objetivo a elucidação do significado de tais objetos. O grande erro que une esses dois antagonistas é, como afirma Bourdieu, sua “falsa representação da epistemologia das ciências naturais” (Bourdieu et al. 1973: 18), isto é, a aceitação de um retrato essencialmente positivista das ciências da natureza, ou, pelo menos, de uma ontologia empiricista. De fato, desenvolvimentos recentes na filosofia da ciência, em particular aqueles exemplificados no trabalho de Rom Harré (1970), os quais Roy Bhaskar sistematizou sob o título de “realismo transcendental” ([1975] 1978), demonstraram convincentemente que a ciência efetivamente praticada pelos cientistas e reflexivamente reconstruída pela epistemologia não é conforme ao cânone positivista<sup>9</sup>.

As ciências não pretendem chegar a leis universais por meio da generalização indutiva da sucessão regular de fenômenos observáveis, mas antes inteligir o que está “por trás” ou “além” dos fenômenos revelados pela experiência sensorial, de modo a oferecer-nos conhecimentos das “estruturas numênicas” (Bachelard) ou “mecanismos gerativos” (Harré) que, de algum modo, necessitam esses fenômenos. Nessa perspectiva anti-humiana, as leis não mais se referem à conjunção regular de eventos, mas são analisadas em termos disposicionais, isto é, como poderes causais ou, mais precisamente, tendências de mecanismos gerativos subjacentes. As tendências

---

<sup>9</sup> O realismo crítico é “o último prego no caixão” do positivismo – o que não exclui, é claro, que o falecido possa reaparecer, “como uma farsa”, como diria Marx. A força dos retratos positivistas das ciências naturais pode ser medida pelo fato de que até mesmo uma crítica lúcida do positivismo como a de Habermas toma como corretas as auto-interpretações errôneas de positivistas como Comte, Mach e mesmo Popper (ver Habermas, 1971). A mesma observação é válida para um “anti-filósofo” como Rorty, que adota uma posição ultra-convencionalista, mas sem nunca questionar a visão positivista das ciências naturais. Para uma devastadora crítica de Rorty, ver Bhaskar (1991).

combinadas dessas estruturas “profundas” e mecanismos transfactuais podem gerar eventos passíveis de observação, mas os eventos podem ocorrer independentemente de haver ou não alguém para observá-los, sendo que as tendências das estruturas numênicas permanecem as mesmas mesmo quando se contrapõem umas às outras de modo tal a não produzirem qualquer mudança observável na realidade. No lugar da ontologia da experiência e de eventos atomísticos constantemente conjugados, o realismo transcendental estabelece, assim, uma ontologia de poderes e mecanismos causais não-observáveis. De modo semelhante, no lugar de uma análise de leis como conjunções constantes de eventos, esta perspectiva analisa leis em termos das tendências dos mecanismos subjacentes que geram os eventos, os quais podem ou não ser percebidos. “Tendências podem ser possuídas, mas não exercidas; exercidas, mas não realizadas; realizadas, mas não percebidas (ou detectadas) pelos homens”<sup>10</sup> (Bhaskar [1975] 1978: 184).

De modo a combater o retrato humiano das ciências e superar sua fixação empiricista na percepção e nos dados sensoriais, Bhaskar ([1975] 1978: 56-62) propõe a substituição da “ontologia plana” dos empiricistas por uma visão mais estratificada da realidade, capaz de distinguir entre os domínios sobrepostos do real, do atual e do empírico. Se o domínio do real é composto de mecanismos e estruturas gerativas transfactuais que normalmente escapam à observação direta, os domínios do atual e do empírico abarcam, respectivamente, padrões de eventos que são gerados por esses mecanismos e estruturas e as experiências através das quais aqueles padrões são apreendidos. Dado que o domínio do real não pode ser reduzido ao domínio do empírico, o bispo Berkeley e os realistas empíricos estão simplesmente errados: ser *não é* ser percebido. O fato de que a realidade existe independentemente das observações e descrições que

---

<sup>10</sup> O fato de que as estruturas numênicas e os mecanismos gerativos só sejam observáveis por meio das suas conseqüências levanta o problema de sua representação: Como sabemos que essas estruturas transfactuais existem? Quem concedeu primazia ao não-observável sobre o observável? Quem fala por essas estruturas? Quem fala em nome delas? Graças a tais questões críticas acerca da representação de mecanismos transfactuais e do papel dos porta-vozes na ciência (Latour, 1984), podemos ter acesso a uma sociologia reflexiva dos intelectuais (Pels, 1999). Nesse ponto, uma junção e (quem sabe?) talvez até uma colaboração frutífera poderiam ser estabelecidas entre formas realistas e racionalistas de construtivismo, de um lado, e, de outro, suas contrapartes nominalistas, representadas pelo construtivismo radical dos defensores da teoria do ator-rede, como Callon (1986), Latour (1987) e Law (1994). Tal cooperação, entretanto, requeriria dos construtivistas radicais o abandono de seu nihilismo ontológico e o uso apenas metodológico do “nexo anti-essencialista (relativismo, construtivismo, reflexividade)” (Grint e Woolgar, 1997: 5), de modo a mostrar-nos como a “realidade” – isto é, as descrições, re-descrições e construções da realidade, mas não, é claro, a realidade mesma, a qual existe independentemente de tais descrições, da mesma forma que um cachorro late independentemente de termos ou não um conceito de “cachorro” – é “performativamente” construída pelos seus porta-vozes. Tal movimento do nominalismo ontológico ao metodológico implica uma correlata mudança de uma postura “desconstrutivista” para uma postura genuinamente “construtivista”, da construção para algo mais próximo da constituição fenomenológica (Lynch, 1993) – mas isso pode ser pedir demais aos “meta-reflexivistas”, que estão convencidos, como Derrida, que não há “*hors texte*”.

possuímos acerca dela não significa, entretanto, que possamos conhecer a realidade independentemente de tais observações e (re)descrições. A realidade só pode ser conhecida graças à intervenção de categorias, teorias e quadros conceituais, mas – *pace* Kuhn, Foucault e Rorty - eles não determinam a estrutura do mundo. Observações são sempre sobredeterminadas pela teoria, e as teorias são sempre subdeterminadas pelas observações, mas, se quisermos evitar a “falácia epistêmica” (Bhaskar, [1975] 1978: 36-38) que consiste na redução de questões ontológicas a questões epistemológicas, temos de distinguir categoricamente entre os “objetos transitivos” e os “objetos intransitivos da ciência” (idem: 17): entre nossas categorias, teorias e quadros conceituais, de um lado, e as entidades, mecanismos, estruturas e relações reais que compõem o mundo natural e social, de outro. Sem esta distinção entre o nível epistêmico (ou transitivo) e o nível ôntico (ou intransitivo) do conhecimento, nos arriscamos a projetar nosso conhecimento sócio-historicamente determinado dos objetos nos próprios objetos do conhecimento, substituindo estes por aquele e tomando o objeto projetado pela coisa em si, com o resultado de que o mundo torna-se literalmente (a reificação da) minha vontade e representação<sup>11</sup>.

Uma vez superado o retrato essencialmente positivista das ciências naturais compartilhado tanto pelos defensores positivistas do naturalismo quanto pelos seus críticos hermeneutas, a questão concernente à possibilidade do naturalismo nas ciências sociais pode ser levantada de modo refrescantemente novo. Agora que o positivismo foi recusado e refutado, as contribuições das tradições hermenêuticas e fenomenológicas podem ser apropriadas e, assim, pode ser explorada a possibilidade de uma terceira posição ou (com as devidas desculpas a Giddens) uma “terceira via”, nomeadamente, aquela de um naturalismo não-positivista

---

<sup>11</sup> O fato de que os próprios cientistas muitas vezes pensem que, ao descrever o mundo, eles constituem-no, ou que possam ser céticos e até compartilhar do agnosticismo convencionalista dos sociólogos que observam sua vida de laboratório (Latour e Woolgar, 1979; Knorr-Cetina, 1981), tentando aniquilar a distinção entre a representação e o objeto (Woolgar, 1991: 21-22), não prejudica a distinção entre as dimensões transitiva e intransitiva do conhecimento e não deveria distrair-nos quanto à importância da mesma. A sociologia do conhecimento científico está preocupada apenas com o estudo das dimensões transitivas do conhecimento, não das intransitivas. Ela é, portanto, epistemologicamente relativista e ontologicamente realista. Garantido isto, podemos até aceitar as conclusões mais provocativas de Latour e Woolgar : “Observando a construção de artefatos, mostramos que a ‘realidade’ [aspas adicionadas] é a consequência da resolução de uma disputa, não a sua causa. Se a ‘realidade’ [aspas adicionadas] é a consequência e não a causa desta construção, isso significa que a atividade do cientista está dirigida não à realidade [aspas removidas], mas a essas operações sobre enunciados” (1979: 236-237). Para uma crítica do “irrealismo” de Latour por um dos decanos da sociologia do conhecimento científico, ver Bloor (1999), bem como a réplica de Latour (1999).

qualificado, fenomenologicamente informado e hermeneuticamente sensível<sup>12</sup>. Como outros sociólogos e filósofos franceses da sua geração que estudaram na “*École Normale Sup*” na *Rue d’Ulm* (e.g, Desanti, Macherey, Badiou, etc.), Bourdieu é um produto da tradição filosófica da “epistemologia histórica” (Lecourt, 1974), a qual engendra o que ele se referiu como “uma preocupação quase obsessiva com problemas epistemológicos” (Bourdieu e Passeron, 1967: 197-198). Conseqüentemente, não é surpresa que Bourdieu tenha desenvolvido uma teoria do conhecimento sociológico que explora sistematicamente a possibilidade do naturalismo social. Procedo agora a uma análise de sua epistemologia estruturalista, mostrando sua dívida para com o racionalismo de Bachelard e comparando-a criticamente com o realismo crítico de Bhaskar. Desnecessário dizer, Bourdieu não pode ser considerado um mero “aplicador” de Bachelard ou Cassirer. Nenhum deles fez quaisquer contribuições diretas à sociologia. O autor de *Distinção* fez, e isto é, sem dúvida, seu legado distintivo para nosso campo disciplinar.

## 2. A TEORIA DO CONHECIMENTO SOCIOLÓGICO

### *Realismo versus Racionalismo*

Em *Le Métier de Sociologue*, um manual de epistemologia que ele agora descreve como “quase escolástico”, mas que contém os princípios epistemológicos e metodológicos básicos em que toda a sua sociologia estrutural está fundada, Bourdieu avança uma “teoria do conhecimento sociológico”, abarcando o “sistema de princípios que definem as condições de possibilidade de todos os atos e discursos propriamente sociológicos, e somente destes”<sup>13</sup> (Bourdieu et al. 1973: 15-16, 48; ver também Bourdieu, 1968: 681-682). Ele especifica que os princípios lógicos e epistemológicos da teoria do conhecimento sociológico são meta-científicos, na medida em que

---

<sup>12</sup> A exploração, realizada por Bhaskar, dos limites ontológicos que o reino social impõe à pesquisa naturalista (como a dependência de conceitos, a dependência de atividades e a maior especificidade espaço-temporal de estruturas sociais), limites que precluem a transposição totalizante e não-qualificada dos métodos das ciências naturais para as ciências sociais, deu origem a um modelo transformacional da ação social que é notavelmente similar à teoria da estruturação de Giddens (ver Bhaskar, 1989a; e, para uma comparação crítica entre Giddens e Bhaskar, ver Archer, 1988: 72-100 e 1995: 87-134), embora o primeiro, diferentemente do segundo, teorize explicitamente o fenômeno da emergência de modo a não dissolver a estrutura na agência.

<sup>13</sup> Diferentemente de Passeron, um dos co-autores do manual de epistemologia, que compreendeu a teoria do conhecimento sociológico em um sentido fraco, compatível com uma pluralidade de teorias sociológicas, Bourdieu compreendeu aquele manual, desde o início, como um Manifesto de Escola da sua própria teoria sociológica do mundo social.



são simplesmente particularizações sociológicas dos princípios nos quais toda ciência está baseada. Uma vez interiorizados, os princípios da teoria do conhecimento sociológico formam o “*habitus* sociológico” (Bourdieu et. al. 1973: 16; ver também Brubaker 1993), entendido como a disposição operacional do sociólogo praticante em aplicar princípios abstratos na pesquisa empírica concreta.

Bachelard, o funcionário dos correios tornado filósofo que foi um dos professores de Bourdieu na prestigiosa *École Normale Supérieure*, é citado quase tão freqüentemente quanto Durkheim nas suas primeiras reflexões epistemológicas acerca da lógica da descoberta nas ciências sociais. Um olhar mais aprofundado sobre a teoria do conhecimento sociológico revela que Bourdieu tomou seus principais princípios de empréstimo à reconstrução racional das práticas teóricas nas ciências naturais realizada por Bachelard. Bachelard oferece, acima de tudo, uma reconstrução da filosofia cotidiana dos cientistas, isto é, da filosofia implícita em sua prática espontânea, que ele opõe criticamente à filosofia “noturna” dos filósofos, forjada nas escolas do positivismo empírico, filosofia para a qual os cientistas tendem a retornar quando refletem sobre sua prática (Bachelard, [1940] 1988: 13; [1953] 1990: 19). Examinando as implicações epistemológicas das revoluções científicas em química, biologia e, acima de tudo, na física (teoria da relatividade e física quântica), ele concluiu que esses acontecimentos minaram tanto o apriorismo dos retratos idealistas da razão científica quanto o empiricismo ingênuo das caracterizações positivistas das ciências. A epistemologia de Bachelard é sintética, ou, como ele mesmo diz, “dialética” e “discursiva”. É dialética, não porque proceda de modo hegeliano em direção a uma totalidade fechada que abarque tudo, mas porque o movimento do pensamento é visto como um infundável “movimento de englobamento”<sup>14</sup> (*mouvement d’enveloppement*; Bachelard, [1940] 1988: 137), no qual as limitações de um quadro conceitual particular são descobertas, superadas e integradas em um quadro mais amplo que inclui o aspecto previamente excluído.

Na mesma veia dialética, Bachelard busca mostrar que a lógica prática do cientista imerso em seu trabalho transcende naturalmente as oposições filosóficas entre o racionalismo

---

<sup>14</sup> N.T: A expressão utilizada por Frédéric Vandenberghe no texto original é “*pincer movement*”, termo que tem sua origem na designação de uma conhecida estratégia militar de batalha em que o exército inimigo, ao invés de atacado apenas frontalmente, é crescentemente envolvido e cercado por todos os lados até ser “engolido”, por assim dizer, em um movimento cujo formato visual é similar àquele de uma tenaz (“*pincer*”) ou um alicate. Opções de tradução estilisticamente mais exóticas incluiriam “movimento de encompassamento” e, similarmente à expressão francesa original de Bachelard, “movimento de envelopamento”.

idealista e o realismo empiricista<sup>15</sup>. Cientistas praticantes não são incomodados por disputas e antinomias filosóficas. Espontânea e ecleticamente, eles combinam a imaginação construtiva dos idealistas (racionalismo) com a experiência instruída dos empiricistas (realismo), as quais os filósofos tendem a separar, declarando-as incompatíveis. Assim, a filosofia sintética com base na qual eles agem, e que combina a teoria abstrata (racionalismo) e a pesquisa concreta (empiricismo), é aquela que Bachelard denomina “racionalismo aplicado” (Bachelard, [1940] 1986) ou “materialismo racional” (Bachelard, [1953] 1990). Eles não coletam fatos simplesmente, mas constroem elaborados modelos teóricos abstratos de estruturas numéricas que necessitam os fatos fenomênicos, montando experimentos que “realizam” tecnicamente e tornam concretamente manifesto o fenômeno que a teoria aponta hipoteticamente como um efeito possível das estruturas numéricas. Portanto, instruído pela teoria abstrata e aplicando a “fenomenotécnica”, o cientista cria ou “realiza” tecnicamente o fenômeno. De modo a acentuar a ruptura com o realismo ingênuo dos empiricistas, entretanto, é essencial destacar que Bachelard não deixa dúvida quanto à “direção do vetor epistemológico”, que vai do “racional ao real” e “não do real ao geral” (Bachelard, [1934] 1991: 8), como tem sido professado por todos os filósofos desde Aristóteles até Bacon. A primazia é claramente concedida à reflexão teórica e à construção do objeto teórico, não à “percepção imaculada” (Nietzsche) dos empiricistas. Sendo a “realização” da teoria (idem: 98), o real é, assim, para todos os efeitos, racionalizado. Paradoxalmente, é para tornar o contato com a realidade mais preciso e penetrante que a ciência é forçada a realizar, como Gilles-Gaston Granger diz de modo tão belo, “um desvio pelo reino da abstração” (Granger, citado em Hamel, 1997: 16). Na medida em que os fatos não são imediatamente dados, mas consistem, propriamente falando, no resultado mediado da realização técnica da teoria, o realismo de Bachelard pode ser caracterizado como um “realismo de segunda posição, um realismo que reage contra a realidade usual, um realismo feito de razão realizada e experimentada” (Bachelard, [1934] 1991: 9).

Se este realismo de segunda posição for comparado com o realismo transcendental de Bhaskar (para uma comparação, ver Bhaskar, 1989b: 41-48), podemos ver claramente que ambos rejeitam e reagem contra o retrato-padrão positivista das ciências naturais. Indo além do

---

<sup>15</sup> É necessário mencionar que Bourdieu, como seu mentor, não pode reconhecer uma antinomia sem tentar transcendê-la? A esse respeito, erros e limites do pensamento parecem ser bem úteis. Eles estão lá para serem corrigidos e superados, constituindo-se assim no meio para a verdade, no modo de se aproximar mais da verdade, sempre concebida, de maneira apropriadamente falibilista, como “a verdade até o momento”.

empiricismo e contra ele, ambos enfatizam o caráter impregnado de teoria dos fatos, bem como a importância de estruturas numéricas e mecanismos gerativos transfactuais que necessitam e explicam os fenômenos. Entretanto, a partir da perspectiva vantajosa do realismo transcendental de Bhaskar, que busca sustentar uma clara concepção da realidade independente do ser (dimensão intransitiva ou ontológica) em face da relatividade do conhecimento (dimensão transitiva ou epistemológica), o realismo de Bachelard aparenta ser essencialmente uma forma sofisticada de idealismo transcendental neokantiano que, de certo modo, reverte a natureza real da dependência entre ciência e ser<sup>16</sup>. Enquanto, para o realismo crítico, a ontologia é simplesmente irreduzível à epistemologia, Bachelard é ambíguo a respeito desse tema e sugere algumas vezes não apenas que o mundo só pode ser conhecido tal como é através da ciência, o que não é problemático, mas também que o mundo é o que é graças à ciência, o que é mais controverso. Pois, na opinião de Bachelard, é o fato de que a ciência ocorre que dá ao mundo uma estrutura, de modo que este possa ser conhecido pelos homens, enquanto, na opinião de Bhaskar, é o fato de que o mundo tem tal estrutura que torna a ciência possível. Da perspectiva de Bhaskar, o historiador das idéias científicas francês comete, portanto, a “falácia epistêmica”, pois, assumindo que asserções acerca do ser podem ser reduzidas a asserções acerca do conhecimento, ele conclui erroneamente, do fato de que o mundo só pode ser conhecido pela ciência, que a natureza mesma deste mundo é determinada pela ciência. A idéia de que o ser pode ser analisado em termos do conhecimento do ser, de que é suficiente para a filosofia “tratar apenas da rede e não do que a rede descreve” (Wittgenstein, 1961: 6.35), resulta na dissolução de um mundo independente da ciência - como pode ser visto, por exemplo, no problemático enunciado de Kuhn segundo o qual “quando os paradigmas mudam, o próprio mundo muda com eles” (Kuhn, [1962] 1970: 111).

