

Das classes à ideologia: determinismo, materialismo e emancipação na obra de Pierre Bourdieu*

YVON QUINIOU**

Para qualquer espírito sem preconceitos, a obra de P. Bourdieu impõe-se, pela sua amplitude e pela acuidade das suas intuições, como uma das grandes obras teóricas do século XX. No entanto, sua recepção é paradoxal: as leituras dominantes no mercado editorial – cujos mecanismos ele desmonta de resto tão bem – nos apresentam um Bourdieu próximo da filosofia americana de inspiração analítica ou de um Wittgenstein e de sua teoria “dos jogos de linguagem” e das “formas de vida”, um recente número da revista *Critique*¹ constitui um excelente exemplo desta interpretação. Esta não está totalmente errada, já que Bourdieu multiplica as referências que vão nesse sentido. Entretanto, existe um outro Bourdieu, evidente para quem pratica Marx e reclama-se dele: um Bourdieu por ele influenciado, materialista incontestavelmente, determinista com toda evidência, sensível, é o mínimo que se pode dizer, à realidade das classes e aos seus efeitos, ao “sofrimento social” e à “miséria do mundo”, e que pretende através do seu trabalho remediá-la. Aqueles que criticam Marx ou que dele se demarcaram não se enganaram, como se a hostilidade pudesse tornar alguém inteligente: é no espaço teórico aberto pelo autor de *O Capital* que eles o classificam². É esse Bourdieu que nós

* Publicado em *Actuel Marx*, n. 20. Paris, 1996.

** Filósofo francês. Autor, entre outros, de *Figures de la Déraison Politique*, Paris, Ed. Kimé. 1995.

¹ N. 579-580, agosto-setembro 1995.

² É o caso de A. Renaut, em *La Pensée 68* (Ed. Gallimard) e de J. Baudouin em um excelente pequeno livro, *Mort ou déclin du marxisme?* (Ed. Montchrestien). Este trata “de importantes (homologias) com

gostaríamos de evocar, apresentando os “efeitos de sentido” marxianos que sua obra comporta³.

A problemática das classes

Não se pode deixar de pensar que Marx constitui um “pano de fundo” ou uma matriz subjacente à obra, inclusive no que ela tem de mais original e que a destaca, por isso, deste pano de fundo. Tudo se passou como se, por razões teóricas, Bourdieu procedesse a um tipo de eufemização ou, mais precisamente, de “abstração” de alguns conceitos marxianos, por intermédio, às vezes, de deslocamentos ou reinvestimentos desses conceitos em campos inéditos. É o caso do tema das classes e das suas lutas. Quando Marx diz “classes”, Bourdieu diz “forças” ou “diferenças”, passando assim para um grau de abstração superior; e a sociedade se torna então, de um modo similar, um “campo de lutas” entre essas “forças” ou essas “diferenças”⁴. É bem visível que a mesma coisa está sendo visada e até pensada nos dois autores, mas neste caso com uma generalidade maior, devida ao índice de abstração superior do vocabulário. O próprio Bourdieu confirma a existência desta analogia: ele se reivindica de um modo de pensamento relacional para o qual os termos não têm realidade substancial ou atomística, e só existem, pelo contrário, no seio de um sistema de relações e, mais precisamente, de diferenças⁵ – modo de pensamento que se encontra exatamente em Marx, na sua teoria das classes: uma classe não se apreende diretamente como uma realidade independente, ela só existe numa relação com uma outra classe e, no limite, é essa relação que prima e constitui os próprios termos: nada de burguesia sem proletariado (e reciprocamente), é a relação de exploração que constitui as duas, simultaneamente⁶. Portanto, a classe é uma realidade teórica que se pensa, e não uma coisa que se constata empiricamente; e Bourdieu não diz nada além disso! Pode-se acrescentar a isso o fato de que, tanto em um como no outro, a relação não é estática nem

a visão social de Marx” (p. 106), apesar do que ele chama pertinentemente “a passagem deliberada ao lado do referente marxiano” (p. 105). A análise da sua obra, feita a partir deste ponto de vista, encontra-se a p. 121-131.

³ Bourdieu pretendia inicialmente responder às nossas perguntas. Impedido de fazê-lo, ele nos sugeriu transformar nossas perguntas em afirmações. Aqui estão elas.

⁴ Cf. sua notável *Leçon sur la leçon* (Ed. Minuit), aula inaugural no Collège de France.

⁵ Cf. *Réponses* com Loïc J. D. Wacquant (Ed. Seuil), II, 2.

⁶ Outrora, E. Balibar pôs muito bem em evidência este ponto em *Cinq études du matérialisme*. (Maspero).

pacífica, na qual o “diferente” é praticamente indiferente a seu “outro”: a relação, pelo contrário, é de luta, de oposição, de antagonismo: estamos em presença de relações de força em que cada termo se coloca, na própria relação prática, em oposição, isto é, coloca-se “contra”. Há, portanto, uma verdade *agonística* ou guerreira da vida social nos dois casos, que o tema bourdieusiano do “jogo social” não poderia anular: os campos sociais são campos de forças mas também campos de lutas para transformar ou conservar esses campos de força”, diz ele numa fórmula abstrata que vale também para a sociedade como Marx a pensa⁷. Então o tema do “jogo” deve ser tomado pelo que ele é: não como uma maneira, para o sociólogo, de desrealizar os conflitos humanos e suas apostas, e mesmo sua brutalidade – há nesse jogo dominantes e dominados, aí se sofre e aí se é miserável! – mas como uma maneira de assinalar, contra um materialismo estreito, que a consciência tem um papel decisivo, que ela é mesmo omnipresente. Da mesma maneira que um jogo supõe a adesão consciente dos jogadores, a consciência é a condição formal do social como tal, o que não significa que ela seja causa primeira ou que o social se reduza à consciência! Esse ponto nos permite também entender e relativizar a crítica que ele formula a Marx e que não poderia ser argüida para se cavar um abismo entre eles: este teria confundido as classes teóricas, que só são virtuais, e as classes efetivas ou reais, que só existem à base de uma tomada de consciência, ela mesma objetivo e efeito de uma luta⁸. Essa crítica, se ela aponta para um problema real, é interna a uma teoria das classes, cuja matriz intelectual aparece aqui como comum; e tal crítica não nos faz abandonar essa teoria.

Em compensação, essa passagem à abstração (teórica) da “diferença” tem como preço uma extensão quase ontológica do tema da luta, que não se encontra em Marx e que é problemática. A diferenciação conflitual (e aqui toda diferenciação é conflitual) deixa o campo econômico, o único no qual as classes são definidas de acordo com Marx e no qual ela desenha macroconflitos, para investir todos os campos que constituem uma sociedade, em que ela desenha uma miríade de microconflitos: o campo econômico, certamente, que nunca está oculto, mas também os campos cultural, político, etc. definindo, a cada vez, para a luta e seu objeto, um “campo de poder”⁹. Essa extensão relativiza portanto, em contrapartida, o conceito marxiano do “conflito de classes”: este não é mais um caso particular de um conceito mais extenso

⁷ *Leçon sur la leçon*, p. 46.

⁸ Cf. *Raisons pratiques* (Ed. Seuil), Ch. 1.

⁹ *Ib.*, p. 56.

(porque dotado de uma compreensão mais abstrata), que visa múltiplas formas de conflitualidade e que rompe assim com uma visão simplificada da conflitualidade reduzida ao antagonismo econômico. De resto, não é que o conflito econômico entre classes apareça, aí, “sobredeterminado” por outras formas de conflito; é que ele não é mais senão uma forma particular de conflito no seio de uma multiconflitualidade generalizada.

Nesse contexto, aparece um risco que não é só teórico: o de que a conflitualidade ou o princípio da divisão social designem uma espécie de “transcendental concreto” ou de “invariante” sobre qual a prática humana não poderia ter ascendência. Deve-se precisar este ponto, decisivo para quem se reivindica de uma problemática prática da emancipação e não separa a teoria – contra as tentações do positivismo – de uma tal problemática. As classes, em Marx, são inseparáveis de uma teoria que anuncie teoricamente (e não apenas em desejos) sua desapareição prática, elas são essencialmente (no sentido estrito: por essência) transitórias ou contingentes em escala histórica. Isso equívale a dizer que Marx é comunista por inteiro na sua teoria; e que a projeção de um futuro marcado pela desapareição das classes (o comunismo) está presente na compreensão que ele tem da existência atual das classes: as classes só existem para poder ser abolidas e a seqüência da luta das classes, tão longa quanto se quiser, é apenas uma seqüência histórica, e não a forma de toda história possível: pode-se imaginar, através dos conceitos, algo diferente. Podemos ver aqui um tema utópico, o sonho de uma perfeição imaginária fantasiada de teoria com pretensões científicas¹⁰; não obstante, esse ponto é essencial para definir a especificidade do pensamento marxiano, comparado a outros pensamentos. A situação parece ser oposta em Bourdieu: as “forças” ou “diferenças” parecem constituir um universal dotado de uma necessidade omni-histórica que deixa o homem relativamente impotente. Entendemos que ele possa denunciar “o mito da ‘sociedade sem classes’, isto é sem diferenças”¹¹: é a identificação das “classes” às “diferenças”, o processo de abstração do primeiro conceito no segundo conceito, que inspira essa formulação e a torna possível no seu próprio pessimismo. Aqui se coloca a questão: e se essa identificação não fosse justificada? Vemos que não é indiferente à prática saber se temos o direito de subsumir o conceito de “classe” sob o conceito de “diferenças”; e se não seria o caso, ao contrário, de manter sua diferença.

¹⁰ Cf., por um lado, o livro apaixonante de Henri Maler, *Convoiter l'Impossible, l'Utopie avec Marx, malgré Marx*, Ed. Albin Michel.

¹¹ *Raisons pratiques* (Ed. Seuil), p. 33.