---

<sup>16</sup> O campo da sociologia mundial ainda não é unificado, mas permanece dividido ao longo de linhas nacionais. Isto provavelmente explica porque comentadores anglo-saxões, não-familiarizados com a tradição racionalista da *épistémologie* francesa (Bachelard, Koyré, Canguilhem, Cavailles) ou com a tradição alemã neo-kantiana da *Wissenschaftslehre* (Lask, Cassirer, Panofsky), projetam sua própria vertente de filosofia da ciência (Bhaskar) na posição de Bourdieu, descrevendo-o como um “realista crítico” (e.g. Harker et al. 1990: 201; Jenkins, 1992: 95-96; Fowler, 1997: 6, 17, 82). Esta atribuição errônea é, entretanto, facilmente compreensível, já que resulta da confusão entre os níveis epistemológico e meta-teórico de análise. Em termos epistemológicos, Bourdieu é um neo-kantiano e, assim, um idealista; em termos meta-teóricos, ele é um weberiano-marxista e, assim, um materialista; a confusão entre ambos os níveis de análise leva ao rótulo “realista”, que se refere à vertente materialista da epistemologia. Desnecessário dizer, minha crítica dirige-se apenas ao idealismo epistemológico, não ao metateórico. Diferentemente dos críticos mais ferozes de Bourdieu, não estou afirmando que o seu estruturalismo representa uma versão sofisticada do materialismo vulgar ou reducionista, mas que ele (na pior das hipóteses) reduz a ontologia à epistemologia e (na melhor das hipóteses) evita assumir compromissos ontológicos recorrendo a um aceno convencionalista à “filosofia do como se”, do neo-kantiano Vaihinger.

Não obstante o pesado investimento de Bourdieu na pesquisa empírica e o fato de que objetos sociais não existem independentemente das ciências sociais, podendo ainda ser causalmente afetados por elas, penso que ele comete a mesma falácia epistêmica. Como seus predecessores estruturalistas (Lévi-Strauss, Althusser e Foucault), entretanto, ele tende a se situar ambigualmente entre uma interpretação realista e uma interpretação convencionalista da ciência<sup>17</sup>. Ainda que Bourdieu sugira algumas vezes que as representações científicas da realidade têm seu *fundamentum in re*, a direção principal de seus argumentos epistemológicos aponta para a adoção de uma posição mais racionalista, na qual as representações científicas não estão tanto fundadas na realidade, mas a “realidade” é que está fundada nelas (como indicado pelo fato de que palavras como “real”, “realidade” e “realização” são sempre colocadas entre aspas). Neste ponto, gostaria de notar que minha crítica ao racionalismo de Bourdieu não pretende ser uma acusação final à sua metaciência, mas um convite para a retomada do “movimento de englobamento” dialético do pensamento na direção do realismo crítico. Em outras palavras, gostaria que Bourdieu tivesse abandonado seu ceticismo a respeito da existência de um mundo independente de teoria e aceitado a idéia de que o mundo, o qual de fato só pode ser conhecido através de diferentes (re)descrições, existe, na realidade, independentemente de tais (re)descrições; ou, melhor ainda, que estas (re)descrições alternativas do mundo oferecem retratos alternativos do *mesmo* mundo. Esse convite é mais do que uma escaramuça filosófica. Dado que a pressuposição realista segundo a qual as (re)descrições da realidade referem-se ao mesmo mundo é uma pré-condição necessária para a comparação racional entre teorias e, assim, para uma escolha racional de teoria, a idéia de desenvolvimento científico depende eventualmente (a longo prazo) da superação do racionalismo científico. Em uma formulação algo paradoxal, poderíamos dizer que a racionalidade da ciência pressupõe o abandono do “surracionalismo” científico (Bachelard, [1940] 1988: 28).

Em *O estruturalismo e a teoria do conhecimento sociológico*, Bourdieu desenvolve uma teoria estruturalista do social na qual a realidade empírica é concebida como um reflexo analógico das relações entre elementos que formam, segundo postula o modelo teórico, uma

---

<sup>17</sup> Para uma discussão deste assunto em relação a Althusser, ver Benton (1984: 179-99). Esta referência a Althusser mostra que não é suficiente inspirar-se no Marx tardio para tornar-se um realista. O que realmente importa é se interpretamos Marx em termos racionalistas ou realistas. O fato de que o próprio Althusser estava claramente navegando na direção do racionalismo é revelado por seu comentário, aparentemente insignificante (e que ecoa uma famosa passagem de Derrida), de que “nunca saímos do conceito” (Althusser et al. 1970: II: 67; ver também pp.20 sq.).

estrutura hipotética, porém invisível. “A teoria, como um sistema de signos organizados de modo a representar, através das suas próprias relações, as relações entre os objetos, é uma tradução, ou melhor, um símbolo articulado àquilo que ele simboliza por meio de uma lei de analogia” (Bourdieu, 1968: 689). Assim, na medida em que as relações reais entre os elementos são, de certo modo, reduzidas a um reflexo analógico das relações teóricas estabelecidas entre os elementos da estrutura teórica, a ontologia do mundo é, de fato, derivada de uma epistemologia estrutural do mundo. Entretanto, como ele está ciente do risco da ontologização de proposições epistemológicas, Bourdieu muda de direção no último momento e recorre à estratégia kantiana de imunização pelo recurso ao ficcionalismo analítico: “Todas as proposições do discurso sociológico deveriam ser precedidas por um signo que poderia ser lido como ‘tudo se passa como se...’” (Bourdieu, 1972: 173; 1980: 49)<sup>18</sup>. Como resultado deste estratagema convencionalista, as proposições sociológicas não são mais tidas como capazes de capturar o mundo tal como ele é, mas ceticamente reduzidas ao *status* de (re)descrições da “realidade” que não poderiam ser nunca mais do que artificios heurísticos desenvolvidos para representar ou “salvar” analogicamente os fenômenos.

Graças a esta vigilância epistemológica, Bourdieu evita o risco da reificação da teoria, mas apenas ao preço da covardia ontológica, se eu puder ousar me expressar nesses termos. O movimento reificador do modelo da realidade para a realidade do modelo é efetivamente evitado, mas, como resultado dessa inflexão convencionalista, a relação referencial entre o modelo e a realidade torna-se ontologicamente obscura. Quando o movimento referencial do modelo da realidade para a realidade do modelo, ou do significante para o significado, é rejeitado *a priori* e denunciado como um movimento reificador que vai da hipótese à hipóstase, não é mais possível testar racionalmente as pretensões ontológicas do modelo. Em nome de um medo “ontofóbico” da “falácia da falsa concretude” (Whitehead, 1930: 65), não é mais permitida a investigação das possibilidades de que o modelo efetivamente refira-se à realidade e a capture ou, ao contrário,

---

<sup>18</sup> Aqui Bourdieu parece seguir Lévi-Strauss quando este afirma que “o princípio fundamental é que a noção de estrutura social não se refere à realidade empírica, mas aos modelos que são construídos de acordo com ela” (Lévi-Strauss, 1958: 331). A ruptura com o objetivismo de Lévi-Strauss vem em um estágio posterior, quando Bourdieu irá criticar a “falácia escolástica” que consiste na transposição intelectualista dos modelos teóricos para a cabeça dos próprios atores, entronizando-se metadiscursos e metapráticas como o princípio dos discursos e práticas, bem como sugerindo-se que os atores agem de acordo com o modelo, o que é um pouco como assumir que andamos constantemente por qualquer lugar como turistas em uma cidade estrangeira, com um mapa em nossas mãos. Como veremos posteriormente, na discussão da noção de *habitus*, a estrutura invisível de diferenças assume uma existência real e é “ocasionalmente” revelada na existência ordinária, disfarçada sob a forma vivida da manutenção de distâncias, de afinidades e incompatibilidades, simpatias e rejeições, etc.

apenas leve à sua reificação. Nesse sentido, uma interpretação realista coloca mais em jogo do que uma convencionalista, pois, se o cientista possui o conceito de um reino ontológico distinto das suas reivindicações correntes de conhecimento, sua pesquisa pode efetivamente mostrar que sua hipótese sobre a coisa real era, na realidade, apenas uma hipóstase real da coisa. O pragmatismo epistemológico, por outro lado, evita o risco da reificação, mas apenas ao preço do relativismo epistêmico, pois, se a conexão entre os níveis ontológico e epistemológico é elástica, isto é, se utilizamos modelos analógicos da realidade sem produzir afirmações acerca da realidade, chegamos, do ponto de vista lógico, a uma situação anarco-dadaísta em que “vale tudo” (Feyerabend, 1978: 28, 186, 296). Com Bhaskar, penso que uma teoria tem de ser ontologicamente ousada, mais do que epistemologicamente cautelosa (Outhwaite, 1987: 19-44)<sup>19</sup>. Ao invés de fazermos afirmações convencionalistas a respeito de necessidades conceituais ou das características que precisamos necessariamente atribuir às coisas, devemos utilizar definições reais das coisas e tentar captar sua estrutura real. Aceitamos o fato (quiniano) de que a realidade só pode conhecida através de diferentes descrições, mas, na ausência de uma teoria da correspondência entre o modelo e a realidade, não podemos averiguar o que a realidade é e terminamos na absurda situação em que existem tantos mundos quantas sejam as descrições sob as quais a realidade pode ser conhecida. Com o realismo crítico, podemos concluir, assim, que é apenas se possuímos o conceito de um reino ontológico distinto de nossas reivindicações correntes de conhecimento que poderemos pensar na possibilidade da crítica racional de nossas afirmações.

### ***Removendo obstáculos epistemológicos***

Retornando das grandiosas alturas da crítica filosófica, podemos proceder a uma análise da transposição da epistemologia bachelardiana para o reino do social realizada por Bourdieu.

---

<sup>19</sup> Ao dizer que a ciência deve ser ontologicamente ousada (ou até mesmo “presunçosa”), mais do que epistemologicamente cautelosa (ou “modesta”), estou questionando explicitamente a famosa defesa programática de uma dissolução da ontologia por Kant – “O nome orgulhoso de uma ontologia que presunçosamente afirma fornecer, em uma forma doutrinal sistemática, um conhecimento sintético *a priori* das coisas em geral...deve dar lugar modestamente a uma mera analítica do entendimento” (Kant, 1983: B 884). No entanto, na medida em que o realismo crítico sustenta que o conhecimento é, em última instância, fundado *a posteriori*, ele não reverte simplesmente o programa de Kant. O realismo estabelece, por meio de um argumento transcendental, que a ciência pressupõe necessariamente uma ontologia de mecanismos gerativos complexos, mas, sabiamente, deixa à ciência a tarefa da investigação empírica de quais são estes mecanismos e de como eles funcionam.

Como Bachelard, Bourdieu recomenda a “vigilância epistemológica”. A ciência procede apenas por meio de erros, da correção de erros. O primeiro erro é o erro empiricista do realista ingênuo que toma os fatos como dados e não como um resultado, como algo a ser conquistado e sistematicamente construído. Com Bachelard, Bourdieu afirma, em suas “preliminares epistemológicas” à sociologia, que o “fato científico é conquistado, construído (e) verificado” (*conquis, construit, constaté*; Bourdieu et al. 1973: 24, 81). Conseqüentemente, a hierarquia epistemológica dos atos científicos subordina a verificação do fato à sua construção e sua construção à ruptura com as concepções espontâneas do social.

O “primeiro obstáculo epistemológico” (Bachelard, [1938] 1993: 23-54) a ser superado, caso a sociologia pretenda ser uma ciência rigorosa, é a adesão espontânea do sociólogo à “experiência dóxica” imediata do senso comum e às explicações senso-comunais (*commonsensical explanations*) do social avançadas por teorias sociológicas tradicionais<sup>20</sup>. Na medida em que a objetividade científica só é possível se rompermos com o objeto imediato, o primeiro imperativo da sociologia é a “ruptura epistemológica” (Bachelard, [1949] 1986: 104) entre a concepção de senso comum (*doxa*) e a concepção científica (*episteme*) do social<sup>21</sup>. A partir desta perspectiva, o “postulado de adequação” de Schutz, que estipula que conceitos científicos (de segunda ordem) devem sempre permanecer entrelaçados aos conceitos do senso comum (de primeira ordem) e ser traduzíveis para estes (Schutz, [1932] 1974: 289, 324 et seq.; 1962: 44), deve ser categoricamente rejeitado<sup>22</sup>. Na opinião de Bourdieu, uma ciência só pode ser científica

---

<sup>20</sup> Aqui, Bourdieu baseia-se polemicamente na fenomenologia do mundo da vida de Husserl. De acordo com Husserl, o mundo de senso comum, nosso mundo ordinário, cotidiano, é um domínio da “*doxa* passiva”, i.e, um domínio em que o real é tomado como dado e evidente em sua existência, não sendo questionado reflexivamente a respeito dos atos intencionais da consciência que o constituem. Na experiência dóxica do mundo, o mundo está sempre lá, passiva e imediatamente dado à consciência como a fundação inquestionada de todos os atos constitutivos da consciência e das próprias ações. “Na *doxa* passiva, o ser não é apenas pré-dado como o substrato de todas as realizações possíveis do conhecimento que contribuem ativamente para ele, mas também como o substrato para todas as avaliações, determinações práticas de fins e ações” (Husserl, [1938] 1985: 53).

<sup>21</sup> A versão “dura” da ruptura com a “sociologia portátil” (Javeau) é exposta no manual epistemológico (Bourdieu et al. 1973), sendo a versão “leve” apresentada em *La misère du monde*. Neste belo livro, que consiste principalmente em entrevistas transcritas com os excluídos deste mundo (o comerciante racista, o negociante do gueto, o sindicalista desiludido, o professor deprimido, a mulher argelina, etc.), as quais são precedidas por pequenas *mises en perspective* sociológicas de Bourdieu e seus colaboradores, o principal conceito (“*misère de position*”, a miséria ordinária ligada à posição social) não é sequer definido sociologicamente, embora as pré-noções espontâneas da vida cotidiana comum estejam inseridas em um esquema mais amplo de construções sociológicas do objeto que Bourdieu elaborou em outro lugar, mas que permanece em larga medida implícito neste livro. A mensagem principal é, de fato, política: se os políticos não intervierem para melhorar as condições de vida das pessoas comuns, dos excluídos e dos marginais, serão considerados “culpados pela não-assistência a pessoas em perigo” (Bourdieu, 1993a: 944).

<sup>22</sup> Esta disjunção radical em relação às concepções de senso comum do mundo social não exclui, é claro, a possibilidade de que os conceitos científicos dos sociólogos sejam posteriormente disseminados e apropriados pelas

se aplica, do início ao fim, o princípio determinista da “razão suficiente”. Transposto para o domínio da sociologia, o princípio do determinismo toma a forma do “princípio da não-consciência” durkheimiano (Bourdieu et al. 1973: 31): a vida social tem de ser explicada não pelas concepções dos seus participantes, mas por causas estruturais que escapam à sua consciência, explicando e necessitando os fenômenos observados. Toda vez que nos referimos a explicações psicológicas ou interacionistas de fatos sociais, podemos estar certos de que invertemos as causas e os efeitos. Bourdieu não deixa dúvidas a respeito disso: “É a estrutura das relações que constituem o espaço do campo que comanda a forma assumida pelas relações visíveis de interação” (Bourdieu, 1982a: 42)<sup>23</sup>.

Os fatos sociais só podem, portanto, ser explicados por fatos sociais (Durkheim, [1895] 1986: 109), devendo estes ser sistematicamente construídos contra o senso comum, bem como objetivados em um sistema de relações de modo tal que as relações estruturais objetivas entre os elementos fenomênicos necessitem e expliquem o comportamento dos elementos da relação construída entre os elementos<sup>24</sup>. A análise estatística das relações numéricas entre os elementos é útil na medida em que permite ao sociólogo romper com as redes ilusórias de relações que são espontaneamente tecidas na vida cotidiana, mas estas relações numéricas são apenas um primeiro passo e têm de ser inseridas em uma rede relacional de ordem mais elevada, capaz de garantir uma explicação racional das relações estatísticas observadas<sup>25</sup>. A resistência que a ciência

---

peças comuns (ou “sociólogos leigos”, como os etnometodólogos as chamam – Garfinkel e seus colegas não hesitam em “re-especificar” jocosamente os chimpanzés como “colegas animais” (Lynch, Livingston e Garfinkel 1983: 213)). No mínimo, a teoria social de Bourdieu, que pretende no fim das contas ser uma teoria crítica, teria de pressupor esse tipo de “reflexividade institucional” (Giddens, 1990: 15-16) na qual o conhecimento “espirala dentro e fora” dos contextos que descreve, reconstituindo, assim, performativamente, tanto a si mesmo quanto ao seu contexto. De todo modo, permanece sub-teorizada no trabalho de Bourdieu esta “dupla hermenêutica” através da qual os conceitos científicos são reintegrados ao senso comum, o qual é por sua vez esclarecido e transformado em uma nova configuração de conhecimento prático que se aproxima da *phronesis* aristotélica. Para uma teorização da segunda ruptura epistemológica (a ruptura com a ruptura), ver Santos (2000:31-45).

<sup>23</sup> A consequência inevitável dessa inflexão teórica é, evidentemente, o fato de que Bourdieu não pode levar em consideração ou explicar a autonomia da ordem da interação (Luhmann, 1975: 9-20; Goffman, 1983). Outra consequência é o fato de que as “subjetividades coletivas”, como movimentos sociais e grupos, tendem a escapar de sua teia conceitual (Domingues, 1995). Bourdieu sempre concebe subjetividades coletivas, como a nação, o povo ou o proletariado, como atores hipostasiados, não hipotéticos. Para uma crítica do nominalismo de Bourdieu e a apresentação de uma alternativa realista, ver minha análise da estruturação dos coletivos neste livro (cf. infra, cap. 5).

<sup>24</sup> Diferentemente da maioria dos *lectores* anglo-saxões de Durkheim (com a exceção notável de Johnson, Dandeker e Ashworth 1984), Bourdieu sempre concebeu Durkheim como um racionalista e estruturalista, não como um positivista. Para se acessar adequadamente o estruturalismo de Durkheim, deve-se ler seu trabalho via Marcel Mauss e Lévi-Strauss, tal como fez Bourdieu.

<sup>25</sup> Para uma esclarecedora discussão analítica de relações de ordem mais elevada (relações entre relações entre relações), a qual é de certo modo similar àquela de Bourdieu, ver Archer (1995, parte II).



sociológica gera quando priva a experiência imediata de seu privilégio gnosiológico é inspirada por uma filosofia humanista da ação social, que toma o sujeito como referência ontológica última sem notar que o sistema objetivo, embora invisível, de relações entre relações entre os indivíduos tem “mais realidade” do que os sujeitos que ele articula. Ou, dizendo o mesmo na linguagem escolástica tão cara a Bourdieu: não são os indivíduos visíveis, mas é o espaço invisível de relações entre indivíduos o *ens realissimum* (Bourdieu, 1994: 53). No entanto, este sistema de relações real, embora invisível, não flutua simplesmente no ar das idéias platônicas. Ele não existe em si mesmo, mas, similarmente aos “habitantes” do “Mundo 3” de Popper (o “mundo dos sistemas teóricos”), só se manifesta empiricamente no mundo real (“mundo 1”, o mundo dos eventos observáveis, cujas regularidades objetivas são sistematicamente capturadas por dados estatísticos) graças à intervenção do *habitus* (ver adiante), que pertence ao “mundo 2” (“o mundo dos estados de consciência, ou dos estados mentais, ou talvez de disposições comportamentais”), mas que estabelece a mediação entre o mundo 3 e o mundo 1, “realizando” assim o sistema teórico das relações construídas (ver Popper 1979: 106-90).

### *A primazia das relações*

De acordo com Bachelard e Bourdieu, que segue seu mentor neste ponto, uma pesquisa só é científica se e na medida em que efetiva uma ruptura epistemológica entre a *doxa* e a *episteme*. O movimento do reino dóxico da mera “opinião” para o reino científico do “conhecimento” pressupõe um “desvio (teórico) através do reino infinitamente aberto das abstrações, de modo a tornar o contato com a experiência mais penetrante, poderoso e preciso” (Granger, citado por Hamel, 1997: 31). Na medida em que esse desvio teórico busca romper com o “essencialismo cotidiano”, que naturalmente toma como substâncias reificadas o que são na verdade relações, a construção racionalista (ou realista) dos objetos teóricos como conjuntos de relações está inerentemente ligada a um modo relacional de produção intelectual. A conquista do fato científico contra a percepção espontânea e pré-construída do “objeto real” é inseparável de sua construção sistemática como um “objeto teórico”, por meio da sua objetivação em um sistema coerente de relações construídas. Se o senso comum adere espontaneamente a uma filosofia substancialista, a ciência desconstrói reflexiva e metodicamente as substâncias

fenomênicas de modo a reconstruir o fenômeno como um tecido entrelaçado de relações, isto é, como uma configuração racional, ou de segunda ordem, de atributos relacionais<sup>26</sup>.