A noção de interesse

O tratamento desta noção confirma a análise precedente e denuncia o risco que ela faz aparecer. O tema do interesse é manifestamente presente em Marx. Podemos até dizer que ele fornece a base de uma antropologia implícita, que não está teorizada como tal: é o interesse que é o motor das condutas indissolúvelmente individuais e sociais, e não o livre-arbítrio, o ideal ou a consciência encarada como potência originária¹². Nem mesmo o desejo, a sexualidade ou o inconsciente, tais como Freud a seguir os revelou e que Marx soberanamente ignorou. Bourdieu retoma essa temática, mas ele a renova de um modo extremamente original, e mesmo a reforça de dois modos que implicam o “retrabalho” do conceito de classe. Em primeiro lugar, ele amplia o alcance do conceito de interesse, assegurando-lhe uma extensão quase universal: o interesse está presente em todas as condutas sociais, inclusive nas que parecem “desinteressadas” (e que o são de fato no sentido material do termo), como a produção cultural – a tal ponto que ele se interroga sobre a possibilidade de um ato absolutamente “desinteressado”¹³. Mas ele só pode fazê-lo, a seguir, enriquecendo sua compreensão: o interesse não é só econômico, ligado a ganhos materiais como os que se situam no coração dos grandes confrontos sociais; há também interesses simbólicos, ligados a investimentos em bens simbólicos, proporcionando eles mesmos ganhos simbólicos, e esses interesses são tão poderosos ou eficazes quanto o outro¹⁴. Aqui, Bourdieu toma emprestado conceitos de Marx, unívocos neste, com vistas a deslocá-los e reinvesti-los em domínios inéditos, que modificam em consequência o seu sentido, ao preço, também aqui, de uma “abstração” que os torna disponíveis para essa nova aplicação. É o caso do conceito de capital que deixa de se aplicar apenas à esfera econômica: há um capital cultural, assim como há um capital simbólico (a ser distinguido do precedente), e é a distribuição das diferentes formas de “capital” à disposição de um indivíduo que determina sua conduta social. Existe até um capital político ligado a uma posição de poder, e que não só decide, por definição, do poder de que um homem político dispõe, mas do seu acesso à riqueza e, portanto, do seu capital econômico: Bourdieu o demonstra luminosamente a propósito da *nomenklatura* “comunista” na ex-R.D.A.¹⁵

¹² “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”, diz *L'Idéologie allemande*.

¹³ *Raisons pratiques* (Ed. Seuil), cap. 5.

¹⁴ É “bem simbólico” qualquer bem reconhecido socialmente como tal.

¹⁵ Cf. *Raisons pratiques*, p. 31-35.

A novidade é evidente: Bourdieu rompe com o economicismo estreito ligado à noção de interesse na tradição, ou, em todo caso, na *vulgata* marxista; sua concepção permite explicitar as lutas que o mero interesse mercantil não poderia explicar; ele desmitifica as condutas que se crêem ou se vivem como desinteressadas, e cujos autores se arrogam o direito de desprezar condutas diferentes: em relação ao interesse, compreendido no sentido amplo, ninguém se beneficia de um privilégio de extraterritorialidade; enfim, ele restitui à instância do simbólico todo o seu peso: mesmo se o simbólico não cai do céu e está, ele próprio, submetido à história, ele é, em sentido oposto, historicamente eficaz; ele pesa sobre as condutas sociais e explica numa certa medida o seu “barulho e furor”: a “guerra dos Deuses” (Max Weber) existe!¹⁶.

Mas aqui o risco se anuncia imediatamente: o de ver a conflitualidade universalizada no seio de uma guerra geral dos interesses, isto é, no seio do que o próprio Bourdieu designa como “a concorrência de todos contra todos”¹⁷ e que definiria, portanto, não um estado particular da sociedade, de uma humanidade imatura ou dominada pelo reinado destrutivo do dinheiro, mas uma espécie da lei transcendental (mas com caráter concreto) da vida social como tal. É preciso dizer que não estamos muito longe, ainda que sob uma forma especificada diferentemente, da omnipresença do interesse, e mesmo da “vontade de poder”, como Nietzsche a teorizou na sua antropologia. No limite, essa passagem, autorizada pelo texto de Bourdieu, e o fato de ele até confessar claramente, no seu texto reflexivo, o projeto de lutar contra os efeitos de uma tal “lei”, suscitam três observações que não merecem evidentemente refutação:

1. O que advém do interesse material de classe tal qual ele foi teorizado por Marx, em ligação com a propriedade privada da economia e dentro do quadro de uma teoria da exploração? Tanto seu peso específico quanto sua eficácia própria na guerra geral dos interesses não tenderiam a ser ocultados? Pois, sem negar a multiplicidade das lutas de interesses, eles mesmos múltiplos, podemos levantar a hipótese de que, tratando-se de avaliar teoricamente seu peso e sem mesmo hierarquizar a gravidade dos dramas que sua luta produz, todos os interesses não se “equivalem”, não estão numa posição igualmente determinante. E podemos finalmente formular a hipótese de que é a “guerra econômica”, tal qual analisada, de um modo bastante banal, pelo marxismo como forma particular da história, que produz numa certa medida a

¹⁶ Portanto, devemos falar, sem metáfora, de uma “economia dos bens simbólicos”, tão determinante quanto a dos bens materiais.

¹⁷ *Raisons pratiques*, p. 48.

chamada “guerra de todos contra todos” e portanto, aqui também numa certa medida, a aparência da sua necessidade estrutural. A empiria histórica, portanto, figuraria aqui como causa de uma aparência transcendental omni-histórica?

2. Esta lei estrutural ou, no mínimo, a aparência forte da sua presença, entra em contradição, ou em tensão, com um outro aspecto da sociologia de Bourdieu: aquele que enfatiza o tempo, a historicidade, a gênese, a aquisição, e que é congruente com a visão “dialética” do marxismo. Pois, ao contrário do que poderia sugerir uma leitura puramente funcionalista da sua obra, esta jamais cessa de destruir as ilusões anti-históricas na compreensão do humano, as quais são apenas o inverso inevitável de todo processo de gênese¹⁸: os “estados” são o resultado de “processos”, o *habitus* é uma disposição adquirida à base de uma história prévia que só é determinante historicamente após ser historicamente determinada, o gosto é uma história social incorporada, etc. Seria portanto necessário admitir, com o tema de uma conflitualidade polimorfa e omnipresente, a idéia paradoxal de uma lei da história que não seria ela própria histórica, de uma lei social não socialmente localizada?

3. Vemos então se delinear uma repercussão surpreendente desta sociologia tão empírica e tão “historicista” no seu próprio empirismo: ela alimenta e mesmo se reconverte numa antropologia geral que parece aqui, neste preciso lugar, ser terrivelmente pessimista¹⁹. Não, ou não só, porque o homem aparece preso dentro de uma necessidade social que o determina: veremos que o tema determinista pode, pelo contrário, alimentar um otimismo prático! Mas porque esta necessidade não toma aqui a forma de um determinismo regional sobre qual o homem poderia ter ascendência, e sim a forma de um determinismo universal e de certo modo “formal”, que o deixa impotente: trata-se da forma do Conflito como tal, do qual só a matéria varia, que parece gerar seus próprios conteúdos e sobre qual o homem não tem controle, pois é parte ativa dele mesmo. Pareceria que, para Bourdieu, viver socialmente equivaleria a ser condenado a se colocar em oposição, “distinguindo-se”. Mas será exatamente esta a última palavra da história?

O determinismo materialista

Eis ainda um tema que insere Bourdieu num espaço de significação que pertence ao materialismo marxiano. Tema central, essencial até para quem

¹⁸ “A gênese implica a amnésia da gênese”, diz ele de um modo notável em *Le sens pratique* (Ed. Minuit).

¹⁹ C. Colliot-Thélène chamou recentemente a atenção sobre esta dimensão potencialmente a-histórica, bem que numa perspectiva muito diferente, a respeito da disposição ao Universal. Cf. seu artigo do número de *Critique*, citado na nota 1.

quer entender o homem à luz das ciências e “não inventar histórias” (Althusser), e cuja presença aqui é ofuscante; mas uma tema que é incômodo para as ilusões espiritualistas dominantes, e que mesmo os comentários favoráveis a esta obra tendem a abafar, preferindo a ela outros temas como os do “jogo”, da “regra”, do senso prático”, pelos quais eles pensam salvar uma liberdade que Bourdieu no entanto pretende denunciar como uma ilusão teórica e cujo mito eles querem curiosamente perpetuar.

Foi na sua obra *Raisons pratiques* que ele aceitou bem recentemente apresentar o alcance antropológico do seu trabalho, no plano de uma teoria ou de uma filosofia da ação, assumindo assim o risco de ver objeções puramente filosóficas serem colocadas sem suporte científico, o que ele recusa antecipadamente. De fato, é preciso esclarecê-lo desde logo: essa antropologia se relaciona com um gênero desacreditado, o da “filosofia científica”. Entendamos: não se trata de uma idéia do homem (ou de um conjunto de idéias sobre ele) que estaria na base da sua pesquisa sociológica, que seria portanto colocada de modo especulativo e que reduziria a ciência a não passar de uma perspectiva sobre o real ligada a uma opção filosófica prévia; não se trata também de um simples pressuposto metodológico que não teria valor ontológico e não nos diria nada sobre a essência do homem; trata-se de fato de uma idéia do homem (ou de um conjunto de idéias sobre ele) imposta pela própria ciência social, revelando-nos o que ele é, implicada ao mesmo tempo *por* seus resultados e *neles* na medida em que nós estamos em presença de um conteúdo de sentido filosófico *implícito* que a reflexão deve libertar e tornar explícito. Portanto, Bourdieu reivindica um modo de pensar para o qual a filosofia, com seu desígnio irreduzível de chegar à verdade, é abolida na sua forma independente e especulativa, e se realiza no e pelo conhecimento científico. Mas, ao mesmo tempo, ele afirma, em oposição a todo positivismo, que a ciência está no fundamento de um novo sentido filosófico das coisas, intelectualmente vinculante, e que se trata somente de explicitar, colocando-se à sua escuta.

A quantas anda essa antropologia? Ele especifica os seus conceitos-chave: *habitus*, campo, capital, com a relação, “em sentido duplo”, entre as estruturas objetivas e as estruturas incorporadas, de onde se seguem as idéias de posição (ocupada no campo), de disposição (adquirida sobre a base de uma posição) e de tomada de posição (que indica a capacidade de iniciativa do agente). Ora, todos esses conceitos impõem uma concepção do homem ao mesmo tempo determinista e materialista.