Ainda que Bachelard tenha claramente percebido a primazia das relações sobre as substâncias que caracteriza as ciências naturais modernas e, talvez, até mesmo a lógica das visões de mundo modernas em geral (Dux, 1982) – como pode ser visto no seu lema: “No princípio era a relação” (Bachelard, 1929: 65) - <sup>27</sup>, Bourdieu recorre a Ernst Cassirer, o qual, em seu livro seminal *Substância e Função*, analisou brilhantemente a substituição da lógica aristotélica das substâncias por uma lógica funcional das relações gerativas que pode ser encontrada na matemática e na física modernas, bem como na geometria e na química<sup>28</sup>. A análise neokantiana do conceito de função desenvolvida por Cassirer é orientada para a elaboração de uma lógica transcendental na qual o objeto não é mais pressuposto pela lógica, mas é, por assim dizer, gerado por ela. Os conceitos científicos não permanecem não-relacionados uns aos outros, mas são organizados em “campos” ou “figurações” conceituais coerentes, ou ainda, para usar a linguagem preferida por Cassirer, em uma “série ordenada de progressões” (*Reihenfolge*) que revela e constitui uma região analítica da realidade de modo sistemático. Nesta concepção relacional, o particular não é mais subsumido no geral, como no caso do silogismo aristotélico, mas uma inter-relação funcional ou dialética é estabelecida entre ambos de modo tal que o particular, que é sobredeterminado pela teoria, aparece como a síntese concreta de um conjunto de relações gerais. “O conceito não mais descarta desdenhosamente os particulares que especificam os conteúdos que ele subsume, mas, ao contrário, busca descobrir a necessidade da manifestação e a conexão dos próprios particulares. O que o conceito propõe, assim, é uma regra universal que nos permite compor e combinar o elemento particular em pessoa” (Cassirer, [1910] 1994: 25)<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Ainda que eu não vá dizer muito aqui sobre a “violência simbólica”, este é o ponto em que Bourdieu insere a clássica análise de Marx sobre os efeitos ideológicos da ilusão fetichista, que consiste na inversão reificadora da interação entre coisas e relações, de tal modo que “as relações sociais entre os homens assumem, aos seus olhos, a forma fantástica de uma relação entre coisas” (Marx, [1868] 1970: 72). Para uma análise mais sistemática da reificação, ver Vandenberghe (1997, caps 1 e 5).

<sup>27</sup> A exploração neofuncionalista de uma teoria relacional por Donati, que se guia pelos pontos de vista de Alexander e Luhmann, também começa com o *slogan* católico “No princípio está a relação” (Donati, 1991: 80). Entretanto, sua teoria das relações é sistêmica, funcionalista e, em última instância, interacionista, mas não estruturalista.

<sup>28</sup> Para uma análise do pensamento de Cassirer que mostra a continuidade entre *Substância e Função* e a filosofia das formas simbólicas, ver Vandenberghe (2001).

<sup>29</sup> Esta idéia leibniziana da (sobre)determinação relacional do concreto particular por uma multiplicidade de variáveis, variáveis cuja relação pode ser expressa por meio de uma função matemática, é claramente formulada por Bachelard nos seguintes termos: “Tomado como um complexo de relações, um fenômeno particular é uma função

Por exemplo, para tomarmos uma ilustração do campo da geometria: iniciando por uma fórmula matemática geral, podemos formar as figuras geométricas particulares do círculo, da elipse e assim por diante, apenas modificando os parâmetros que constituem a figura, de tal maneira que ela descreva e atravesse uma série contínua de valores. Tomando um exemplo mais sociológico, consistentemente desenvolvido em *A Distinção* (a obra-prima de Bourdieu que já é um clássico da sociologia [Bourdieu, 1979a]): começando por um volume e uma estrutura particulares de capital, podemos variar os parâmetros e proceder continuamente da região mais elevada do espaço construído de posições sociais, constituída pela fração dominante da classe dominante (a burguesia industrial), passando pela região intermediária, constituída pela fração dominada da classe dominante (profissionais liberais e acadêmicos) e pela fração dominante da classe dominada (os comerciantes e artesãos), até a região mais baixa, constituída pela fração dominada da classe dominada (camponeses, trabalhadores manuais não-qualificados e excluídos<sup>30</sup>). Como resultado da aplicação do modo de pensamento relacional, “os conceitos científicos não mais aparecem como imitações de existências coisificadas, mas como símbolos representando ordens e articulações funcionais presentes na realidade” (Cassirer, [1906] 1971: 3). Na medida em que a realidade dos objetos se dissolveu em um mundo de relações racionais, podemos de fato dizer, com Bachelard e Hegel, que “o real é racional” (Hegel, [1821] 1971: 24), bem como, com Cassirer e Bourdieu, que “o real é relacional” (Bourdieu, 1987b: 3; Bourdieu & Wacquant, 1992: 72, 203; Bourdieu 1994: 17).

### ***Relacionismo aplicado***

---

genuína de diversas variáveis. A expressão matemática analisa-o de forma mais precisa” (Bachelard, 1929: 209). Marx expressou a mesma idéia em 1857, na “Introdução” aos *Grundrisse*, onde ele afirma: “O concreto é concreto porque é a concentração de muitas determinações, portanto a unidade do diverso. Ele aparece no processo de pensamento, dessa maneira, como um processo de concentração, como um resultado e não um ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida na realidade e, assim, também o ponto de partida para a observação e a concepção” (Marx, [1857] 1973: 101). No entanto, contra Marx e com Sayer (1995: 18-42), que analisa a relação entre a propriedade privada, o mercado e a divisão do trabalho, devemos ressaltar que, se o concreto é de fato uma concentração ou função de vários relacionamentos necessários, a forma da concentração é contingente e, portanto, determinável apenas por meio da pesquisa empírica.

<sup>30</sup> Na realidade, os marginais permanecem ainda “incluídos”, de certo modo, segundo a topologia social de Bourdieu. Destituídos de todas as espécies de capital e excluídos dos campos de produção e consumo, eles estão localizados no andar hierárquico inferior do mundo social. A abordagem luhmanniana da exclusão é mais radical (Luhmann, 1997, II: 630-634) e, portanto, mais apta para analisar a situação na sociedade brasileira. Aqueles que estão excluídos *de facto* de todos os subsistemas funcionais (sem emprego, sem renda, sem CPF, sem relações íntimas estáveis, sem acesso à justiça formal, a serviços médicos, etc.) estão também espacialmente separados daqueles incluídos no sistema. Excluídos de todos os subsistemas, eles são reduzidos a corpos perigosos e talvez até mesmo à “vida nua” passível de ser eliminada em que isso constitua um crime.

Embora o objeto pareça preceder o ponto de vista, Bourdieu compartilha da pressuposição construtivista de Saussure segundo a qual, na verdade, é “o ponto de vista (que) cria o objeto” (Saussure, [1916] 1985: 23). A delimitação do campo é, portanto, analítica<sup>31</sup>. Graças à construção metodológica de um sistema fechado, autônomo e auto-referencial de relações internas entre conceitos, um modelo coerente da realidade pode ser criado e tomado como estruturalmente homólogo à mesma. Como vimos acima, entretanto, Bourdieu não deseja avançar um argumento ontológico sobre a realidade; afirmando que “funções sociais são ficções” (Bourdieu 1982a: 49), ele recorre em última instância ao gesto convencionalista do “como se”. Para construir o sistema de relações entrelaçadas, duas coisas são importantes: em primeiro lugar, o sistema tem de ser completo, isto é, toda a população de elementos relevantes tem de ser levada em consideração; em segundo, os elementos têm de estar ligados uns aos outros por meio de relações internas, ou seja, de tal modo que não possam ser definidos independentemente uns dos outros, portanto de maneira que estejam mútua e conceitualmente implicados uns nos outros. A escala musical e as melodias oferecem bons exemplos de sistemas paradigmáticos e sintagmáticos de relações internas, ou, para falar como Saussure, de diferenças arbitrárias, porém internamente relacionadas: as notas formam um sistema paradigmático completo, o valor de cada uma sendo rigorosamente determinado pela posição de todas as outras; a melodia, por sua vez, que reordena sintagmaticamente as notas, não é nada senão a realização contingente de uma série internamente relacionada de possibilidades musicais. Outra boa ilustração é a descrição do ciclo econômico por Marx (Marx, [1857] 1973: 81-11): produção, consumo, distribuição e troca de bens econômicos estão mutuamente implicados em um silogismo dialético. Como “membros da totalidade”, representam apenas “distinções no interior de uma unidade” e, enquanto tais, são “em sua forma unilateral determinados pelos outros momentos”. Mais do que isso, estes processos são idênticos, ainda que analisados de ângulos diferentes<sup>32</sup>. O mesmo poderia ser dito

---

<sup>31</sup> Esta é uma linha de argumentação absolutamente não-durkheimiana. Como Durkheim deixou claro em seu discurso inaugural (Durkheim, [1888] 1970: 78-85), o projeto de estabelecimento da sociologia como uma disciplina autônoma está analiticamente ligado à autonomia do seu objeto, sendo dependente da mesma. Deve-se ressaltar também, nesse contexto, que esta definição analítica do campo está em conflito com a análise genética dos campos de Bourdieu, de acordo com a qual campos não são invariantes históricas, mas só emergem nos tempos modernos como sistemas auto-referenciais “diferenciados de seu ambiente” (Luhmann) ou “desengatados do mundo da vida” (Habermas). Para uma exploração da tensão entre a especificidade histórica e a validade trans-histórica do aparato analítico de Bourdieu, ver Calhoun (1995: 132-61).

<sup>32</sup> Esta “sobredeterminação” (Althusser) é o que distingue teorias dialéticas de totalidades (laterais) de análises mais funcionais de sistemas (ver Habermas, 1976). As inter-relações, ou melhor, intra-relações dialéticas entre os

não apenas das posições que compõem um campo, mas também das principais categorias de Bourdieu: as noções de campo, capital e *habitus* não podem ser definidas separadamente; na verdade, o campo é idêntico à distribuição de capital e o *habitus* é idêntico ao campo, embora analisado a partir de uma perspectiva diferente.

Ainda que Bachelard e Bourdieu não utilizem a distinção entre essências e aparências, eles certamente concordam com Marx quanto ao fato de que a ciência sempre almeja o conhecimento do oculto (Bachelard, [1949] 1986: 38; Bourdieu, 1996: 16). De modo a descobrir o que está encoberto, a ciência tem de construir “modelos analógicos” do mundo social, ou, dito talvez de uma melhor forma, do espaço social, modelos que “recuperem os princípios ocultos subjacentes às realidades que eles interpretam” (Bourdieu et al. 1973: 76). A construção de um modelo ideal-típico do espaço de relações estruturais entre as relações fenomênicas permite que tratemos as diferentes formas sociais como várias realizações distintas da mesma função (simbólica). Nessa perspectiva, “o real” aparece, como diz Bachelard e gosta de repetir Bourdieu, como “um caso particular do possível” (Bachelard, [1934] 1991: 62), o que pressupõe, é claro, que o caso particular seja relacionado às propriedades mais gerais das quais ele é uma função. Assim, para tomar um exemplo do campo acadêmico, quando sabemos a posição exata de um “indivíduo epistêmico” (Bourdieu 1984a: 36), definida pela totalidade das propriedades relevantes - como trajetória, volume e estrutura dos diferentes tipos de capital (econômico, cultural, social, simbólico, etc.) - que podem ser atribuídos a ela e que são tomadas como eficazes na explicação da variação das posições no campo, não importa realmente se consideramos diferentes “indivíduos empíricos” como Lévi-Strauss, Braudel ou Foucault, pois, do ponto de vista do analista que considera-os como “realizações do possível” (ou “personificações” de estruturas, como diria Marx), eles apenas representam “casos similares do possível”, sendo, como tais, quase indistinguíveis. Uma vez que as propriedades invariantes (*illusio*, interesses, luta pelo monopólio da autoridade, volume e estrutura do capital, oposição entre frações dominantes e dominadas das diferentes classes, estratégias de conservação e subversão, etc.) de um dado campo de práticas sejam conhecidas, e uma vez que os princípios gerativos e unificadores de um sistema de relações estejam codificados e formalizados no

---

elementos de uma totalidade orgânica permanecem de difícil compreensão para mentes mais analiticamente inclinadas, como Pareto, por exemplo, que reclama que os conceitos de Marx são “como morcegos: pode-se ver neles ratos e pássaros ao mesmo tempo” (citado em Ollman, 1971:3).

modelo teórico, tal modelo pode ser transposto para, e comparado com, outros campos de práticas, visando-se à descoberta de homologias estruturais e funcionais.

Esta transposição de modelos de um campo a outro não implica, no entanto, que Bourdieu não reconheça a diferenciação funcional que caracteriza a sociedade moderna (Bohn, 1991: 133-139; Alexander, 1995: 157-164). Embora os campos tenham emergido historicamente e adquirido certa autonomia, eles estão interconectados de maneiras complexas, e a aplicação comparativa da fórmula gerativa de sua estrutura e função mostra precisamente como a invariância “formal” ou estrutural e a variação “material” ou empírica podem ser pensadas conjuntamente, de modo que a tendência em direção à redução de um campo a outro, *casu quo* ao campo econômico, possa ser evitada<sup>33</sup>. Entretanto, mesmo que o reducionismo da infame “última instância” possa ser evitado deste modo, o problema do reducionismo reemerge sob uma outra forma, qual seja, como uma “espécie de reducionismo de campo” (Swartz 1997: 293) no qual os produtores de produtos culturais tendem a ser vistos como emanções da lógica do campo intelectual, sendo seus produtos concebidos como vários epifenômenos das respectivas posições que ocupam naquele. Como um teórico-pesquisador de campo(s), Bourdieu multiplicou sua pesquisa comparativa em diferentes campos da prática (*haute couture*, literatura, arte, esporte, filosofia, política, mercados imobiliários e, por último, mas não menos importante, a mídia [Bourdieu, 1996] e a economia [Bourdieu, 1997b]), chegando a anunciar a publicação de um livro, em que estava aparentemente trabalhando, acerca da teoria geral dos campos, obra que, entretanto, não foi publicada.

### ***Racionalismo Aplicado***

Agora que analisamos como o fato científico é conquistado contra o senso comum e sistematicamente construído como um efeito relacional da teoria, podemos proceder à análise do

---

<sup>33</sup> A idéia da invariância estrutural de um “código universal” (Lévi-Strauss), que gera e explica todas as diferenças fenomênicas, permite que sejam estabelecidas correspondências formais ou homologias estruturais entre diferentes campos. Essa combinação entre invariância formal e variação material é o que torna possíveis comparações internacionais bem-sucedidas. Assim, para tomar o exemplo do campo educacional, mesmo que fora da França não haja um equivalente exato, digamos, da *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* ou do *Collège de France* (ainda que o IUPERJ, no Rio de Janeiro, esteja bastante próximo da primeira e a *All Souls College*, de Oxford, bastante próxima do último), é suficiente aplicar a grade relacional, transpô-la para um novo contexto e equivalentes estruturais sem dúvida serão encontrados. A noção hologramática de homologia vem, na sua versão estrutural, de Lévi-Strauss e, na sua versão praxiológica, de Panosky.

processo de verificação da teoria. Contra o dogma empiricista da percepção imaculada, Bourdieu enfatiza uma vez mais que os fatos são sempre e necessariamente sobredeterminados pela teoria. Na medida em que os instrumentos e técnicas da pesquisa empírica são, como disse Bachelard certa vez, “teoremas realmente reificados” (Bachelard, 1971: 137), todas as operações da pesquisa sociológica, da formulação de um questionário à sua codificação e análise estatística, têm de ser consideradas como “várias teorias em ação” (Bourdieu et al. 1973: 59). Um conhecimento acurado daquilo que se faz sobre e com os fatos, bem como do que os fatos podem ou não fazer, é, portanto, o primeiro requisito da pesquisa sociológica. Por exemplo, a técnica da análise multivariada, que parece aplicável a todos os tipos de relações quantificáveis, pressupõe a independência das variáveis dependentes e independentes. E os sociólogos, que rotineiramente aplicam esse modo linear de pensamento sem pensar muito a respeito, não estão nem mesmo atentos ao fato de que as variáveis estão internamente ligadas e só assumem seu valor numérico, bem como são o que são, graças à sua posição e função em uma figuração estrutural (Elias, [1965] 1985: 234). Além disso, dado que não pensam em termos de causalidade estrutural, eles se agarram à identidade nominal de suas variáveis, assumindo que seus efeitos são puramente lineares e não percebendo que, em cada uma das variáveis, a rede de relações entrelaçadas exerce sua eficácia através de todas as outras (Bourdieu, 1979a: 113-22, 512-14)<sup>34</sup>. O resultado da aplicação-padrão da técnica da análise multivariada é uma confusão ontológica entre o método e a “coisa em si” (*Ding an sich*), levando a uma situação em que o método é simplesmente reificado em uma “realidade linear geral” (Abott, 1988)<sup>35</sup>. De maneira a evitar o risco da reificação, qualquer correlação estatística entre variáveis obtida pela análise multivariada tem de ser sistematicamente reinterpretada como uma função do sistema de relações entre relações que dá sentido à relação estatística observada. Com a técnica estatístico-descritiva da análise de correspondência, uma variante avançada da análise fatorial que é, obviamente, a técnica favorita de Bourdieu, isto não é necessário, pois tal técnica não é nada mais, por assim dizer, do que a

---

<sup>34</sup> O modo linear de pensamento viola, portanto, o que um analista de redes chamou adequadamente de “imperativo anticatagórico” (Emirbayer, 1994: 1414). Este imperativo rejeita explicações que concebem o comportamento social como o resultado da posse comum de atributos catagóricos por indivíduos, estipulando que esses atributos catagóricos assumem seu significado apenas quando são inseridos em um sistema estrutural de relações internas.

<sup>35</sup> Cartografando as pressuposições lineares ocultas que subjazem à análise multivariada, Abott descreve o efeito de reificação nos seguintes termos: “Muitos sociólogos tratam o mundo como se a causalidade social efetivamente obedecesse às regras das transformações lineares. Eles fazem isso assumindo, nas teorias que abrem seus artigos empíricos, que o mundo social consiste em entidades fixas com atributos variáveis, que esses atributos têm apenas um significado causal de cada vez e que esse significado causal não depende de outros atributos, da seqüência passada de atributos ou do contexto de outras entidades” (Abott, 1988: 181)

materialização operacional do modo de pensamento relacional que caracteriza o estruturalismo gerativo<sup>36</sup>.

Na medida em que cada fato implica toda a teoria e que toda a teoria está implicada em cada fato, popperianos consideram o modo estrutural de verificação (que baseia-se não em uma teoria da verdade como correspondência, mas como coerência) como não-científico ou, pior ainda, como “dogmático” e “intrinsecamente terrorista” (Ferry e Renaut, 1988: 259-68)<sup>37</sup>. Entretanto, contra a falsificação popperiana de hipóteses *ad hoc*, deve-se acentuar, com Duhem, que “um experimento não pode nunca falsificar uma hipótese isolada, mas apenas uma totalidade teórica” (Duhem, citado em Bourdieu et al. 1973: 89-90). Além disso, contra Popper e com Lakatos (1970) - que deve ser lido como um hegeliano e, portanto, como um primo intelectual de Bachelard -, deve-se considerar que o estruturalismo gerativo de Bourdieu não representa uma teoria singular isolada que pode ou não ser refutável, mas um fértil e bem-integrado programa de pesquisa que incorpora ou “engloba” uma multiplicidade de outras teorias, de Garfinkel a Elias. Admitidamente, o “núcleo duro” deste programa de pesquisa é muito duro. Entretanto, se concordarmos com Lakatos e aceitarmos que uma disciplina só é científica na medida em que programas de pesquisa “progressivos” triunfam sobre “degenerativos”, então, *mutatis mutandis*, não há razão para considerarmos o projeto do “coletivo científico” que Bourdieu dirigia de Paris como pseudo ou não-científico. Alargando um pouco esse argumento e abandonando deliberadamente a postura “cientificista” do “estruturalista feliz”, eu estaria até inclinado a relaxar o critério de cientificidade e considerar seu programa de pesquisa em termos mais estéticos<sup>38</sup>. Embelezado como é por sua tonalidade proustiana, o modo de análise relacional-

---

<sup>36</sup> “A análise de correspondência ajuda a entender o conteúdo das associações entre variáveis por meio da sua visualização. Categorias que co-ocorrem de modo relativamente freqüente são aproximadas em um mapa, enquanto categorias que se excluem mutuamente, isto é, que co-ocorrem de modo relativamente raro são distanciadas entre si” (de Nooy, 2003: 307). Indo contra a rejeição da análise de redes sociais por Bourdieu, de Nooy argumenta não apenas que a análise de relações objetivas (correspondência) e a análise de relações interpessoais (redes) são complementares, mas que são, tecnicamente falando, idênticas.