Em primeiro lugar, determinista. O homem aparece rigorosamente determinado pelas estruturas sociais objetivas exteriores a ele, e pelas estruturas subjetivas, incorporadas nele, mas que são apenas a interiorização, sob uma

forma específica, das estruturas externas. Deixemos de lado os efeitos conceituais anexos desta concepção. O importante é que ela nos obriga a pensar o homem preso numa cadeia complexa de microdeterminismos sociais dos quais a sociologia não pára de fazer o inventário e de apontar a eficácia, inclusive nos setores que pareceriam lhe escapar, como o gosto estético, a aspiração pessoal, a criatividade cultural, as estruturas temporais da consciência, etc. Portanto, o subjetivo não passa do objetivo interiorizado, o individual não passa do social individualizado, e a exceção não passa de uma frequência estatística a ser ignorada²⁰. E o próprio Bourdieu se confessa “estupefato de ver o grau em que as coisas estão determinadas”, acrescentando: “é impossível, vão pensar que estou exagerando”²¹. A consequência disso não pode então ser atenuada: a ciência social nos obriga a renunciar à categoria de “sujeito” no sentido rigoroso deste termo, a saber, à idéia de um sujeito livre, potência originária de posição dos seus atos e transparente para si. A necessidade social reina ali onde a filosofia, no seu componente humanista espiritualista, de acordo com a opinião corrente, acreditou que havia contingência, isto é, liberdade. O homem não está livre, ele não está nem mesmo livre em sua crença na liberdade, já que a ciência social pode estabelecer sua gênese, e quanto mais ele acredita sê-lo menos ele o é. “É o que nós chamamos de *alienação*”, indica Bourdieu, e ele dá a seguinte definição: “essa presença da alteridade no coração da subjetividade”²². Presença terrível, é claro, quando ela assume a forma da infelicidade, mas com relação à qual a sociologia tem o imenso mérito de demonstrar que ela não responde a nenhum destino metafísico, mas, de um modo mais banal, a um determinismo social endógeno. Acrescentemos que nem por isso o homem deixa de ser um agente, isto é, uma “potência” determinante, fonte de efeitos inéditos. Bourdieu faz questão de se demarcar de uma leitura estruturalista do determinismo social que faria da atividade humana um simples epifenômeno, e por fim a negaria. E um aspecto considerável do seu trabalho consiste em dar conta da atividade como tal, através de noções como aquelas de “tomada de posição”, de “possível”, de “jogo” ou de “senso prático”. Mas ele se empenha também em demonstrar que, ao contrário de preconceito corrente, *a atividade não é a liberdade (no sentido do livre-arbítrio)*: a atividade é determinada *como atividade*, a necessidade social reina também aqui como em qualquer outro lugar, simplesmente de uma maneira complexa e sob uma forma que contribui mais para a ilusão

²⁰ Cf. *Le sens pratique*, p. 40-41.

²¹ Cf. *Réponses*, p. 172.

²² *Réponses*, p. 174. Sob condição de precisar: “e que se ignora como tal”.

da sua ausência. Portanto, se o homem é de fato determinante, isto é, ativo, ele é determinado socialmente a sê-lo e do modo pelo qual ele o é. Só a ignorância – que nunca é um argumento – dos processos sociais complicados que nos constituem como “ativos” nos leva a crer na contingência, isto é, novamente, na liberdade.

Tudo isso é congruente com a lição de Marx: para Marx, nada de livre-arbítrio metafísico que faria do homem individual o “criador” das relações sociais, quando ele é a “criatura”; nada de consciência originária subtraída à vida prática, já que ela é desde logo uma forma e um produto dela, inclusive nas ilusões que tem sobre ela própria; para Marx, também, o homem só pode singularizar-se na e pela sociedade; e é por isso que a oposição do individual e do social é para ele uma oposição falsa; enfim, para Marx, essa visão determinista – que é o que há de mais forte na sua mensagem teórica sobre a história e a sociedade, ao contrário do que defendem certas leituras recentes – tem uma conseqüência prática de uso duplo e que encontramos em Bourdieu. De um lado, não se trata mais de acusar os indivíduos dos males cuja atividade é de fato “a causa”; ela nunca é a sua causa livre e consciente, portanto totalmente responsável! Há aqui uma lição de tolerância prática, ligada à inteligência teórica da necessidade social, que está nos antípodas do moralismo odioso no qual um certo militatismo pode cair, envolvido como ele está na procura fantasmática dos “culpados”, e que encontramos ainda mais certamente no moralismo repressivo da extrema-direita. Do outro lado, trata-se de manter a acusação, mas transferindo-a; de deslocá-la dos indivíduos para as estruturas sociais e de incriminar estas: análise crítica das relações sociais, prevenção e transformação (até mesmo reeducação e reinserção) substituem então a relação moral culpabilizadora com os indivíduos. Como dizia Marx soberbamente a respeito do criminoso: “Se o homem não é livre no sentido materialista (...), não se deve punir o crime no indivíduo, mas destruir os focos anti-sociais do crime”²³. Bourdieu, a seu modo, não diz outra coisa quando ele fala do racismo, do ódio social ou do nacionalismo. Determinismo social, portanto, nos dois casos, como antídoto ao moralismo²⁴!

O materialismo desta concepção aparece na hora: ele só manifesta a dimensão ontológica do determinismo social quando este é levado até o fim, afirmado sem restrição. Preso na cadeia das necessidades sociais, o chamado “sujeito” está integralmente imerso nela. Portanto não sobra lugar para um resíduo transcendente, para uma entidade espiritual específica que se exprimi-

²³ In *La Sainte Famille*, (Ed. Gallimard), La Pléiade, III, p. 571-572.

²⁴ Sobre esta dupla lição prática, cf. *Réponses*, p. 170-174.

ria em experiências também específicas, entendamos: de uma *essência* específica, relacionando-se com a pertença última do homem a um território ontológico que escapa à experiência, de que a ciência dá conta. Os atos de linguagem, por exemplo, estão enredados em relações sociais de dominação que os determinam e que eles contribuem a reproduzir, não tendo essa pureza de linguagem a-social que eles se atribuem na ilusão de seu vivido²⁵. Do mesmo modo, a experiência estética traduz sempre uma relação com o corpo ou com a sensibilidade que é socialmente determinada e socialmente significativa; ela não é pura mas impura, ligada a um interesse social inconsciente, inclusive na ilusão pela qual ela acredita emancipar-se da sociedade e que a define!²⁶ O ato moral, enfim – já fizemos uma referência a ele – só é desinteressado materialmente em ser o produto de um *habitus* específico no qual o sujeito revela um *interesse* pelo Universal²⁷. Em suma, o homem, de acordo com Bourdieu, é um ser integralmente fenomenal, preso integralmente dentro do “jogo” de uma experiência social que a ciência pode entender. Ele é portanto ao mesmo tempo completamente fenomenal e completamente compreensível no plano científico, de direito pelo menos. Mais exatamente ainda: é a própria explicação científica que o *fenomenaliza*, num processo que vai até o infinito. O materialismo é na verdade uma “consequência” teórica da ciência, que manifesta o seu senso imanente, sem acréscimos de interpretação.

Estamos aqui nos antípodas da concepção espiritualista que, de um só movimento, afirma a transcendência ontológica do “sujeito” e sua inacessibilidade gnosiológica pelos meios da ciência positiva, um pelo outro. Vemos então que o materialismo de Bourdieu está acoplado a um racionalismo forte e fortemente afirmado, que faz dele um adversário implacável do mistério e do inefável e que o leva, o que é pouco freqüente, a reivindicar para as ciências humanas em geral e para a sociologia em particular um estatuto científico comparável ao das ciências da natureza, recusando assim a oposição das ciências duras e das ciências moles²⁸. Essa mesma linha, ao mesmo tempo materialista e racionalista, explica portanto sua oposição radical, além dos

²⁵ Cf. *Ce que parler veut dire* (Ed. Fayard).

²⁶ Cf. *La distinction* (Ed. Minuit).

²⁷ É o caso dos servidores do Estado, que se constituem em servidores do Universal: o conteúdo da sua ação está *de facto* de acordo com um interesse universal, já que ele realiza, independentemente de qualquer motivação desinteressada, um interesse social pelo Universal que é o seu interesse particular. Cf. de novo *Raisons pratiques*, cap. 5, e também o último texto, “Um fundamento paradoxal da moral”, p. 239-244.

²⁸ Cf. *Réponses*, p. 151-152 e p. 158-159.

elogios de forma, à empreitada sartriana, marcada pela fenomenologia e sua primazia ontológica da consciência, na qual ele denuncia uma “antropologia imaginária”, ligada a um “subjetivismo” teórico que funciona com a ajuda de entidades com maiúsculas fora do alcance de uma autêntica ciência: o Sujeito, a Razão, a História, a Finalidade, etc.²⁹. Mas essa polêmica alcança também as teorias do ator racional que assentam suas raízes no mesmo pressuposto de um sujeito individual não constituído pela sociedade e capaz de finalizar na transparência a si as suas ações. Elas esquecem, por causa do seu racionalismo idealista, que uma ação pode ser racional, isto é, racionalmente compreensível, e dotada de “razões”, mesmo se ela não se baseia numa razão soberana. Elas malogram portanto em explicar o que é só aparentemente irracional.

A analogia com o materialismo marxiano não tem que ser demonstrada, tão evidente ela é, inclusive no que faz a especificidade deste, a saber, ser um materialismo não naturalista mas prático ou, se preferimos, *da* prática: um materialismo que não explica essencialmente o homem a partir da biologia mas a partir de determinantes sociais, que são na verdade realidades práticas pertencendo ao que Labriola chamava o “terreno artificial”³⁰, elas mesmas determinadas ou produzidas pelo homem. Entretanto, três problemas permanecem, os dois últimos dizendo respeito da mesma forma a todo materialismo relacionado com o de Marx:

1. Que lugar essa sociologia dá à instância “econômica” das forças produtivas e das relações de produção, com o que isso implica de relação prática, primária com a natureza, no jogo global das determinações que pesam sobre a sociedade? Aqui, Bourdieu permanece discreto, como se houvesse aí uma teorização global ultrapassando sua competência.

2. Que lugar é preciso reservar à natureza biológica no determinismo global? Questão que não é arbitrária, já que o próprio Bourdieu, em *Os herdeiros*, teve a oportunidade de apontar que uma explicação das desigualdades individuais de aptidões pela influência do meio social não excluía que houvesse desigualdades naturais, que são simplesmente deixadas de lado pela escolha metodológica do sociólogo que é explicar aquilo pelo qual as aptidões dependem do social³¹. Ele se proibia portanto de converter esta tomada de posição metodológica em tese de essência e cair na passagem ao limite do sociologismo

²⁹ Cf. *Le sens pratique*, cap. 2.