<sup>37</sup> Vistos de uma perspectiva popperiana, o materialismo histórico, a psicanálise e a assim chamada “psicologia individual” aparecem como “pseudociências”. Elas não são científicas porque não podem ser falseadas. Sua força é sua fraqueza. Não há dúvida de que a crítica que Sir Karl Popper dirige a Marx, Freud e Adler (mas nunca à sua própria teoria) se aplica à teoria dos campos de Bourdieu: “Essas teorias pareciam ser capazes de explicar praticamente tudo o que acontecia nos campos aos quais elas se referiam. O estudo de qualquer uma delas parecia ter o efeito de uma conversão ou revelação intelectual, abrindo seus olhos para uma nova verdade oculta àqueles ainda não-iniciados. Uma vez que seus olhos estivessem abertos, portanto, você via exemplos confirmatórios em todo lugar: o mundo estava cheio de verificações da teoria. O que quer que acontecesse sempre as confirmava” (Popper, 1989: 34-35).

<sup>38</sup> Caillé considera o trabalho de Bourdieu o símile sociológico da *Comédie Humaine* de Balzac, concluindo que ele pertence ao domínio da “literatura conceitualizada” (Caillé 1992: 113), sem, no entanto, e isto é importante,



estrutural de Bourdieu oferece um “retrato” coerente e sistemático do mundo social. A esse respeito, ele lembra uma pintura que, graças ao refinamento constante, torna-se mais unificada, enquanto cada detalhe, se desligado do todo, perde significado e termina por não representar nada<sup>39</sup>. Para Bourdieu, o mundo não é apenas sua apresentação, mas, em última instância, também sua construção e verificação, um composto de construtos conceituais realizados e idéias verificadas.

### *O habitus, ou a concretização ocasional do real*

De acordo com o mentor de Bourdieu, o pensamento progride dialeticamente por meio de um movimento de englobamento que abarca posições e tenta incorporá-las em um quadro conceitual mais amplo que supere com sucesso suas limitações anteriores. Este movimento dialético de alargamento opera por meio de uma mediação através dos (mas, *pace* Adorno, não “nos”) extremos. “Pode-se falar de uma lei psicológica da bipolaridade dos erros. Assim que uma dificuldade torna-se importante, podemos estar certos de que, ao evitá-la, esbarraremos em um obstáculo oposto” (Bachelard, [1938] 1993: 20). Assim, para tomar a história do nosso campo no pós-guerra como exemplo, quando a uni-dimensionalidade do estrutural-funcionalismo (e de posições objetivistas correlatas como estruturalismo, marxismo, etc.) tornou-se crescentemente manifesta no final dos anos 60, uma reação microssociológica surgiu e, ao final dos anos 70, já havia levado o pêndulo metateórico para o outro extremo, o do subjetivismo uni-dimensional, representado (por razões pedagógicas) por Schutz, Blumer, Garfinkel e outros. Foi apenas

---

emprestar conotações excessivamente negativas a essa caracterização estética. De minha parte, considero o trabalho de Bourdieu mais proustiano, eivado como é das sutilezas de sua observação, da direção inovadora de suas associações e das reflexões minuciosamente detalhadas sobre a vida cotidiana, através das quais a vida e o sangue são inseridos no que seria, de outro modo, um sistema altamente formalista. E, ainda que suas “sentenças pesadamente articuladas, que devem ser reconstruídas praticamente como sentenças latinas” (Bourdieu, 1987a: 66), possam lembrar por vezes o “estilo elefantino” de Parsons, devo dizer – ou melhor, confessar? – que gosto bastante das suas sentenças de estilo germânico, com uso abundante da vírgula, do ponto-e-vírgula e do hífen, frases imersas umas nas outras, acrobacias reflexivas, jogos de palavras literários, referências eruditas à escolástica, oblíquos ataques polêmicos a adversários não-citados e uma predileção quase adorniana por inversões quiasmáticas, negações e paradoxos.

<sup>39</sup> A coerência da teoria e, assim, da sua “verdade” também encontra expressão no “politeísmo metodológico” de Bourdieu: “Não apenas ele frequentemente triangula ou valida seus resultados *ex post* com diferentes métodos – o encaixe entre os vários resultados assim gerados substituindo a discussão técnica dos intervalos de confiança e questões do gênero -, como também lê dados quantitativos ‘etnograficamente’, isto é, como meios exploratórios ou confirmatórios de localização de padrões subjacentes, enquanto, inversamente, frequentemente interpreta observações de campo ‘estatisticamente’, ou seja, com o objetivo de construir inferências e elaborar relações entre as variáveis” (Wacquant, 1990: 683).

quando as limitações do objetivismo e do subjetivismo foram ambas acentuadas que a possibilidade de uma articulação sintética entre micro e macro eventualmente emergiu nos anos 80 (Alexander et al. 1987). Ainda que nosso filósofo-tornado-antropólogo houvesse desenvolvido o principal esboço de sua tentativa de transcender a “bipolaridade” dos erros subjetivista e objetivista já no início dos anos 70 (Bourdieu, 1972), sua teoria da prática é claramente parte de um movimento “estruturista” mais amplo na teoria social, que adquire sua inspiração nas *Teses sobre Feuerbach*, de Marx, e do qual Sartre, Berger e Luckmann, Habermas, Giddens, Bhaskar e o Castoriadis tardio são provavelmente os representantes mais bem conhecidos (Vandenberghe, 1998: 322-339).

Movendo-nos de considerações epistemológicas para discussões mais metatéticas, podemos agora apresentar a tentativa bourdieusiana de superar a oposição entre subjetivismo e objetivismo por meio da introdução de uma relação suplementar: um relacionamento vertical que estabelece a mediação entre o sistema de posições objetivas e as disposições subjetivas. Este é, evidentemente, o momento em que aparece na cena o velho e venerável conceito aristotélico de *hexis*, que Boécio e Tomás de Aquino traduziram como *habitus* e que o etnofilósofo francês transformou em um de seus conceitos centrais<sup>40</sup>. Como é bem conhecido agora, Bourdieu utiliza o conceito de *habitus* - sempre entendido como *habitus* de classe e definido como um sistema de “disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes” (Bourdieu, 1972: 155; 1980: 88-89) - como uma espécie de “operador

---

<sup>40</sup> Para a história intelectual do conceito (Aristóteles, Boécio, Averróis, Tomás de Aquino, Hegel, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Mauss e Panofsky), ver Bourdieu (1985: 14), Funke (1974), Rist (1984), Héran (1987) e Wacquant (2004; 2005). Em Bourdieu, a noção de *habitus* inclui esquemas lógicos (o *eidos*), esquemas práticos (o *ethos*) e sistemas de ação corporal (a *hexis*) (Peters, 2006: 82-85). Não obstante a longa tradição do conceito, a influência do movimento fenomenológico é realmente decisiva na minha opinião, embora, infelizmente, devido à falta de espaço, eu não possa explorar essa veia fenomenológica aqui. Ainda que Husserl utilize o conceito com certa regularidade, Bourdieu é mais influenciado por Heidegger, seu “primeiro amor”, que usa o conceito menos frequentemente. A despeito da influência significativa das *Ideen II* (Husserl 1952) sobre Bourdieu (e Merleau-Ponty), está claro que ele não tem muita simpatia pelo cartesianismo radical da fenomenologia transcendental de Husserl e está feliz em seguir a guinada de Heidegger, que abandona a fenomenologia transcendental do “mestre” em direção a uma analítica existencial do *Dasein*. Vista contra esse pano de fundo, a crítica da filosofia da consciência feita por Bourdieu, manifesta na sua insistência sobre a natureza pré-reflexiva e rotinizada de nossas práticas, começa a fazer sentido. Como Heidegger e contra Husserl, Bourdieu está simplesmente convencido de que o “conhecimento é um modo fundado (ou derivado) de ser-no-mundo do *Dasein*” (Heidegger, [1927] 1993: parte 1: 62). No entanto, no que tange ao conceito de *habitus*, está claro que a análise do “hábito” de Merleau-Ponty é a que mais se aproxima daquela de Bourdieu. Tendo lido Bourdieu antes de Merleau-Ponty, tive realmente a impressão de estar lendo Bourdieu diante das descrições fenomenológicas dos atos de “escrever na máquina de escrever” e “tocar órgão” (Merleau-Ponty, 1945: 166-72). Para uma boa exploração dos trabalhos praxiológicos do *habitus* através de uma análise da *hexis* pugilística, ver Wacquant (1995), e, para uma auto-apresentação do trabalho e dos interesses variados deste intérprete transatlântico designado pelo próprio Bourdieu, ver Wacquant (1996d).

teórico” que, ao conferir uma coerência formal a ações que são extremamente diferentes materialmente, estabelece a mediação entre o sistema invisível de relações estruturadas (pelas quais as ações são modeladas) e as ações visíveis dos atores (que estruturam as relações<sup>41</sup>). Como um construto lógico “irredutível às suas manifestações” (Bourdieu, 1974: 31), o *habitus* em si não pode ser observado, mas, tal como as instanciações práticas das estruturas virtuais de Giddens (Giddens, 1979: 53-76; 1984: 16-28), pode ser detectado nas suas atualizações, quando uma “condição permissiva” (o estado do campo, do mercado, etc.) fornece a ocasião apropriada para a disposição virtual se manifestar, concretamente, na relação com uma situação particular (Bourdieu, 1979a: 112; 1984b: 135; 1997a: 178)<sup>42</sup>. Assim, como um mediador entre *energeia* e *actu* (Aristóteles), o *habitus* (ou suas variantes lógicas, práticas e corpóreas) também estabelece a mediação entre as estruturas e as ações, resolvendo, portanto, a antinomia entre objetivismo e subjetivismo: “Não se deve esquecer que, em última instância, as relações objetivas não existem e não se concretizam realmente exceto nos e através dos sistemas de disposições dos agentes, produzidos pela internalização das condições objetivas. Entre o sistema de regularidades objetivas e o sistema de condutas diretamente observáveis uma mediação sempre intervém, a qual não é nada mais do que o *habitus*, o *locus* geométrico dos determinismos e de uma determinação individual” (Bourdieu, 1965: 22; 1968: 705).

Entre o *habitus* e o campo há uma “cumplicidade ontológica” (Bourdieu, 1982a: 47; 1994: 154): quando o *habitus* entra em relação com o mundo social do qual é o produto, o *habitus* sente-se em casa – “como um peixe na água”. O *habitus* está internamente ligado ao campo, a ponto de cada um referir-se à mesma coisa, porém considerada de um ângulo diferente: como *ergon* (*opus operatum*) ou *energeia* (*modus operandi*)<sup>43</sup>. O *habitus* é a interiorização ou incorporação de estruturas sociais, enquanto o campo é a exteriorização ou objetivação do *habitus*. Entretanto, não se deve conceber a relação entre os dois como puramente circular,

---

<sup>41</sup> Para uma crítica forte e convincente do conceito bourdieusiano de *habitus*, ver Lahire (1999: 121-152). Desde então, Lahire transformou sua poderosa crítica de Bourdieu em um projeto autônomo de pesquisa que investiga em detalhe as múltiplas manifestações contextualizadas de disposições (Lahire, 1998, 2002).

<sup>42</sup> Nesse sentido, pode-se descrever os poderes virtuais do *habitus* como “poderes passivos” ou “potencialidades”, bem como tais potencialidades como as disposições do agente para agir em virtude de sua natureza essencial, sendo o estímulo que ativa a disposição do agente parte das circunstâncias extrínsecas (Harré, 1970: 272). Assim como a disposição de roubar se manifesta apenas quando uma situação apropriada se apresenta, o *habitus* só se torna atualizado e manifesto em certas circunstâncias concretas que acionam seus poderes.

<sup>43</sup> A distinção entre *ergon* e *energeia* vem de Von Humboldt; ela corresponde à distinção entre *opus operatum* e *modus operandi*, que vem de Panofsky. Cassirer, que trabalhou com Panofsky no Instituto Warburg em Hamburgo, é o mediador entre os dois autores.

relação na qual o *habitus*, “produto das estruturas e produtor das práticas e reproduz as estruturas” (Bourdieu e Passeron, 1970: 244), simplesmente reproduz as estruturas<sup>44</sup>. De fato, como o comandante Mao costumava dizer, deveríamos “torcer o bastão na outra direção”, ler Bourdieu com os olhos de Giddens, ver seu trabalho como uma preliminar a Habermas e insistir nas capacidades transformativas do *habitus*<sup>45</sup>. Não obstante a auto-censura de Bourdieu<sup>46</sup>, penso,

---

<sup>44</sup> Além do mais, é apenas em circunstâncias excepcionais, se é que alguma vez, que o *habitus* funciona como o *malin génie* da reprodução perfeita. O modelo é ideal-típico, o que significa, de acordo com Weber, que ele nunca ocorre na realidade e, portanto, é puramente heurístico. Deve-se lembrar que a situação-limite de reprodução perfeita é apenas um “caso particular do possível”, evitando-se “universalizar inconscientemente o modelo da relação quase-circular de quase-perfeita reprodução, que só é válido no caso em que as condições de produção do *habitus* e as condições do seu funcionamento são idênticas ou homólogas” (Bourdieu, 1974: 5). Não obstante o fato de que Bourdieu também analisa situações em que a “cumplicidade ontológica” (Heidegger) entre o *habitus* e o campo é rompida (o assim chamado efeito de *hysteresis*; ver Bourdieu, 1977a; 1984: 207-50), é preciso, no entanto, ressaltar que até agora a situação de perfeita cumplicidade tem sido sistematicamente privilegiada. A esse respeito, Bourdieu involuntariamente se assemelha a Parsons. De fato, é suficiente manipularmos um pouco algumas sentenças de *The social system* para obtermos possíveis extratos de *A reprodução*: “Será assumido que a manutenção da complementaridade das expectativas de papel (do *habitus* e do campo), uma vez estabelecida, não é problemática; em outras palavras, que a ‘tendência’ à manutenção do processo de interação é a primeira lei do processo social. Isto é claramente um pressuposto” (Parsons, 1951: 205); “A teoria, em relação a tais sistemas, está dirigida para a análise das condições sob as quais um dado padrão constante do sistema será mantido e, inversamente, das condições sob as quais ele será alterado de modos determinados. Esta, podemos conjecturar, é a base fundamental do pressuposto de nossa ‘lei da inércia’ dos processos sociais” (Op.cit: 482); e, por último, mas não menos importante, “se a teoria é boa teoria, qualquer que seja o problema que ela ataca mais diretamente, não há nenhuma razão para acreditar que ela não será igualmente aplicável a problemas de mudança” (Op.cit: 435). E, com efeito, não sendo apenas “grandiosa”, mas também “grande” e “boa” teoria, não há razão nenhuma para não se ler o sistema teórico de Bourdieu, contra a corrente, como uma teoria sistemática das condições de possibilidade da mudança social.

<sup>45</sup> Sempre tive a impressão de que a topologia do espaço de possibilidades metateóricas formulada por Bourdieu era perfeita. Como Bachelard em seu “perfil epistemológico” (Bachelard, [1940] 1988: 41-51), Bourdieu mapeou sistematicamente as oposições epistemológicas e metateóricas que estruturam a disciplina sociológica: “A oposição entre Marx, Weber e Durkheim, tal como é ritualisticamente invocada nos cursos e dissertações, esconde o fato de que a unidade da sociologia está, talvez, localizada no espaço de posições possíveis. O antagonismo, quando é compreendido como tal, propõe a possibilidade da sua própria superação” (Bourdieu, 1987a: 49; ver também 1971b: 295). E ainda que, no fim das contas, em sua tentativa de transcender as oposições rituais entre objetivismo e subjetivismo, determinismo e voluntarismo, materialismo e idealismo, externalismo e internalismo, etc., ele sempre termine no mesmo pólo da polaridade, “transcendendo, por exemplo, o dualismo objetivismo-subjetivismo enquanto permanece firmemente enraizado no objetivismo” ou “rejeitando raivosamente o determinismo enquanto produz persistentemente modelos deterministas de processos sociais” (Jenkins, 1992: 175), em princípio, nada deveria impedir-nos de tentar torcer o bastão na outra direção. Ao argumentar desta forma, estou tentando responder ao celebrado “retorno do sujeito” e à inflexão pragmática, descritiva e interpretativa que caracteriza a teoria social francesa pós-bourdiesiana e se manifesta na maior ênfase conferida à natureza reflexiva da ação pelo eixo da práxis (*the praxis axis*) habermasiano-ricœuriano e pela fração da ação (*action fraction*) “etno-boltanskiana” (Gauchet, 1988; Dosse, 1995). Se, por razões pessoais, Boltanski e outros ex-bourdiesianos tiveram de romper com a teoria social crítica de Bourdieu como tal, de modo a desenvolverem uma “teoria da crítica social” (Boltanski e Thévenot, 1991), estou procurando chegar à mesma posição por meio de uma “crítica imanente”. Argumentando com Bourdieu contra Bourdieu, busco abrir o sistema a partir de dentro e afrouxar as rédeas da sua *problématique* firmemente construída. Isso não significa que eu não esteja interessado nos limites do sistema, mas apenas que evito me situar fora dos confins do mesmo. Tal como o próprio Bourdieu, sou fascinado pelo que se encontra fora do sistema: a verdadeira dádiva, a verdadeira comunicação, a verdadeira amizade, o verdadeiro amor, em suma, o “milagre” maussiano da “troca simbólica” que escapa à dominação, ao cálculo, à manipulação, etc (Vandenberghe, 2008). Assim, para tomarmos seu livro mais recente sobre a dominação masculina, que oferece uma reinterpretação “feminista” de sua antiga pesquisa antropológica sobre os sistemas tradicionais de classificação na Cabila (Bourdieu,

entretanto, que ele encorajaria tal leitura transformativa<sup>47</sup>. Mais do que isso, penso que ele deveria tê-lo feito se quisesse tornar sua teoria alinhada às suas intenções políticas, as quais, ao final de sua carreira, não eram mais reprimidas, mas abertamente declaradas (Bourdieu, 1998a; ver também mais abaixo).

É certo que o *habitus* é o produto de estruturas sociais, mas, se pararmos aqui, podemos cair na armadilha da leitura determinista pura e esquecer que, como princípio gerador de ações, avaliações e percepções, o *habitus* também estrutura o mundo social<sup>48</sup>. O *habitus* reproduz o mundo social, mas, dado que um processo de “seleção” (Bourdieu, 1997b: 63) – ou “auto-interação” (Blumer, 1969: 15, 50), ou ainda (por que não?) “comunicação racional” (Habermas, 1981: 69, 212)<sup>49</sup> – sempre intervém entre o estímulo e a resposta, “não se pode inferir mecanicamente o conhecimento dos produtos do conhecimento das condições de produção” (Bourdieu, 1984b: 135). O *habitus* transforma aquilo pelo qual ele é determinado, e, mesmo que o princípio da transformação possa ser achado na fissura entre a estrutura e o *habitus*, não há razão para se supor que a profundidade dessa fissura e o seu significado não dependem do *habitus* (Bourdieu, 1997a: 177-78). Afinal de contas, os agentes são determinados, mas apenas na medida em que determinam a si mesmos. Se “sempre há espaço para uma luta cognitiva relativa ao significado das coisas do mundo” (Bourdieu, 1998b: 19), nada exclui, portanto, o potencial do agente para transformar o mundo de modo não-previsível. Além disso, o

---

1972) e utiliza-a como um tipo ideal para descobrir a onipresença da dominação simbólica masculina no Ocidente, o que realmente me interessa é o “*Post-Scriptum* (não-científico?) sobre o amor e a dominação” (Bourdieu 1988b: 116-119), no qual Bourdieu fala abertamente, provavelmente pela primeira vez, sobre os limites do seu sistema, *casu quo* o miraculoso cessar-fogo, o fim da guerra e das lutas, o fim da troca estratégica, ou, mais positivamente, a não-violência, o reconhecimento mútuo, a reciprocidade plena, o desinteresse, a confiança, o encanto, a felicidade ou “paz”, para falarmos como Adorno.