³⁰ Bourdieu, em *Le sens pratique*, opõe-se explicitamente ao materialismo naturalista que ele atribue a Levi-Strauss. Cf. p. 69. Em oposição, ele cita elogiosamente e portanto reencontra o materialismo prático das *Thèses sur Feuerbach* de Marx. (Cf. p. 37).

³¹ Cf. *Les héritiers*, em colaboração com J. C. Passeron (Ed. Minuit).

que não só afirma que tudo é social (o que se concebe) mas também que tudo é só social (o que não é exato). Subsiste o fato de que, além desta prudência metodológica, deveria ser possível pronunciar-se inclusive do ponto de vista da sociologia!, pois se “natura” existe e se, além das meras aptidões, incluímos aí o campo das motivações e dos traços psicológicos visado pelo conceito tradicional de “natura humana” (egoísmo, agressividade, vontade de poder, etc.), ela é eficaz socialmente, e faz parte dos determinantes da vida social; então a inteligência desta depende daquela por hipótese³².

3. Resta enfim a questão do determinismo propriamente psicológico da biografia e do inconsciente, tal como Freud o revelou: ele se cruza, se acumula, se articula com o determinismo social de acordo com modalidades que ignoramos e que não se constituíram, ao nosso conhecimento, em objeto de teorização global³³. Aqui também Bourdieu é discreto, mas suas referências, muitas vezes de caráter epistemológico, a Freud deixam pensar que ele não o exclui *a priori*. Então a questão precedente reaparece: é possível que a própria inteligência do social dependa dela. Do mesmo modo que o psíquico é sobredeterminado socialmente (e biologicamente), que o biológico é sobredeterminado psicologicamente (e socialmente), o social é sobredeterminado psicologicamente (e biologicamente). Integrar o aparelho conceitual da psicanálise, sob reserva de verificação de inventário (processos libidinosos, pulsões de morte, sublimação, etc.), poderia então eventualmente fazer estremecer a opção teórica da compreensão do social por ele mesmo³⁴.

Ideologia, alienação, emancipação

Podemos enfim considerar Bourdieu como um teórico da ideologia, dos seus efeitos alienantes e das potencialidades de emancipação que seu conhecimento comporta. Mostremo-lo resumidamente:

Os elementos de uma teoria da ideologia permanecem fragmentários em Marx e Engels, mesmo se eles são decisivos. A tradição, que se apoderou dela para compreender nesse terreno as obras intelectuais ou estéticas, evitou rara-

³² T. Andréani e M. Féray tiveram a oportunidade de analisar criticamente o tema de uma “natureza humana” com efeitos sociais negativos em seu trabalho *Discours sur l'égalité parmi les hommes* (Ed. L'Harmattan). Precisemos que este tema é apresentado de maneira diversa, até contraditória, por aqueles que o defendem: eles não concordam sobre a “natura” desta “natureza”.

³³ À exceção, numa certa medida, da obra de G. Mendel.

³⁴ Seria um outro trabalho o de analisar a influência de Freud sobre Bourdieu. Fora as observações epistemológicas, ele apontaria também aqui os empréstimos conceituais, com transposições para o campo social.

mente o esquematismo e portanto a acusação de reducionismo: colocando em evidência os interesses de classe que se exprimem aí, ela rebatia a obra sobre o contexto sócio-histórico e sociopolítico, e deixava de apreender com frequência a sua especificidade teórica ou estética. Ora, Bourdieu, mesmo se ele o nega, retoma as intuições originais de Marx e Engels, mas ele opera com elas de tal modo que elas escapam ao risco de uma “redução ao contexto” similar. Uma obra pertence em primeiro lugar a um “campo” próprio, que tem suas leis específicas de produção, e ela só pode ser relacionada ao contexto sócio-histórico pela sua inscrição nesse campo, mediatamente, portanto, sem que se possa considerá-la como um simples “reflexo” de interesses sociais³⁵. Seu trabalho sobre Heidegger oferece uma notável demonstração disso³⁶. Ele apreende essa filosofia, que, pela sua dimensão ontológica levada a um ponto de incandescência extremo, parece escapar a qualquer colocação em perspectiva histórica, a partir de um determinismo duplo:

1. Um externo, do ar do tempo, da *Stimmung* dominante – que entendemos geralmente por ideologia; ele demonstra mesmo que todos os temas da extrema-direita da época se encontram aí, num jogo de analogias ou ecos extremamente precisos.