<sup>46</sup> Apenas um exemplo: no fim de *La noblesse d'Etat*, Bourdieu esboça um modelo da progressão histórica do universal. Em uma entrevista com Wacquant (1993b: 35-36), ele confessa que, quando estava lendo as provas do livro, decidiu cortá-lo, mas o gerente de produção das *Éditions de Minuit* inadvertidamente deixou-o no volume.

<sup>47</sup> Comparando seus primeiros trabalhos - inclusive aqueles mais praxiológicos, como *Esquisse d'une théorie de la pratique*, em que Bourdieu afirma explicitamente que as práticas “sempre tendem a reproduzir as estruturas objetivas das quais são, em última análise, o produto” (Bourdieu, 1972: 175) - com seus trabalhos mais recentes (especialmente Bourdieu, 1997), podemos notar um enfraquecimento progressivo do hiper-determinismo. Ainda que os acentos chomskyanos sobre a “capacidade gerativa” do *habitus* estivessem presentes desde o início (Bourdieu e Passeron, 1967: 151-64), a ênfase na natureza ativa, improvisadora, inventiva e até mesmo criativa do *habitus* é relativamente nova (Bourdieu, 1984b: 134-35; 1987a: 23; e 1997: 170-93).

<sup>48</sup> É suficiente estabelecer uma comparação com o livreto metafísico de Ravaisson sobre o *habitus*, do qual Heidegger gostou tanto e onde o “hábito” é caracterizado como a transformação da Liberdade em Natureza e da Vontade em Instintos (Ravaisson [1838] 1997: 82-103), para perceber que Bourdieu confere uma inflexão ativista ao conceito de “segunda natureza”.

<sup>49</sup> Quando escrevi este texto, referi-me à comunicação com um aceno ao pragmatismo e à teoria crítica. Desde então, Margaret Archer (2003) convenceu-me de que mediamos ativamente a relação entre agência e estrutura em e através de nossas conversações internas. Sobre a mediação da meditação, ver *infra*, cap.6.

reconhecimento aberto da criatividade do *habitus* e de sua possibilidade de refletir sobre suas próprias determinações tem a vantagem não-negligenciável de tornar as pressuposições metateóricas de sua teoria da ação - que é, afinal de contas, uma teoria que enfatiza o “primado da razão prática” (Bourdieu, 1987a: 23) - mais alinhadas com a intenção crítica que anima seu pensamento<sup>50</sup>. Penso que sua indignação moral, sublimada em “hiper-violência teórica” (Caro, 1980: 1175), geraria mais frutos se o hiper-determinismo fosse enfraquecido, de modo que o voluntarismo pudesse obter o que lhe é devido. Como Sartre costumava dizer, “o que importa realmente não é o que se faz com um homem, mas o que ele faz com o que é feito a ele” (citado em Terrail, 1992: 229).

### 3. A teoria dos campos

#### *O campo de produção cultural*

Assim como a noção de *habitus* foi concebida com a intenção de romper com o paradigma estruturalista sem recair na velha filosofia do sujeito ou da consciência, “para sair”, portanto, “da filosofia da consciência sem perder de vista o agente na sua verdade, como um operador prático de construções da realidade” (Bourdieu, 1992a: 253), a noção de campo (*champ*) foi concebida desde o início como um modo de “rejeitar a alternativa entre uma interpretação interna e uma explicação externa” (idem: 254) diante da qual todas as ciências culturais (ciências da religião, história da arte ou da literatura, sociologia da religião, do direito ou da ciência) estavam situadas. Em assuntos culturais, a oposição entre a análise formalista, que oferece uma interpretação imanente (ou “tautegórica”) do significado (e.g, semiótica, arqueologia, gramatologia, pós-modernismo, a nova “nova crítica”, etc.), e a análise reducionista, que apresenta uma leitura externa (ou “alegórica”), que relaciona diretamente o significado à

---

<sup>50</sup> Em uma soberba crítica da sociologia reflexiva de Bourdieu, Kögler (1997a) mostra que, embora Bourdieu pressuponha em princípio a possibilidade de uma reconfiguração ou reestruturação reflexiva do *habitus*, ele é incapaz, na realidade, de ultrapassar o abismo entre os discursos leigo e intelectual, bem como de ligar a reflexividade do sociólogo à reflexividade dos agentes. Baseando-se em Gadamer, Kögler (1997b) tenta resolver o problema interpretando hermeneuticamente o *habitus* de tal modo que a reconstrução teórica do *habitus* pelo sociólogo seja reconectada à auto-compreensão crítica dos *habitus* dos agentes.

economia (e.g, marxismo) ou ao poder (e.g, nietzschianismo, weberianismo)<sup>51</sup>, pode ser superada mostrando-se que as influências e coações externas (econômicas e políticas) são sempre mediadas e “refratadas” pela estrutura do campo cultural particular (literatura, arte, ciência, etc.) que intervém entre as posições sociais do produtor e as posturas (*prises de positions*) nas quais aquelas posições são expressas, posturas cujo princípio encontra-se na estrutura e no funcionamento do campo de posições<sup>52</sup>.

A teoria do campo é a realização concreta do pensamento relacional em uma esfera particular de ação. O princípio-guia de todas as teorias de campos foi formulado por Kurt Lewin, um dos pupilos de Cassirer: “Ao invés de abstrair um ou outro elemento isolado de uma situação, elemento cujo significado não pode ser compreendido sem a referência à situação total, a teoria do campo começa por uma caracterização de toda a situação” (Lewin, 1963: 104). Diferentemente de Lewin, entretanto, Bourdieu confere uma inflexão agonística à sua teoria dos campos. Ainda que fosse perfeitamente concebível que os elementos internamente relacionados pudessem “conspirar” pacificamente para formar um todo orgânico, Bourdieu sempre pensou no campo como um campo de lutas, ou, como diz Elias, de “tensão” (Elias, [1970] 1984: 127). Desde o início, sua concepção relacional do campo estava combinada a uma visão altamente conflitual do mundo como uma arena de batalha por poder, prestígio e toda espécie de capital, arena em que a distinção competitiva, a dominação e o desconhecimento<sup>53</sup> prevalecem sobre a

---

<sup>51</sup> A natureza reducionista das análises materialistas históricas da cultura é bem capturada na contundente e largamente citada passagem de Sartre sobre Valéry: “Valéry é um intelectual pequeno-burguês, não há dúvida a respeito. Mas nem todo intelectual pequeno-burguês é Valéry. A inadequação heurística do marxismo contemporâneo está contida nessas duas sentenças” (Sartre, 1963: 56). Para se entender porque Valéry (ou Flaubert) escreve como escreve, é preciso reabrir o curto-circuito e inserir o campo como um mediador autônomo entre a base e a superestrutura.

<sup>52</sup> Sobre os campos, ver Bourdieu (1983a: 311-56; 1984b:113-20; Bourdieu & Wacquant, 1992: 71-91). Ao dizer que as influências externas são “refratadas” pelas estruturas dos campos, Bourdieu parece aceitar e seguir uma das teses centrais de Luhmann, qual seja, a de que os campos são sistemas auto-referencialmente fechados que só podem se comunicar, ou, mais precisamente, ressoar uns nos outros se as mensagens codificadas oriundas de outros sistemas em seu ambiente são, de algum modo, retraduzidas para o código binário do sistema receptor (para a mais clara exposição da auto-regulação de sistemas por meio de uma abertura seletiva de tais sistemas para os seus ambientes, ver Luhmann, 1986).

<sup>53</sup> N.T: No original: “*misrecognition*”. A tradução da expressão *misrecognition* (no francês de Bourdieu: *méconnaissance*) por “desconhecimento” é bastante inexata, mas não há um equivalente preciso em português para transmitir a conjugação singular de *reconhecimento* e *desconhecimento* implicada no conceito bourdieusiano (“reconhecimento errôneo” seria possivelmente a melhor alternativa). Tal conjugação tem de ser entendida à luz da teoria da violência simbólica, entendida por Bourdieu como a “forma de violência que se exerce sobre um agente social com a sua colaboração”, a qual se baseia, por sua vez, no fato de que as estruturas subjetivas de orientação e percepção de ações internalizadas nos *habitus* dos agentes, tendo sido engendradas por estruturas objetivas de relações de poder e, nesse sentido, mantendo com elas uma relação de “cumplicidade ontológica”, permitem que o ambiente social, com sua distribuição desigual de recursos econômicos, culturais e simbólicos, seja *naturalizado* e

cooperação, o desinteresse e o reconhecimento (Swartz, 1997: 63). De qualquer modo, seja o campo concebido de modo conflitual ou não, dado que as relações entre os elementos individuais são a resultante de todos os fatores que constituem a “figuração”, deve-se sempre, quando analisando o campo, “começar pelas relações e pensar a partir daí em direção às partes relacionadas” (Elias, [1970] 1984: 127).

Analisar a totalidade de relações que estruturam o campo não significa, no entanto, que se deva investigar todos os eventos que ali se desenrolam. “Significa, sim, revelar as estruturas fundamentais que dão uma configuração específica à orientação e à morfologia dos eventos singulares no interior do campo” (Elias, 1976: 393). Bourdieu, que tomou a noção de empréstimo a Lewin (o qual, por sua vez, se referiu explicitamente a Cassirer) e a Elias, primo distante de Cassirer<sup>54</sup>, ligou sistematicamente a noção de campo àquela de “capital”, de modo a poder definir o campo – ele também usa as noções de “mercado” e “jogo” – como um espaço estruturado de posições sociais no qual as posições e suas inter-relações são determinadas pela distribuição de diferentes tipos de capital (*capital econômico* - i.e, riqueza material, sob a forma de dinheiro, ações da bolsa, etc.; *capital cultural* – i.e, conhecimento, habilidades e outras aquisições culturais; *capital simbólico* – i.e, prestígio e honra acumulados; e *capital social* – i.e, relações e redes de influência). Campos devem ser vistos como sistemas de posições dominantes e subordinadas nos quais cada posição epistêmica, que é contingentemente concretizada na forma de uma instituição, organização, grupo ou indivíduo empírico, obtém suas propriedades distintivas do seu relacionamento interno com todas as outras posições epistêmicas. Dado que as posições concretas, que representam manifestações do possível, estão internamente relacionadas,

---

*essencializado*. Dessa forma, o exercício da dominação fundada sobre a distribuição desigual de formas de capital não é reconhecido como uma arbitrariedade, mas, ao contrário, legitimado e tomado como a ordem natural e evidente das coisas aos olhos dos atores dominantes e dominados. A noção de violência simbólica também pode ser interpretada como uma aplicação da diretriz metateórica de Bachelard segundo a qual “só existe ciência do oculto”, de maneira que, ao conceber estruturas sociais essencialmente como mecanismos historicamente reproduzidos de distribuição assimétrica de poder entre agentes individuais e/ou coletivos (grupos ou instituições), o sociólogo francês se dedicou durante toda a sua carreira a identificar tal poder nos espaços, crenças e práticas onde o seu exercício é coletivamente dissimulado ou “eufemizado” aos olhos de dominantes e dominados, isto é, tacitamente reconhecido como legítimo e, o que vem a dar no mesmo na sua perspectiva, desconhecido como arbitrário (daí as expressões “*méconnu*” e “*misrecognised*”).

<sup>54</sup> Comunicação pessoal de Stephen Mennell em Toronto, agosto de 1997. Para uma análise bem informada da relação entre Cassirer e Elias, ver Maso (1995). Nesse ponto, deve ser ressaltado que Bourdieu não define o campo como uma estrutura de relações entre pessoas, como faz Elias, mas entre posições, ou, como diria Bhaskar, como um “sistema de posições-práticas” (Bhaskar, 1989a: 41). Essa diferença, que pode ser formulada como uma diferença entre concepções institucionais e figuracionais de estrutura (Mouzelis, 1995: 69-80), explica porque, a despeito de todas as similaridades, a sociologia figuracional de Elias tem ainda um eco empiricista, o qual foi completamente descartado pelo racionalismo de Bourdieu.



uma mudança em uma delas terá necessariamente repercussões para todas as outras (e.g, quando duas firmas gigantes se fundem, a estrutura de todo o subcampo econômico é afetada, tal como a teoria da relatividade de Einstein modificou o subcampo inteiro da física). Uma das mais importantes propriedades dos campos é a maneira como permitem que uma forma de capital (e.g, capital econômico) seja transformada em outra forma de capital (por exemplo, capital cultural, que pode existir em três estados diferentes: *incorporado ao proprietário* – e.g, habilidades lingüísticas e familiaridade pessoal com trabalhos artísticos; *objetificado* – e.g, em livros, pinturas, etc.; e *certificado*, em função de diplomas e credenciais formais [Bourdieu, 1979b]).

Na medida em que a concepção relacional é inseparável, para Bourdieu, de uma *Weltanschauung* conflitual, o campo é sempre um campo de forças e de lutas no qual os indivíduos procuram manter ou alterar as relações de força e a distribuição das formas de capital a ele específicas. Ainda que as partes em competição se oponham umas às outras (dissenso), todas compartilham algumas pressuposições fundamentais (o “consenso no dissenso” ([Bourdieu, 1966: 902]) constitutivas do próprio funcionamento do campo<sup>55</sup>. Elas acreditam no jogo que estão jogando e no valor daquilo que está em causa nas lutas que disputam (*illusio*)<sup>56</sup>. Em qualquer momento no tempo, a estrutura do campo, i.e, o espaço de posições sociais, pode ser determinada pela estrutura da distribuição das diferentes espécies de capital entre os grupos e classes. Bourdieu caracteriza as classes de posições sociais ao longo de três dimensões (Bourdieu, 1979a: 128-44), duas das quais são espaciais, sendo a outra temporal: 1) o volume de capital possuído; 2) a estrutura do capital, i.e, a composição global do capital, de acordo com o peso específico das diferentes espécies em relação ao capital global; 3) e a trajetória social objetiva, passada, presente e potencial, como indicada pelos movimentos ao longo dos eixos espaciais.

---

<sup>55</sup> Essa idéia do “consenso no dissenso”, de acordo com a qual o dissenso não apenas pressupõe, mas também reforça o consenso, ou, para o dizer o mesmo de modo um pouco diferente, de acordo com a qual o conflito na verdade contribui para a emergência de uma compreensão compartilhada e, portanto, para a integração dos oponentes em uma comunidade, é tipicamente francesa. Pode-se achá-la não apenas em Bourdieu, mas também na analítica dos movimentos sociais de Touraine, pensados como formações reativas triangularmente baseadas nos princípios de Identidade, Oposição e Totalidade (Touraine, 1978: 103-133), bem como no conceito, formulado por Lefort, do político (“*le politique*”) como a forma gerativa e fundacional da integração e divisão social (Lefort, 1986: 1-27).

<sup>56</sup> A idéia de *illusio* (etimologicamente derivada de *ludus*, jogo) refere-se à crença fundamental de que vale a pena jogar o jogo. Na medida em que o jogador toma sua crença no jogo por dada e evidente, não questionando as suas origens sócio-psico-genéticas, uma certa dose auto-engano e auto-ilusão está implicada em sua libido.

A análise da cultura em termos de campo procede em três estágios (Bourdieu & Wacquant 1992:80). Primeiramente, ainda que o campo cultural (artístico, literário, jurídico, filosófico, etc.) seja relativamente autônomo, deve-se situá-lo, entretanto, no campo do poder, do qual ele é relativamente dependente, dado que a luta que se desenrola no campo do poder determina se o princípio de hierarquização do campo das relações de classe será de natureza econômica ou cultural<sup>57</sup>. Em nossas sociedades, o capital econômico é o princípio dominante de dominação, sendo o capital cultural o princípio dominado. Assim, o campo intelectual, por exemplo, ocupa uma posição dominada no campo do poder, que está ele mesmo situado no pólo dominante do campo das relações de classe. Em qualquer momento no tempo, o campo intelectual é o *locus* de lutas entre dois princípios de hierarquização: um critério heterônomo (o sucesso, tal como medido pela venda de livros), que trabalha em benefício daqueles que dominam o campo econômica e politicamente (as pessoas “de terno” que distribuem os recursos, integram os comitês decisórios e decidem sobre o potencial mercadológico dos livros); e um critério autônomo (a qualidade, tal como medida pelo reconhecimento dos pares), que favorece os “verdadeiros intelectuais”.

Em segundo lugar, deve-se descobrir a estrutura objetiva de relações entre as posições ocupadas no campo pelos agentes ou instituições em competição uns com os outros no seu interior. Aqui, o propósito é o de revelar a hierarquia dos produtos e dos produtores, baseada na

---

<sup>57</sup> A essa altura, alguma clarificação analítica pode ser útil para distinguirmos os conceitos, que estão encaixados uns dentro dos outros como bonecas russas: 1) Um espaço é tudo aquilo que é topologicamente construído como uma estrutura relacional de diferenças geradas por um princípio, ou, como diria Cassirer, por uma “progressão ordenada” ou “função matemática” que revela e constitui uma região da realidade. 2) Todas as sociedades são espaços sociais, i.e, estruturas de diferenças relacionais geradas pelo princípio da distribuição das diferentes espécies de capital ali vigentes. 3) Espaços sociais são campos, isto é, campos de forças e de lutas nos quais classes sociais buscam transformar a estrutura do campo. 4) A estrutura de forças do campo do poder determina, em qualquer momento dado, o princípio de hierarquização das posições: se o princípio dominante será o capital econômico ou o capital cultural. As classes lutam pela determinação do princípio dominante da dispersão hierárquica de posições no campo. As classes dominantes só são dominantes se conseguem impor de modo bem-sucedido seu tipo de capital como o princípio dominante de hierarquização. 5) O campo do poder não deve ser confundido com o campo político (analisado por Poulantzas [2000] de um modo que antecipa, de certa forma, a análise do campo político de Bourdieu), que é um subcampo como qualquer outro. O campo do poder é uma espécie de “metacampo” que regula as lutas por poder em todos os campos. Sua configuração determinada em qualquer momento do tempo tem implicações para as lutas pela imposição do princípio de hierarquização que se desenrolam nos subcampos da produção cultural, pois a configuração do campo do poder sobredetermina a configuração dos subcampos. O estado da estrutura do campo do poder determina a estrutura das oposições do subcampo e, portanto, também as possíveis alianças que podem ser formadas neste último, bem como entre os membros do subcampo e aqueles de seu ambiente. Além disso, a homologia estrutural existente entre o campo do poder e os subcampos da produção cultural significa que as produções culturais podem oferecer, e de fato oferecem, uma legitimação ideológica do *status quo*, na medida em que a conservação da ordem simbólica contribui para a conservação da ordem política. Por outro lado, deve-se notar também que a subversão da ordem simbólica pode ter efeitos sobre a ordem política, mas apenas se a subversão simbólica for acompanhada de uma subversão social do campo do poder político.

oposição entre o “campo da produção restrita”, em que os produtores produzem para outros produtores, e o “campo da produção para audiência de massa”, que é simbolicamente excluído e desqualificado (Bourdieu, 1971: 54-55). Finalmente, a análise do campo também deve incluir investigações detalhadas das trajetórias e das disposições dos produtores em competição uns com os outros no seu âmbito. Compreender as práticas dos produtores e os seus produtos implica compreender que eles são o resultado da história das posições que ocupam e da história de suas disposições. Quando o agente é introduzido no campo, pode-se dinamizar esse retrato e analisar a dialética entre posições objetivas e disposições subjetivas, explicando assim as posturas (*prises de positions*) dos produtores de um dado campo<sup>58</sup>.

O modelo generalizado do campo de produção cultural apresentado acima é o resultado de uma longa série de estudos de campos particulares que Bourdieu iniciou nos anos 60 com uma análise do campo intelectual, de Flaubert e o “*nouveau roman*” até o jazz e o cinema (Bourdieu, 1966)<sup>59</sup>, um modelo cujo quadro conceitual é, em larga medida, inspirado em uma brilhante e original reinterpretação do capítulo de Weber sobre a religião em *Economia e Sociedade* (Weber, [1921] 1972: 245-381) nos termos da sua teoria geral do conhecimento sociológico (Bourdieu, 1971a; 1971b)<sup>60</sup>. Na medida em que sua interpretação confere uma inflexão marxiana às noções de bens ideais e interesses ideais de Weber, ela também lança as bases de uma teoria geral da economia dos bens simbólicos que, ao estender a lógica do cálculo econômico a todos os bens,

---

<sup>58</sup> Mas o que acontece com aqueles indivíduos de nossas sociedades que estão fora do campo (como o povo ou, *a fortiori*, os mendigos, que estão, por definição, excluídos do campo do poder)? E quanto às atividades (como os encontros com os amigos ou os piqueniques no parque) que não podem ser inscritas nos campos de lutas existentes? A respeito dessas e de outras questões arduas, ver Lahire (1999).

<sup>59</sup> Verdes-Leroux, que diz ter “lido e relido 10.000 páginas” da prosa “seca, artificial, imensamente repetitiva e não-científica” de Bourdieu sem ter encontrado nada que valesse a pena preservar, compilou uma impressionante, embora incompleta, lista de campos (com suas correspondentes espécies de capital) que indica indiretamente a pluralidade dos seus interesses, o poder das suas ferramentas teóricas e a fertilidade da sua prolífica produção: “Campo científico, campo literário, campo do poder, campo religioso, campo jurídico, campo de construtores, campo da produção de casas, campo dos poderes territoriais, campo político, campo econômico, campo do jornalismo, campo da produção ideológica, campo da produção cultural, campo da pintura, campo das instituições de ensino superior, campo das ciências políticas, campo do marketing político, campo das universidades, campo das *grandes écoles*, campo da *haute couture*, campo das histórias em quadrinhos, campo da arte pop, campo das editoras, campo da física contemporânea, campo das galerias, etc. (e não esqueça os sub-campos)” (Verdes-Leroux, 1998: 199).

<sup>60</sup> Embora haja uma sobreposição entre os dois artigos, o segundo (1971b) é muito mais complexo do que o primeiro (1971a), na medida em que Bourdieu funde sistematicamente Marx, Weber e Durkheim (além de alguns outros) na sua argumentação e introduz sua teoria altamente sofisticada e sintética do poder simbólico (Bourdieu, 1977b) na análise do campo religioso, de modo a revelar a contribuição ideológica da religião para a manutenção da ordem social. Ainda que a teoria da violência simbólica ocupe um lugar central no projeto de Bourdieu (ver Wacquant, 1987, 1996a e especialmente 1993a: 1, onde ele afirma que “a *oeuvre* inteira de Bourdieu pode ser lida como uma tentativa de explicar a especificidade e a potência do poder simbólico”), deixarei-a de fora de minha análise e me concentrarei sobre os aspectos relacionais da teoria dos campos.

materiais assim como simbólicos, sem distinção, intenta demonstrar que há uma economia política dos bens culturais. Como resultado dessa leitura ostensivamente materialista de Weber, que gera uma espécie de perspectiva supermarxista antecipada por Mannheim (ver abaixo), uma interpretação econômica de setores não-econômicos e até anti-econômicos (como o religioso, por exemplo) torna-se possível, interpretação que consistentemente mostra que um desinteresse bem-intencionado e conspícuo por recompensas materiais sempre gera lucro de um modo ou de outro, mesmo que este lucro não seja conscientemente intencionado pelo agente. Quando a “ação estratégica” sem cálculo estratégico explícito ou a “ação tradicional” com propósito racional são descobertas em todo lugar, surge a suspeita de reducionismo econômico e hiper-utilitarismo à la Gary Becker, reducionismo que detecta o egoísmo inconsciente no altruísmo consciente, levando assim, inevitavelmente (e, até certo ponto, justificavelmente), ao oxímoro do “cálculo inconsciente” (ver Joppke 1986; Honneth 1990; Caillé 1992; Alexander 1995).

O eixo central de variação entre os campos é o seu grau de autonomia. Campos altamente autônomos, como o científico, seguem o código binário do verdadeiro e falso; campos altamente heterônomos, como o político, o código schmittiano do amigo e inimigo (Bourdieu, 1986: 10). Primeiramente, consideraremos o campo religioso, que está aberto a determinações externas e cuja “verdade” não é nada além da imposição legítima de um arbitrário cultural que expressa sobretudo os interesses dos dominantes. A penúltima seção irá analisar o campo científico, campo que é mais autônomo e no qual os produtores produzem para outros produtores, e não para uma audiência de massa, como é o caso no campo religioso.

### ***O campo religioso***

Na medida em que a teoria da religião de Weber relaciona sistematicamente os discursos religiosos do mago/feiticeiro, do profeta e do sacerdote aos interesses sociais mais amplos dos estratos em que estes se inserem (Weber, [1922] 1966: 237-268; [1921] 1972: 259-79), ele desenvolve, pelo menos em princípio, uma teoria da autonomia relativa do campo religioso que o permite transcender a oposição entre uma teoria (estruturalista) que interpreta o conteúdo mutável das mensagens religiosas em termos das leis imanentes do espírito e uma teoria (marxista) que concebe tais mensagens como um reflexo direto da infra-estrutura material da

sociedade, cometendo assim o erro do curto-circuito. O problema com Weber é duplo. Em primeiro lugar, ele permaneceu preso ao modo substancialista de pensamento. Ao invés de relacionar sistematicamente os protagonistas da ação religiosa (profeta, mago e sacerdote) uns aos outros, ele desenvolveu um tipo ideal de cada um que buscou suas principais características gerais nos próprios protagonistas, chegando assim a uma “teoria-mosaico” da realidade (Parsons, [1937] 1949: 621). Em segundo lugar, Weber também permaneceu imerso na “ilusão ocasionalista” (Bourdieu, 1972: 184). Ao invés de construir a estrutura das relações objetivas entre as posições que os agentes religiosos ocupavam no campo religioso, ele reduziu a “estrutura objetiva”, que determina as relações interpessoais, à “estrutura conjuntural” das suas interações em grupos e situações particulares.

Estes dois problemas podem, entretanto, ser facilmente resolvidos de acordo com Bourdieu. Para colher os frutos da rica análise weberiana das interações entre os especialistas religiosos, de um lado, e a população leiga, de outro, é suficiente construir o sistema completo das relações objetivas entre os profetas, os sacerdotes, os magos e seus seguidores seculares, reinserindo-se a análise de Weber no esquema estrutural bourdieusiano. Uma vez que isso esteja feito, a dinâmica do campo religioso e a transformação dos próprios conteúdos religiosos podem ser explicadas em termos de uma análise das “transações entre os especialistas e a população leiga que são estabelecidas com base nos diferentes interesses e relações de competição que opõem os diferentes especialistas no interior do campo religioso” (Bourdieu, 1971b: 313). De fato, para decifrar o significado e as funções sociológicas das ações religiosas, é necessário considerar os interesses religiosos daqueles que produzem, difundem e recebem mensagens religiosas. Enquanto os especialistas religiosos têm um interesse na acumulação do capital “religioso” e competem, portanto, pelo monopólio da administração dos bens de salvação e pelo exercício legítimo do poder religioso sobre a população leiga, entendido como o poder de inculcar duravelmente um *habitus* religioso na mesma, a população leiga tem um interesse nas mensagens dos especialistas na medida em que, de acordo com suas respectivas posições no campo das classes, seus membros necessitam seja de uma justificação de seus privilégios sociais (classe dominante), seja de compensação para sua relativa deprivação (classe dominada). A oferta de “teodicéias” (Leibniz) pelos especialistas encontra, portanto, seu complemento na demanda de “sociodicéias” (Bourdieu) pelas massas. De acordo com a demanda destas, a oferta daqueles flutua. Se as classes populares, e especialmente os camponeses, pressionados pela

urgência econômica, buscam sobretudo gratificação imediata, a qual encontram na manipulação mágica profana e profanadora de demônios pelos magos, as outras classes, menos pressionadas pela urgência econômica, o que explica porque elas podem se distanciar da sua situação imediata, possuem uma demanda pela sistematização das representações religiosas e pela moralização das práticas religiosas (Weber, 1966: 252-256; 1972: 259). Elas se dirigem seja à Igreja e aos seus sacerdotes, seja aos profetas e às suas seitas.

Em qualquer momento dado, a estrutura do campo religioso é determinada pelo balanço de poder resultante das lutas passadas pelo monopólio da administração de bens religiosos entre os sacerdotes, os profetas e os magos, monopólio que é ele mesmo uma função da extensão em que todos estes conseguem mobilizar as massas e satisfazer suas demandas. A Igreja, que reivindica um monopólio da interpretação legítima do mundo, está sempre confrontada com a possibilidade de competição por parte do profeta, que oferece uma interpretação sistemática alternativa do mundo, bem como do mago, que responde a demandas pontuais pragmáticas. O profeta, um produto herético de uma visão sistemática do mundo, se opõe à Igreja, essa instância de reprodução do “carisma rotinizado” (Weber, [1921] 1972: 142-48), e à sua ortodoxia. Engajado em estratégias de subversão da ortodoxia reinante, o profeta tenta convencer as massas de sua interpretação rival do mundo. O caráter bem ou mal sucedido de tal esforço não depende tanto do seu carisma pessoal, como Weber pensou, mas da demanda das massas, especialmente dos intelectuais proletaróides, assim como das tensões sociais que reinam no interior da Igreja e no mundo mais amplo. Na medida em que profetas e heréticos tendem a aparecer às vezes em momentos de crise social e pregar àqueles que já estão convertidos, sua aparição deve ser explicada em relação à figuração particular formada pelos sacerdotes, a população leiga e o profeta.

Para conter as estratégias de subversão do profeta e a competição com o mago, a Igreja responde com duas estratégias típicas de conservação. De um lado, ela impõe uma ritualização crescente das práticas religiosas e a anexação das crenças mágicas; de outro, ela adapta sua mensagem original e a reinterpreta para apelar a uma audiência mais ampla, introduzindo assim uma ambigüidade fundamental através da qual, graças à “recepção seletiva” (Bourdieu, 1971b:315) relativa à posição ocupada na estrutura social, todas as categorias da população podem encontrar a si mesmas naquela mensagem. Dado que a autoridade religiosa e o poder secular que as instâncias religiosas podem mobilizar em sua luta por legitimidade religiosa

não são nunca independentes do peso da população leiga que tais instâncias mobilizam, as lutas travadas no campo religioso não são apenas sobredeterminadas pela estrutura de relações de poder entre as classes no campo do poder, mas também têm inevitavelmente implicações para esse campo. Essa homologia estrutural entre os dois campos explica porque a luta no campo religioso produz “formas eufemizadas” (Bourdieu, 1977b: 410) da luta política e econômica entre as classes e como as estratégias para a conservação da ordem simbólica contribuem diretamente para a conservação da ordem política, enquanto as estratégias de subversão da ordem simbólica só podem afetar a ordem política quando são acompanhadas pela subversão política desta ordem. Assim, como pessoa de situações extraordinárias, o profeta só pode ser revolucionário se a própria situação está em um estado revolucionário.

### *O campo científico*

Poderíamos argumentar plausivelmente que o núcleo das novas sociologias “radicais” da ciência consiste em uma “correção e expansão” (Lynch, 1993: 42) contínuas da *Wissenssoziologie* de Mannheim, orientadas no sentido da inclusão das ciências exatas, as quais Mannheim explicitamente eximiu do alcance da sua sociologia (Mannheim, 1936: 43, 179, 272; 1952: 170). E, de fato, do mesmo modo que o assim chamado “programa forte” (Bloor, 1991: 3-23) da sociologia do conhecimento científico só faz sentido se colocado contra o pano de fundo da sociologia do conhecimento de Mannheim, o contínuo interesse de Bourdieu na sociologia do campo científico (Bourdieu, 1976, 1990, 1997c, 2001) deve ser visto como uma tentativa de generalizar a tese da determinação social das idéias de Mannheim. Em um ensaio premiado de 1928, intitulado *A competição como um fenômeno cultural* (Mannheim, 1952: 191-229) - texto que antecipa em larga medida a sociologia da ciência de Bourdieu -, o jovem Mannheim defende a tese da “relatividade existencial do conhecimento”<sup>61</sup>. Esta tese não estipula que todo conhecimento pode ser simplesmente reduzido às circunstâncias sociais da sua produção (o erro do epifenomenalismo), mas sim que tanto a produção como a recepção do conhecimento científico sócio-histórico são social e historicamente determinadas. Do mesmo modo que a

---

<sup>61</sup> Ainda que as idéias de Bourdieu ecoem largamente aquelas do jovem Mannheim, que ecoam, por sua vez, as de Carl Schmitt (Pels, 1988: 229-231), nunca vi qualquer referência ao ensaio de 1928. Não está nem mesmo claro se Bourdieu realmente o leu. De passagem, gostaria de anotar que ele leu Bakhtin, mas que até agora a influência deste sobre sua análise do mercado lingüístico (Bourdieu, 1982b) não foi suficientemente reconhecida pelos seus leitores.

produção do conhecimento é uma função das posições sociais particulares que os vários grupos ocupam na estrutura social, sua recepção (seleção) é função de uma certa formação da mente (incluindo sua estrutura categorial), ela mesma ligada a uma posição social particular<sup>62</sup>. Mais particularmente, Mannheim quer mostrar que o “fenômeno sociológico geral da competição” (idem: 195-96), do qual a competição econômica é apenas um caso particular, pode e deve explicar a dinâmica da produção social do conhecimento cultural. Na medida em que o movimento do pensamento depende, em última instância, das tensões que dominam a esfera social, o conflito teórico está sempre relacionado ao conflito social, sendo sobredeterminado por este. “Do ponto de vista das ciências sociais, toda peça histórica, ideológica, sociológica de conhecimento (ainda que se prove ser a Verdade Absoluta) está claramente enraizada no desejo de poder e reconhecimento de certos grupos sociais particulares que querem tornar sua interpretação do mundo a interpretação universal” (idem: 196-97). A luta pela interpretação pública da realidade (ou, pelo menos, pelo prestígio que vem com ela) é, portanto, o objetivo pelo qual as pessoas lutam, e as diferentes interpretações do mundo geralmente correspondem às posições sociais particulares que elas ocupam em sua luta pelo poder. Parafraseando Clausewitz, poderíamos dizer, portanto, que a ciência é a política perseguida por outros meios (Latour, 1984: 257).

É contra este pano de fundo manheimiano da relação social geral de competição que podemos apreciar melhor o enorme talento de Bourdieu para concretizar idéias abstratas. Como Mannheim, Bourdieu inicia sua análise do campo de práticas científicas com a proposição de que este é a arena de uma luta competitiva, cujo objetivo (*enjeu*) particular é o monopólio da autoridade científica. A relativa indiferença de cientistas em relação ao dinheiro e ao poder não deve esconder o fato de que todas as suas práticas são orientadas para a aquisição e acumulação de capital científico (autoridade, prestígio, reconhecimento, celebridade, etc.), que é uma instância particular do capital social, o qual pode então, é claro, ser convertido para outras formas de capital (e.g, capital econômico). O campo científico é altamente autônomo (“campo restrito de produção cultural”). É apenas porque este segue suas próprias leis imanentes (as leis do mercado acadêmico são irredutíveis às leis do mercado *stricto sensu*) e gera seus próprios

---

<sup>62</sup> Em termos que nos lembram a análise da relação entre o campo e o *habitus* em Bourdieu, Mannheim escreve que “certos traços qualitativos de um objeto encontrado no processo vivo da história são acessíveis apenas a mentes de uma certa estrutura. Existem certos traços qualitativamente distintos de objetos historicamente existentes que estão abertos à recepção apenas por uma consciência formada e projetada por circunstâncias históricas particulares” (Mannheim, 1952: 194). Para uma exploração mais profunda das afinidades, ver Kögler (1997a).



valores e imperativos (universalismo, comunismo, desinteresse e ceticismo organizado [Merton, 1968: 604-15]) que os interesses dos cientistas aparecem como desinteressados. Uma vez que entendamos, entretanto, que os interesses no conhecimento (*Erkenntnisinteressen*) dos cientistas são estritamente internos ao campo, onde eles desempenham um papel quase-econômico e quase-político, podemos compreender também porque os cientistas têm um “interesse no desinteresse” (Bourdieu, 1976: 94; ver também 1994: 149-67) e podem obter o lucro de serem a si próprios e de serem vistos pelos outros como desinteressados pela forma vulgar de lucro (ver também Mulkay, 1976). Suas estratégias de desinvestimento aparente são estratégias de segunda ordem, que dissimulam as estratégias de investimento de primeira ordem pelas quais buscam, conscientemente ou não, “fazer um nome para si mesmos”, fazer seu próprio nome (e para alguns até seu primeiro nome, como o Gilberto ou o Jessé) conhecido no campo dos colegas competidores.

A luta que os cientistas travam no interior do campo é sempre uma luta pelo poder de definir a definição da ciência mais adequada aos seus interesses específicos, definição que, se aceita como legítima, os levaria a ocupar com legitimidade a posição dominante no campo. E, dado que não há árbitro externo e imparcial, as reivindicações de legitimidade científica-e-política são sempre uma função do poder relativo dos grupos em competição. A partir desta perspectiva conflitual sobre o campo da produção científica, a qual relaciona sistematicamente a luta pelas “relações de definições” (Beck 1988: 211-26) às “relações de produção” que estruturam as posições no campo, até mesmo “conflitos epistemológicos” (e.g, realismo *versus* empiricismo *versus* racionalismo, etc.) podem ser analisados como “conflitos políticos” (Bourdieu, 1976: 90). Dependendo do estado da competição no mercado acadêmico, que pode variar, como mostrou Mannheim, da posição de monopólio de um grupo particular à competição atomística entre uma multiplicidade de grupos competidores (Mannheim 1952: 207-10), a oposição entre as estratégias “sacerdotais” de conservação e as estratégias proféticas de subversão da estrutura do campo assumem diferentes significados e funções.

A situação de monopólio é caracterizada por um conflito permanente entre os estabelecidos - os quais, em uma tentativa de defender a ortodoxia reinante e manter seu monopólio dos meios de produção intelectual (controle sobre o treinamento educacional, instâncias de consagração e revistas científicas), selecionam cuidadosamente seus sucessores e tentam impedir a entrada de heréticos recém-chegados no jogo - e os “heréticos” - como Einstein

ou Marx, que se revoltam não apenas contra o *establishment* científico, mas também contra o *establishment* social como tal. À medida que os recursos científicos acumulados aumentam, o capital científico incorporado necessário para apropriá-los e, assim, para ter acesso a problemas e ferramentas científicas também aumenta. O custo de entrada no campo torna-se cada vez maior. Como resultado, o grau de homogeneidade entre os competidores aumenta e a oposição entre as estratégias de sucessão da fração dominante e as estratégias de subversão da fração dominada tende a perder seu significado. Até mesmo os *outsiders* são agora, de certo modo, estabelecidos, e as disputas que são travadas entre os competidores se desenrolam contra o pano de fundo da *doxa* indisputada (“consenso no dissenso”), tomada por evidente por todas as partes em luta e nunca colocada em questão por elas.

À medida que a competição torna-se institucionalizada e a acumulação de capital necessária à realização de revoluções científicas tende crescentemente a ocorrer de acordo com procedimentos regulados, as grandes revoluções periódicas são substituídas por uma multiplicidade de pequenas revoluções permanentes e crescentemente despidas de efeitos políticos. Em suma, o campo científico se torna mais autônomo e, conforme se torna mais autônoma e auto-regulada, a razão científica progride e eventualmente a “força da razão” (Kant) torna-se a única forma de força reconhecida e legitimamente utilizada no campo. Neste ponto, Bourdieu se junta a Apel e Habermas, mas com essa diferença notável: a razão não é mais considerada como um universal trans-histórico, mas como o resultado histórico da progressiva institucionalização de discussões racionais no campo da ciência (Bourdieu, 1997a : 111-51)<sup>63</sup> e, o que é possível e desejável, também no mundo mais amplo – embora isso dependa da institucionalização das condições de discussão racional em outros campos altamente autônomos da produção cultural (Bourdieu, 1989: 548-59; 1992: 459-73; 1993b, 1994: 164-67, 239-44)<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Em um esmerado artigo, Pels (1995) mostrou que o universalismo não advém da internalização de uma “cultura do discurso crítico” normativa (a CDC de Gouldner), mas de um conjunto de coações sociais que força os rivais em um campo a uma checagem cruzada (*cross-checking*) de seus produtos, a qual transforma, de modo não-intencional, a busca do auto-interesse em um motor do progresso da razão (“vícios privados, virtudes públicas”).

<sup>64</sup> Exatamente como Foucault, Bourdieu compartilha da preocupação de Habermas com a comunicação, ainda que analise-a de um ângulo diferente. Para Habermas, a situação ideal de fala é caracterizada pela ausência de poder, enquanto, para Bourdieu e Foucault, é a ausência de comunicação sem violência simbólica o que caracteriza o poder. Esta ênfase compartilhada sobre a comunicação (com e sem coações) é o que permite uma leitura habermasiana de Bourdieu (e, possivelmente, também de Foucault) e uma leitura bourdieusiana (ou foucaultiana) de Habermas. Ao invés de simplesmente opor um ao outro, deve-se ver que suas políticas do conhecimento são perfeitamente complementares. Para Bourdieu, o poder sempre vem antes (o poder como *archê*). A tarefa da política consiste na criação de um universo social igualitário que torne possível uma discussão sem coações simbólicas (a discussão como *telos*). Para Habermas, por outro lado, a situação ideal de fala é sempre já dada, ou, pelo menos,

De acordo com Bourdieu, as ciências sociais ainda não atingiram essa autonomia. Diferentemente dos campos científicos, capazes de produzir e satisfazer um interesse estritamente científico e, assim, de manter um processo dialético de crítica mútua e racional a partir do qual a razão surge e se desenvolve, “os campos de produção de discursos eruditos” (Bourdieu, 1976: 100) são altamente dependentes de instâncias externas, e o aparente esoterismo dos “doxósofos” não deveria esconder a dependência exotérica que eles mantêm em relação a demandas sociais. “Falsamente autônomas” e operando com uma “falsa ruptura” com o senso comum e os interesses reais das classes dominantes, as ciências sociais são “falsas ciências”, condenadas a produzir e manter “falsas consciências” (idem: 100-3). Apresentando-se com as aparências tecnológicas da cientificidade (e.g, modelos log-lineares, análises de trilha, etc.) e com a retórica da cumulatividade (e.g, neomarxismo, neofuncionalismo, etc.), as ciências sociais não buscam se realizar como ciências reais, mas apenas realizar a imagem oficial da ciência. E até mesmo os sociólogos radicais, incluindo aqueles da Escola de Frankfurt, que contestam o “consenso ortodoxo” e se alinham com as classes dominadas, permanecem negativa, porém necessariamente, presos às pressuposições da falsa ciência dos seus colegas do *mainstream*. “Os conflitos manifestos entre as tendências e doutrinas mascaram, para os próprios participantes, a cumplicidade subjacente que eles pressupõem e que chama a atenção do observador externo ao sistema” (Bourdieu, 1966: 902). Ao invés de revelarem reflexivamente as pressuposições dos seus oponentes, eles assumem-nas, e as oposições que estabelecem (consenso *versus* conflito, análise quantitativa *versus* análise qualitativa, objetivismo *versus* subjetivismo, etc.) funcionam como várias “armadilhas especulares” (*mirror-traps*) (Bourdieu, 1991: 383). Assim, apenas os sinais são invertidos e, ao fim do dia, a oposição mútua mostra que o mesmo jogo foi jogado mais (e mais) uma vez.

Bourdieu sustenta que uma “sociologia reflexiva” (Bourdieu et al. 1973: 95-106; 1982a ; 1984a: 9-51; Bourdieu & Wacquant 1992: 45-70), uma sociologia da sociologia capaz de objetivar o sistema completo de posições que engendra as estratégias rivais, permite que ele transcenda a “rivalidade mimética” (Girard, 1982) opondo os aliados objetivos. Retoricamente, esse movimento baseia-se na distinção mannheimiana entre as concepções “especial particular” e

---

contra-factualmente antecipada como dada (a comunicação como *arché*). A tarefa de uma política reformista radical consiste na sua institucionalização em um sistema democrático. Ainda que Bourdieu afirme corretamente que a situação ideal de fala não existe, ele certamente não desejaria concluir disto que o ideal da situação de fala também não existe!

“total geral” de ideologia (Mannheim, 1936: 55-58, 264-86), que Bourdieu agora reformula em termos de uma distinção radical entre os usos “polêmico” e “reflexivo” da sociologia do conhecimento (Bourdieu, 1983b: 51): no primeiro caso, a sociologia do conhecimento é utilizada para desqualificar as estratégias dos oponentes (“Fulano é um pequeno burguês” – o sociólogo é sempre o melhor crítico dos seus oponentes); no segundo caso, ela é utilizada para objetivar o campo inteiro, incluindo a posição que se ocupa (sociologia auto-reflexiva por meio de uma “objetivação participante” [Bourdieu & Wacquant, 1992: 48], isto é, da auto-observação através da objetivação do sujeito objetivante e da sua relação com o objeto). De acordo com Bourdieu, a objetivação sistemática do campo como a totalidade de posições possíveis e de seus correspondentes pontos de vista (*prises de positions*), que ele opõe às objetivações parciais e interessadas dos agentes envolvidos no campo, “permite que se estabeleça a verdade das diferentes posições e os limites da validade dos diferentes pontos de vista” (Bourdieu, 1997c: 38-39).

Esse movimento bachelardiano pelo qual o autor de *Homo Academicus* tenta criar uma terceira posição para ele mesmo é, no entanto, problemático, primeiramente porque ele próprio afirmou claramente que não há, e não poderia haver, uma posição independente sobre o campo advinda do interior do próprio campo. Em segundo lugar, porque a aplicação reflexiva da sua própria sociologia à sua própria sociologia desmascara sua posição epistemológica como uma posição ideológica e, assim, como um movimento interno ao próprio campo. E, de fato, tudo se passa como se Bourdieu estivesse apenas reintroduzindo no campo da sociologia uma versão reelaborada da distinção ideológica de Althusser entre ciência e ideologia, de maneira a transcender a oposição entre a sociologia radical e a ortodoxa. E, até mesmo mais problematicamente, se esse movimento não é polêmico, mas reflexivo, não “cínico”, mas “clínico” (Bourdieu, 1996: 68), então a questão permanece sendo: como pode ele ter acesso à posição de “espectador imparcial”, observando suas próprias observações e aquelas dos outros, vendo o que eles não vêem e talvez até o que ele não vê?<sup>65</sup> Com efeito, este parece ser o ponto em que a sociologia bourdieusiana torna-se algo divino – “sociologia bourdivina”. Ainda que Bourdieu fosse tentado às vezes a totalizar e fechar seu próprio esquema totalizante, ele estava,

---

<sup>65</sup> Observações de observações podem permitir que se relativize as observações de primeira ordem, mas, na medida em que permanecem observações, o “ponto cego” das suas próprias observações sempre perdura. Ou, como diz Luhmann, “até a observação de segunda ordem não pode ver o que não pode ver. Na melhor das hipóteses, ela pode ver que não vê o que não pode ver” (Luhmann 1989: 333). Para uma investigação em profundidade da reflexividade das observações, ver Luhmann (1990: cap.2).

de fato, alerta aos problemas deste tipo de procedimento, como pode ser inferido de sua altamente reflexiva aula inaugural sobre a aula no *Collège de France*, em que ele alerta explicitamente contra as tentações platônicas e hegelianas da “*intelligentsia* livremente flutuante” ao notar que “não se deve esperar de um pensamento sobre os limites que dê acesso a um pensamento sem limites” (Bourdieu, 1982a: 23).

Bourdieu sempre foi um “*intellectuel engagé*” (e também *enragé*). Embora ele tenha tendido a manter alguma separação residual entre ciência e política, a natureza política das suas empreitadas científicas tornou-se clara, ao final de sua carreira, não apenas para os leitores de *Liber*, o suplemento político internacional a *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, mas também para a audiência mais ampla de leitores de *Libération*, *Le Monde* e *Le Monde Diplomatique*<sup>66</sup>. No verdadeiro espírito do Esclarecimento, avançando a ciência em nome da emancipação e a emancipação em nome da ciência, o mais famoso sociólogo da França escolheu intervir como um agitador político na esfera pública para dar voz aos excluídos (os desempregados e os pobres, os gays e as lésbicas, os intelectuais argelinos e os imigrantes ilegais na França, etc.) e subverter a hegemonia neoliberal. De fato, desde a greve de dezembro de 1995 (ver Duval, 1998), ele multiplicou suas intervenções “por uma esquerda na esquerda” (Bourdieu, 1998c) – e não por uma “esquerda da esquerda”, como seus inimigos gostavam de mal interpretá-lo –, analisou criticamente e atacou os intelectuais midiáticos e outros “*fast thinkers*” por sua cumplicidade com as classes dominantes (Bourdieu, 1996), propôs uma série de poderosos argumentos para se contrapor ao ataque ao estado de bem-estar social e à política global da “flexploração” com uma proposta para um estado social europeu (Bourdieu, 1998a) e, por último, mas não menos importante, lançou uma série bem sucedida de pequenos livros financeiramente acessíveis, bem documentados e legíveis, cujo formato lembra o dos *Kleine Politische Schriften* de Habermas e que eram “animados pela vontade militante de difundir o conhecimento indispensável à reflexão e à ação políticas em uma democracia (“Preâmbulo” para Halimi, 1997)<sup>67</sup>. Como o principal porta-voz de um “intelectual coletivo autônomo”, Bourdieu, com sua estratégia metapolítica de tipo gramsciano que buscava subverter a hegemonia cultural

---

<sup>66</sup> Após sua morte, todas as intervenções políticas de Bourdieu na esfera pública foram reunidas em único livro (Bourdieu, 2002).

<sup>67</sup> Em seu último livro sobre a globalização ou, como ele prefere chamá-la, “a constelação pós-nacional”, Habermas cita com aprovação a nova proposta internacionalista de Bourdieu para a criação de um estado de bem-estar social europeu (Habermas, 1998: 124). Juntamente com Beck (1997) e Bauman (1998) – mas contra a “Terceira Via” de Giddens (1998), que se vende para o Novo Trabalhismo –, podemos testemunhar a emergência de uma defesa pós-marxista contra a involução do estado de bem-estar e a “brasilianização” ou mesmo “mexicanização” da Europa.

do neoliberalismo (tanto na direita como na esquerda – “a *troika* Jospin-Blair-Schröder”), foi tão bem-sucedido que teve de negar publicamente as especulações selvagens de que criaria um novo partido político e se apresentaria como candidato nas eleições de 1999 para o Parlamento Europeu (“O candidato Bourdieu não existe”, *Libération*, 8/27/1998).

#### **4. Conclusão: da crítica à reconstrução**

No fim das contas, o estruturalismo gerativo de Bourdieu pode ser visto como uma reflexão sócio-filosófica e variação empírico-teórica sobre o tema do pensamento relacional, as quais permitem que ele “deixe as categorias dançar”, como disse Marx em outro contexto, “ao som de suas próprias melodias políticas”. De fato, movendo-nos progressivamente, e rio abaixo, ao longo do *continuum* das abstrações científicas, partindo de reflexões filosóficas, epistemológicas e metateóricas sobre uma teoria social relacional até chegarmos a suas implementações teóricas, metodológicas e empíricas em uma sociologia dos campos, vimos como o argumento de Bourdieu pode ser internamente reconstruído como uma transposição sistemática, das ciências naturais às ciências sociais, da reformulação bachelardiana e cassireriana do ultrajante enunciado de Hegel segundo o qual o “real é racional” e o “racional real”. A centralidade do modo de pensamento relacional para o projeto de Bourdieu está provada pelo fato de que as duas preocupações meta-sociológicas centrais que guiaram seu programa de pesquisa durante quarenta anos - nomeadamente, a substituição de uma concepção substancialista por uma concepção relacional da realidade social e a transcendência da antinomia fundamental entre abordagens subjetivistas e objetivistas no estudo da vida societária - podem ser respectivamente interpretadas como uma aplicação horizontal e uma aplicação vertical deste modo relacional de produção intelectual. Se a primeira preocupação meta-sociológica encontrou seu caminho sociológico em uma teoria conflitual das propriedades dos campos sociais e em uma impressionante série de investigações empíricas dos diferentes campos de produção, distribuição e consumo cultural, a segunda levou à recuperação sociológica das descrições fenomenológicas do *habitus* em uma sofisticada teoria das práticas e de seu papel na reprodução das estruturas. Juntas, a teoria dos campos e a teoria do *habitus* (com suas parafernálias teóricas: autonomia relativa, capital, *illusio*, interesse, libido, etc.), que estão de tal modo internamente relacionadas que uma instância pode aparecer seja como meio prático (*modus operandi*), seja como

conseqüência (*opus operatum*) da outra, formam o “núcleo duro” do programa progressivo de pesquisa de Bourdieu.

Se minha reconstrução interna do estruturalismo gerativo mostrou consistentemente o que Bourdieu deve a outras teorias (de Bachelard, Cassirer, etc.), como sua teoria se entrelaça com outras teorias (de Elias, Mannheim, etc.) ou até mesmo como ela poderia se beneficiar de outras teorias (do realismo crítico, Giddens, Habermas, etc.), isto não foi feito para negar sua originalidade, tampouco para depreciar o seu incomparável talento, mas com um olhar dirigido à exploração da possibilidade de alianças (meta)teóricas e coalizões político-intelectuais entre diferentes tendências de pensamento. A reconstrução interna do sistema de teorias de Bourdieu que propus foi toda ela inspirada no motivo dialético da “crítica imanente” (Benhabib, 1986: 19-43). Recusando o uso de elementos e critérios de julgamento externos à teoria, uma crítica imanente segue de perto as curvaturas da teoria e busca julgá-la de acordo com seus próprios critérios, argumentando assim contra a teoria a partir de dentro da mesma, não para refutá-la, mas no intuito de descobrir e, em última instância, de remediar suas tensões e limites, de modo a tornar a teoria mais forte e coerente.

Nessa veia dialética, avancei duas críticas principais a Bourdieu. Primeiramente, uma crítica epistemológica. De maneira a evitar a “falácia epistêmica” que reduz questões ontológicas a questões epistemológicas, ele deveria ter afastado todos os equívocos em torno de interpretações racionalistas e realistas de seu trabalho, abandonado o estratagema convencionalista do “como se” e colocado sua teoria nas sólidas fundações ontológicas que o realismo crítico estava muito feliz em oferecer. O mundo social não é um reflexo analógico das relações que a teoria descreve (racionalismo), mas o inverso é que é verdadeiro. Se Bourdieu quisesse que sua teoria crítica do social fosse criticamente avaliada, de modo que ela pudesse, por sua vez, avaliar criticamente o social, se ele quisesse que sua teoria desse conta do mundo social e produzisse efeitos neste, então ele tinha de ter pressuposto, em última instância, que o mundo social era mais do que um efeito epistêmico da sua teoria. Em segundo lugar, também avancei uma crítica metateórica. Se Bourdieu quisesse tornar sua teoria sociológica mais alinhada às suas intenções políticas, ele deveria ter aberto seu sistema, evitado descrições deterministas da reprodução estável e concedido o que era devido ao voluntarismo. Isto pressupunha que a criatividade do *habitus* fosse abertamente reconhecida e que a cultura fosse vista não apenas como violência simbólica sublimada, não apenas como um instrumento de

dominação, mas também como um instrumento de liberação. Afinal de contas, uma teoria crítica não é apenas aquela que descobre a natureza arbitrária da necessidade social (dominação), mas também aquela que é capaz de revelar a possibilidade do improvável (emancipação). Ela certamente descreve práticas reprodutivas, mas apenas para estimular a práxis; e, se ela analisa os mecanismos pelos quais os atores são reduzidos a agentes (para não dizer meros suportes de estruturas), é apenas para contribuir para a construção de “algo como um sujeito” (Bourdieu, 1980: 41). Como assinala Gabriel Peters, “ao amplificar a consciência dos determinismos que coagem a conduta social, não apenas daqueles que se exercem sobre os atores a partir de ‘fora’, mas também ‘através’ dos atores a partir de ‘dentro’, isto é, pela mediação das disposições práticas socializativamente internalizadas em suas subjetividades, Bourdieu pretende oferecer armas eficientes de contra-actuação sobre essas estruturas e mecanismos coativos e contribuir com a consecução de uma margem de liberdade em relação aos mesmos” (Peters, 2009: 34)<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> De modo mais desenvolvido, o jovem sociólogo afirma: “Embora ressalte que as disposições práticas do *habitus* sejam os mais freqüentes dentre os motores subjetivos da conduta humana, Bourdieu não afasta a possibilidade de condutas causalmente eficazes motivadas sob a forma de deliberações explicitamente articuladas na mente dos atores, apenas apontando para o fato de que tal forma de comportamento depende de condições sócio-históricas específicas de possibilidade. Afora os casos de ‘histerese’ em que a ativação das disposições encarnadas no *habitus* é exigida em contextos diferentes daqueles que o produziram - circunstâncias sócio-históricas de quebra da cumplicidade ontológica entre expectativas e disposições subjetivas, de um lado, e condições e efeitos objetivos do *milieu* societário, de outro, que tornam possível a transmutação da práxis em *logos*, a passagem do senso prático à elaboração discursiva e à consideração consciente de alternativas de ação -, a obtenção de um domínio reflexivo do próprio *habitus* também pode ser amparada pela própria sociologia quando esta é mobilizada como um ferramental de auto-sócio-análise. A despeito da diferença de teses e métodos, a referência implícita à psicanálise na noção de sócio-análise serve para manifestar o enraizamento moral comum no projeto socrático da auto-consciência como caminho existencial emancipatório, isto é, no propósito (realisticamente despido de qualquer componente soteriológico) de expandir o nível da consciência humana para dimensões determinantes da sua conduta as quais, se deixadas intocadas por esse esforço reflexivo metodologicamente municiado, permanecem escondidas, reprimidas, inconscientes, dissimuladas. Um *Aufklärer* como Freud, Bourdieu persegue, no entanto, um inconsciente distinto: as propensões práticas de conduta socialmente interiorizadas de onde florescem as ações que configuram nosso modo de ser no mundo. Se, como afirma Durkheim, ‘o verdadeiro inconsciente é a história’, o/a auto-analista sociologicamente municiado/a pelo pensamento de Bourdieu, pensando a teoria do *habitus* sob a égide do princípio ‘*De te fabula narratur*’, conhece a si mesmo/a como ‘história feita corpo’, personalidade socialmente constituída, ser dotado de um *habitus* que, em princípio, o possui, mais do que é possuído por ele. A dimensão de desencanto dessa linha de análise é insofismável, dado que ela não nos pinta como seres irredutíveis ao mundo, mas mundanos, demasiado mundanos, moldados nos territórios mais íntimos de nossa personalidade por determinações sócio-históricas de início exteriores a nós, porém objetivadas na nossa subjetividade mesma. Não obstante, esse mesmo esforço sociológico-reflexivo de ‘anamnese’ (na expressão de origem platônica recuperada por Bourdieu) constitui uma via de acesso a um trabalho emancipatório de auto-reapropriação, pois, em uma esfera de realidade onde não estão em operação as leis trans-históricas da natureza, reconhecer as forças que agem sobre nós e, em particular, ‘dentro’ ou ‘através’ de nós, é adquirir uma ferramenta para fazer alguma coisa a respeito, agindo sobre ou contra tais forças. Reivindicando uma tarefa ‘clínica’ ou ‘délfica’ para a sociologia, Bourdieu propõe a tese de que esta ‘liberta libertando da ilusão de liberdade’. O verbo ‘libertando’, nesse caso, é tudo menos uma repetição pedante e desnecessária, pois comunica a idéia de que a possibilidade de liberdade oferecida pela objetivação dos condicionantes societários do pensamento e da conduta vai além do resignado e impotente ‘reconhecimento da necessidade’. Dado que as ‘necessidades’ operantes no mundo social são historicamente constituídas e reproduzidas



Tardiamente, nos seus humores mais militantes e apelos políticos a uma *Realpolitik* da Razão (Bourdieu, 1992, 1994, 1997a), Bourdieu reconheceu a espontaneidade da ação e a eficácia das idéias. Mais recentemente, ele até deixou de lado suas críticas teóricas do estado e dos seus assim chamados “aparatos ideológicos” para defender o valor universal da educação (Areser, 1997) e o estado de bem-estar social (Bourdieu, 1998: 34-50, 66-75) contra seus detratores monetaristas; mas estas concessões políticas ainda precisavam encontrar expressão teórica no seu *corpus* científico.

E, finalmente, uma questão: Por que não ir mais longe, perfazendo o caminho desde uma teoria crítica da dominação até uma teoria política da emancipação, e daí para uma teoria normativa da ética? Se uma sociologia crítica pressupõe não apenas uma análise das forças da dominação social, mas também uma análise das forças sociais da emancipação, bem como a possibilidade de uma política transformativa emancipatória, então ela também pressupõe uma ética, ou, ao menos, alguma formulação de critérios normativos de julgamentos morais e alguma indicação da “boa vida”. Bourdieu nos deu sua crítica da razão pura e sua crítica do juízo, mas gostaríamos de ter visto também sua crítica da razão prática<sup>69</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Abott, A. 1988. “Transcending General Linear Reality.” *Sociological Theory* 6:2:169–86.
- Alexander, J. C. 1982–1983. *Theoretical Logic in Sociology*, 4 vols. Berkeley: University of California Press.
- . 1995. “The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu.” In *Fin de Siècle Social Theory*. London: Verso.
- Alexander, J. C., et al. (eds.). 1987. *The Micro-Macro Link*. Berkeley: University of California Press.
- Althusser, L., et al. 1970. *Lire Le Capital*, 2 vols. Paris: Maspéro.

---

através das ações e representações dos atores humanos, o reconhecimento daquelas por parte dos agentes pode dar ensejo ao seu questionamento, combate ou destruição” (idem).

<sup>69</sup> Bourdieu me honrou com alguns “comentários francos e talvez algo brutais” sobre este artigo. Ele confirmou que o “núcleo duro” da sua teoria era formado por uma síntese entre o racionalismo de Bachelard e o relacionismo de Cassirer, rejeitou minhas insinuações de que ele poderia ter sido um cripto-racionalista e declarou que, como Bhaskar, cujo trabalho descobriu tardiamente, ele havia sido um realista desde sempre, reclamando finalmente que eu abstraí o conteúdo empírico de seu trabalho, o que explicava porque eu não apenas cometi o que se poderia chamar de falácia escolástica do segundo poder (minha expressão), mas também porque minha interpretação das suas intervenções políticas na esfera pública não foi além do nível do jornalismo (carta ao autor d.d 26/11/1998).

- Archer, M. 1988. *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1995. *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, M., et al. (eds.). 1998. *Critical Realism. Essential Readings*. London: Routledge.
- Areser (Association de réflexion sur les enseignements supérieurs et la recherche). 1997. *Quelques diagnostics et remèdes urgents pour une université en péril*. Paris: Liber-Raisons d'agir.
- Bachelard, G. 1929. *La valeur inductive de la relativité*. Paris: Vrin.
- . [1934] 1991. *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: P.U.F.
- . [1938] 1993. *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*. Paris: Vrin.
- . [1940] 1988. *La philosophie du non*. Paris: P.U.F.
- . [1949] 1986. *Le rationalisme appliqué*. Paris: P.U.F.
- . [1953] 1990. *Le matérialisme rationnel*. Paris: P.U.F.
- . 1971. *Epistémologie. Textes choisis*. Paris: P.U.F.
- Bauman, Z. 1998. *Globalisation. The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. 1988. *Gegengifte. Die organisierte Unerantwortlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1997. *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus—Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benhabib, S. 1986. *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Benton, T. 1977. *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*. London: Routledge.
- . 1984. *The Rise and Fall of Structural Marxism. Althusser and His Influence*. London: Macmillan.
- Bhaskar, R. [1975] 1978. *A Realist Theory of Science*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- . 1989a. *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- . 1989b. *Reclaiming Reality. A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*. London: Verso.
- Bloor, D. 1991. *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: University of Chicago Press.
- . forthcoming. "Anti-Latour." *British Journal of Philosophy of Science*.
- Blumer, H. 1969. *Symbolic Interaction. Perspective and Method*. Berkeley: University of California Press.
- Bohn, C. 1991. *Habitus und Kontext. Ein kritischer Beitrag zur Sozialtheorie Bourdieus*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Boltanski, L., and L. Thévenot. 1991. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Bourdieu, P. 1966. "Champ intellectuel et projet créateur." *Les Temps Modernes* 246:865–906.
- . 1967. "Postface." Pp. 137–167. In E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*. Paris: Minuit.
- . 1968. "Structuralism and Theory of Sociological Knowledge." *Social Research* 35:4:681–706.
- . 1971a. "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber." *Archives européennes de sociologie* 12:1:3–21.

- . 1971b. “Genèse et structure du champ religieux.” *Revue française de sociologie* 12:295–334.
- . 1971c. “Le marché des biens symboliques.” *Année sociologique* 22:49–126.
- . 1972. *Esquisse d’une théorie de la pratique. Précédée de trois études d’ethnologie kabyle*. Genève: Droz.
- . 1974. “Avenir de classe et causalité du probable.” *Revue française de sociologie* 15:1:3–42.
- . 1976. “Le champ scientifique.” *Actes de la recherche en sciences sociales* 2–3:88–104.
- . 1977a. *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*. Paris: Minit.
- . 1977b. “Sur le pouvoir symbolique.” *Annales* 3:405–11.
- . 1979a. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minit.
- . 1979b. “Les trois états du capital culturel.” *Actes de la recherche en sciences sociales* 30:3–6.
- . 1980. *Le sens pratique*. Paris: Minit.
- . 1982a. *Leçon sur la leçon*. Paris: Minit.
- . 1982b. *Ce que parler veut dire. L’économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.
- . 1983a. “The Field of Cultural Production, or: The Economic World Reversed.” *Poetics* 12:311–56.
- . 1983b. “Les sciences sociales et la philosophie.” *Actes de la recherche en sciences sociales* 47048:45–52.
- . 1984a. *Homo academicus*. Paris: Minit.
- . 1984b. *Questions de sociologie*. Paris: Minit.
- . 1984c. “Espace social et genèse de classes.” *Actes de la recherche en sciences sociales* 52053:3–15.
- . 1985. “The Genesis of the Concepts of Habitus and of Field.” *Sociocriticism* 2:24:11–24.
- . 1986. “La force du droit. Eléments pour une théorie du champ juridique.” *Actes de la recherche en sciences sociales* 64:3–19.
- . 1987a. *Choses dites*. Paris: Minit.
- . 1987b. “What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups.” *Berkeley Journal of Sociology* 32:1–17.
- . 1989. *La noblesse d’Etat. Grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Minit.
- . 1990. “Animadversiones in Mertonem.” Pp. 297–301 in *Robert K. Merton: Consensus and Controversy*, editado por J. Clark, C. Modgil, and S. Modgil. London: Falmer Press.
- . 1991. “Epilogue: On the Possibility of a Field of World Sociology.” in *Social Theory for a Changing Society*, editado por P. Bourdieu and J. Coleman. Boulder, CO: Westview Press.
- . 1992. *Les règles de l’art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil.
- . 1993a. (ed.). *La misère du monde*. Paris: Seuil.
- . 1993b. “Un entretien avec Pierre Bourdieu.” *Le Monde*, 7/12.
- . 1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l’action*. Paris: Seuil.
- . 1996. *Sur la télévision, suivi de L’emprise du journalisme*. Paris: Liber éditions.
- . 1997a. *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- . 1997b. “Le champ économique.” *Actes de la recherche en sciences sociales* 119:48–66.
- . 1997c. *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*. Paris: Inra.

- . 1988a. *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*. Paris: Liber-Raisons d'agir.
- . 1998b. *La domination masculine*. Paris: Seuil.
- . 1998c. "Pour une gauche de gauche." *Le Monde*, 08/04.
- Bourdieu, P., and J. C. Passeron. 1967. "Sociology and Philosophy in France since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy without Subject." *Social Research* 34:1:162–212.
- . 1970. *La reproduction. Eléments pour une théorie du système de l'enseignement*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P., and L. J. D. Wacquant. 1992. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P., et al. 1965. *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P., J.-C. Chamboredon, and J.-C. Passeron. 1973. *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*. Paris: Mouton.
- Brubaker, R. 1985. "Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu." *Theory and Society* 14:745–75.
- . 1993. "Social Theory as Habitus." In *Bourdieu. Critical Perspectives*, editado por C. Calhoun, E. Lipuma, and M. Postone. Cambridge: Polity Press.
- Caillé, A. 1992. "Esquisse d'une critique de l'économie générale de la pratique." *Cahiers du LASA* 12–13:109–220. (Reimpresso em A. Caillé, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres* [Paris: La Décourte]).
- Calhoun, C. 1995. *Critical Social Theory. Culture, History, and the Challenge of Difference*. Oxford: Blackwell.
- Callon, M. 1986. "Eléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des martins pêcheurs en baie de Saint-Brieuc." *L'Année Sociologique* 36:169–208.
- Caro, J. Y. 1980. "La sociologie de Pierre Bourdieu. Eléments pour une théorie du champ politique." *Revue française de sciences politiques* 30:6:1171–97.
- Cassirer, E. [1906] 1971. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuere Zeit*, Band 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . [1910] 1994. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Collins, H. M. 1992. *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice*. Chicago: University of Chicago Press.
- Domingues, J. M. 1995. *Sociological Theory and Collective Subjectivity*. London: Macmillan.
- Donati, P. 1991. *Teoria relazionale della Società*. Milano: Franco Angeli.
- Dosse, F. 1995. *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*. Paris: La Découverte.
- Durkheim, E. [1888] 1970. "Cours de science sociale." In *La science sociale et l'action*, edited by J. Filloux. Paris: P.U.F.
- . [1895] 1986. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: P.U.F.
- Duval, J., et al. 1998. *Le "décembre" des intellectuels français*. Paris: Liber-Raisons d'agir.
- Dux, G. 1982. *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias, N. [1965] 1985. *De gevestigden en de buitenstaanders. Een studie van de spanningen en machtsverhoudingen tussen twee arbeidsbuurten*. s'GravenhaGe: Ruward.
- . [1970] 1984. *Wat is sociologie?* Utrecht: Spectrum.

- . 1976. *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Emirbayer, M. 1994. "Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency." *American Journal of Sociology* 99:6:1411–54.
- . 1997. "Manifesto for a Relational Sociology." *American Journal of Sociology* 103:281–317.
- Ferry, L., and A. Renaut. 1988. *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*. Paris: Gallimard.
- Fowler, B. 1997. *Pierre Bourdieu and Cultural Theory. Critical Investigations*. London: Sage.
- Funke, G. 1974. "Hexis (habitus)." Pp. 1120–1124 in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, editado por by J. Ritter. Basel: Schwabe and Co.
- Gauchet, M. 1988. "Changement de paradigme en sciences sociales." *Le Débat* 50:165–70.
- Giddens, A. 1979. *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. London: Macmillan.
- . 1984. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- . 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- . 1998. *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Girard, R. 1982. *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset.
- Goffman, E. 1983. "The Interaction Order." *American Sociological Review* 48:1–17.
- Grint, K., and S. Woolgar. 1997. *The Machine at Work. Technology, Work and Organization*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. "Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik," in Adorno, T.W. et al. 1969. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied: Luchterland Verlag.
- . 1971. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press.
- . 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2: *Zur kritik der Funktionalistischen Verunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1998. *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Halimi, S. 1997. *Les nouveaux chiens de garde*. Paris: Liber-Raisons d'agir.
- Hamel, J. 1997. *Précis d'épistémologie de la sociologie*. Paris: L'Harmattan.
- Harker, R., C. Mahar, and C. Wilkes. 1991. *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu. The Practice of Theory*. London: Macmillan.
- Harré, R. 1970. *The Principles of Scientific Thinking*. London: Macmillan.
- Hegel, G. W. F. [1821] 1971. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse*, in *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt0Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. [1927] 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Héran, F. 1987. "La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique." *Revue française de sociologie* 37:385– 416.
- Honneth, A. 1990. "Die zerissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus." *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*. Frankfurt0Main: Suhrkamp.
- Husserl, E. [1938] 1985. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

- . 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in *Husserliana*, Band 4. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Jenkins, R. 1992. *Pierre Bourdieu*. London: Routledge.
- Johnson, T., C. Dandeker, and C. Ashworth. 1984. *The Structure of Social Theory. Dilemmas and Strategies*. London: Macmillan.
- Joppke, C. 1986. "The Cultural Dimensions of Class Formation and Class Struggle: On the Social Theory of Pierre Bourdieu." *Berkeley Journal of Sociology* 31:53–78.
- Kant, I. 1983. *Kritik der Reinen Vernunft*, in *Werke*, Band 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Keat, R. and J. Urry. 1982. *Social Theory as Science*. London: Routledge.
- Kuhn, T. [1962] 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Knorr-Cetina, K. 1983. "The Ethnographic Study of Scientific Work: Toward a Constructivist Interpretation of Science," in Knorr-Cetina, K. and Mulkay, M. (eds.) *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*. London: Sage.
- Kögler, Id. 1997a. "Alienation as Epistemological Source: Reflexivity and Social Background after Mannheim and Bourdieu," *Social Epistemology*, 11:2:141–164.
- . 1997. "Reconceptualizing Reflexive Sociology." *Social Epistemology*. 11:2:223–250.
- Lakatos, I. 1970. "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes." Pp. 91–196 in *Criticism and the Growth of Knowledge*, edited by I. Lakatos and A. Musgrave. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latour, B. 1984. *Les Microbes: Guerre et paix*. Paris: Métailié.
- . 1987. *Science in Action. How to follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- . forthcoming. "For David Bloor . . . and Beyond." *British Journal of Philosophy of Science*.
- Latour, B. and S. Woolgar. 1979. *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*. London: Sage.
- Layder, D. 1990. *The Realist Image in Social Science*. London: Macmillan.
- Law, J. 1994. *Organizing Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Lefort, C. 1986. *Essais sur le politique*. Paris: Gallimand.
- Lévi-Strauss, C. 1958. "La notion de structure en ethnologie." *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Lewin, K. 1963. *Feldtheorie in den Sozialwissenschaften. Ausgewählte theoretische Schriften*. Bern: Verlag Hans Huber.
- Luhmann, N. 1975. *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- . 1986. *Ökologische Kommunikation*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- . 1989. *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lynch, M. 1993. *Scientific Practice and Ordinary Action. Ethnomethodology and Social Studies of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lynch, M., Livingston, E. and Garfinkel, H. 1983. "Temporal Order in Laboratory Work," in Knorr-Cetina and Mulkay 1983. Pp. 205–237.

- Mannheim, K. 1936. *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Marx, K. [1857] 1973. *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*. Harmondsworth: Penguin Books.
- . [1868] 1970. *Capital. A Critique of Political Economy*, Vol. 1. London: Lawrence & Wishart.
- Maso, B. 1995. “Elias and the Neo-Kantians: Intellectual Backgrounds of the *Civilizing Process*.” *Theory, Culture and Society* 12:43–79.
- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merton, R.K. 1968. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- Mouzelis, N. 1995. *Sociological Theory. What Went Wrong? Diagnosis and Remedies*. London: Routledge.
- Mulkay, M. 1976. “Norms and Ideology in Science.” *Social Science Information*. 15:4:637– 656.
- Ollman, B. 1971. *Marx’s Conception of Man in Capitalist Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Outhwaite, W. 1987. *New Philosophies of Social Science. Realism, Hermeneutics and Critical Theory*. London: Macmillan.
- Parsons, T. [1937] 1949. *The Structure of Social Action*. Glencoe, NY: Free Press.
- . 1951. *The Social System*. New York: Free Press.
- Pels, D. 1995. “Knowledge Politics and Anti-Politics: Towards a Critical Appraisal of Bourdieu’s Concept of Intellectual Autonomy.” *Theory and Society* 24:79–104.
- . 1999. *The Intellectual as Stranger: Studies in Spokespersonship*. London: Routledge.
- Peters, G. 2010. “Configurações e reconfigurações na teoria do *habitus*”. Trabalho apresentado no XIV Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia, GT 29: Teoria Sociológica.
- Popper, K. R. 1979. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1989. *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge.
- Ravaissou, F. [1838] 1997. *De l’habitude*. Paris: Payot & Rivages.
- Raynaud, P. 1980. “Le sociologue contre le droit.” *Esprit* 3:82–93.
- Rist, G. 1984. “La notion médiévale d’ *habitus* dans la sociologie de Pierre Bourdieu.” *Cahiers Vilfredo Pareto* 22:67:201–12.
- Sartre, J. P. 1963. *Search for a Method*. New York: Vintage Books.
- Saussure, F. de. [1916] 1985. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.
- Sayer, A. 1995. *Radical Political Economy. A Critique*. Oxford: Blackwell.
- Schütz, A. [1932] 1974. *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1962. “Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action.” *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague: Nijhoff.
- Swartz, D. 1997. *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, C. 1985. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Terrail, J.P. 1992. “Les vertus de la nécessité. Sujet objet en sociologie.” *Cahiers du LASA* 12–13:221– 62.
- Tourraine, A. 1978. *La voix et le regard. Sociologie des mouvements sociaux*. Paris, Seuil.

- Vandenberghe, F. 1996. "Comparing Neo-Kantians: Ernst Cassirer and Georg Simmel." *Occasional Papers in Sociology*, No. 49. Department of Sociology, University of Manchester.
- . 1997. *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*. Vol. 1: *Marx, Simmel, Weber, Lukács*. Paris: La Découverte.
- . 1998. *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*. Vol. 2: *Horkheimer, Adorno, Marcuse et Habermas*. Paris: La Découverte.
- Verdès-Leroux, J. 1998. *Le savant et le politique. Essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*. Paris: Grasset.
- Wacquant, L. J. D. 1987. "Symbolic Violence and the Making of the French Agriculturalist: An Enquiry into Pierre Bourdieu's Sociology." *Australian and New Zealand Journal of Sociology* 23:1:65–88.
- . 1990. "Sociology as Socioanalysis: Tales of Homo Academicus." *Sociological Forum* 5:4:677–89.
- . 1993a. "On the Tracks of Symbolic Power. Prefatory Notes to Bourdieu's 'State Nobility.'" *Theory, Culture & Society* 10:1–17.
- . 1993b. "From Ruling Class to Field of Power: An Interview with Pierre Bourdieu on 'La noblesse d'Etat.'" *Theory, Culture & Society* 10:19–44.
- . 1995. "The Pugilistic Point of View: How Boxers Think and Feel about Their Trade." *Theory and Society* 24:489–535.
- . 1996a. "De l'idéologie à la violence symbolique: culture, classe et conscience chez Marx et Bourdieu." *Actuel Marx* 20:2:65–82.
- . 1996b. "Reading Bourdieu's 'Capital.'" *International Journal of Contemporary Sociology* 33:2. (Reprinted as Preface to the English translation of Bourdieu 1989.) Pp. 151–169.
- . 1996c. "Notes tardives sur le 'marxisme' de Bourdieu." *Actuel Marx* 83–90.
- . 1996d. "Violences, corps et sciences. Remarques transatlantiques. Entretien avec Loïc J.D. Wacquant." *Présentaine* 5:211–21.
- Weber, M. 1966 [1922]. "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen." in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1. Tübingen: Mohr.
- Weber, M. [1921] 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Wittgenstein, L. 1961. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge.
- Woolgar, S. 1988. *Science: The Very Idea*. London: Ellis Harwood.
- . 1991. "Reflexivity is the Ethnographer of the Text." Pp. 14–39 in *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, edited by S. Woolgar. London: Sage.