2. Outro, interno, da tradição filosófica, lugar de reinscrições das noções ideológicas dentro das categorias abstratas da filosofia. O “texto” só exprime então o “contexto” – “reflete” – o se o quisermos absolutamente – pelas exigências próprias a esta inscrição: linguagem, problemáticas, campo de significações, leis de demonstração – portanto de uma maneira totalmente mediata. Isso nos permite compreender, ao mesmo tempo, que a obra de Heidegger tem um sentido político e que este está disfarçado, já que transposto, racionalizado ou eufemizado, e só nos aparece então sob a forma de um sentido filosófico que o torna pouco visível. É por isso que Bourdieu pôde falar – aliás bem antes que o caso da adesão indubitável de Heidegger à causa nazista emergja – de uma ontologia que tem um sentido político e portanto, inversamente, de uma política que assume a forma de uma ontologia, a tal ponto que não a reconhecemos mais. A ontologia, aqui, é política sublimada, ao mesmo tempo transposta, embelezada e irreconhecível. O interesse dessa abordagem é imenso: ela mostra e demonstra que há política (e portanto ideologia) na filosofia a mais abstrata; que esta não se limita no entanto a isso, como a lógica

³⁵ Cf. “Pour une science des oeuvres”, in *Raisons pratiques*, cap. 3. Bourdieu me parece, no entanto, pelo menos nesse texto, subestimar o enraizamento das obras nos interesses de classe e a função prática que elas podem ter, deste ponto de vista inclusive, quando, de um ponto de vista interno, elas parecem não o ter.

³⁶ *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (Ed. Minuit).

esquematizada do reflexo o queria, já que ela constitui um domínio específico; e ela nos faz compreender, por último, como a política permanece presente nessa defasagem e se exprime sob uma forma que a torna incompreensível à primeira vista. Ela dá portanto conta do efeito aparente de neutralidade política da própria filosofia e o denuncia, mas teoricamente, como uma ilusão³⁷. Como não ver aí um enriquecimento considerável da teoria da ideologia?

Mas a contribuição de Bourdieu vai bem além disso e aborda o papel da ideologia na reprodução social. Toda sua obra impõe a idéia de um universo social, como já vimos, atravessado por relações de força e portanto de dominação. Ora, Bourdieu não pára de afirmar que a dominação não se alimenta somente dela mesma considerada como relação de força(s) inscrita em fatos: ela se alimenta também de ilusões que temos sobre ela e portanto do desconhecimento do qual ela é objeto. A *Lição sobre lição* dá a apresentação mais sintética dessa idéia, em dois níveis. Há primeiro uma tese genérica e, se quisermos, “suave”: o “jogo” social supõe uma adesão que se alimenta da ilusão, as “funções” só desenvolvem os seus efeitos sobre o fundo de “ficções”, a relação pensada (e não só prática) com o jogo faz parte do jogo³⁸. Mas há também uma tese mais particular, e se quisermos, mais acusadora ou mais “dura”: ao lado da violência real inerente à dominação, existe uma violência simbólica que alimenta esta, permitindo-lhe exercitar-se plenamente, e que está ligada às idéias que o “sujeito” que se submete a ela faz dessa violência³⁹. Ora, de acordo com Bourdieu, o que é decisivo é o fato de que essa violência simbólica só pode se desenvolver e ser eficaz sobre o fundo do desconhecimento: na e pela ignorância da qual ela é objeto. “Essa forma particular da violência só pode se exercitar sobre sujeitos cognoscentes, mas cujos atos de conhecimento, parciais e mistificados, contêm o reconhecimento tácito da dominação que está implicada no desconhecimento dos fundamentos verdadeiros da dominação” diz ele soberbamente⁴⁰. Mesmo se a idéia propriamente dita não é nova, e se na tradição marxista outros pensadores como Gramsci ou

³⁷ A “neutralidade” não passa portanto de uma neutralização aparente da política que mantém a presença dela dentro de um campo que parece excluí-la. Podemos ver de novo em tudo isso uma redução; mas se trata de uma redução – ou de um reductionismo – de segundo grau, o que muda tudo.

³⁸ Cf. p. 46: “a relação, prática ou pensada, que os agentes mantêm com o jogo faz parte do jogo”. A crença subjetiva é portanto indispensável à expressão da realidade social objetiva, e é inclusive um elemento constitutivo dela.

³⁹ “A violência simbólica (...) é essa forma de violência exercida sobre um agente social com a cumplicidade dele”. In *Réponses*, p. 142.

⁴⁰ P. 21.

Althusser aprofundaram também e renovaram a análise das funções práticas da ideologia, nunca se expressiu com tanto rigor o mecanismo intelectual da dominação social: a ignorância ligada à ideologia. Vemos então o significado do tema determinista, novamente presente aqui, sofrer uma inversão: de “negativo, de frustrante, até de desesperador que ele era, quando assumia a forma de um determinismo quase transcendental, ele se torna aqui “positivo”, estimulante, princípio paradoxal mas rigoroso de afirmação de uma possibilidade inédita de liberdade. Os agentes sociais, presos como eles estão nas leis do funcionamento social (classes, interesse, *habitus*, etc.) são de fato alienados por essas leis, e é por isso que não podemos considerá-los como “sujeitos”; e o desconhecimento aparece aqui como fechando-as ainda mais nessa situação, como reforçando-a e fechando-a sobre ela mesma: eles são ainda mais “alienados” por ignorá-lo e ainda menos “sujeitos” por acreditarem sê-lo através das crenças ideológicas que estão neles e os fazem viver no imaginário. A inconsciência é bem “o cúmplice do determinismo”⁴¹. Mas essa situação que a ciência revela, num nível que nós podemos dizer aqui reflexivo, já que ele se aplica não só ao mundo mas também à consciência que os homens têm do mundo e do papel que ela desempenha no desenvolvimento mesmo das leis do mundo, não é definitiva e não deve portanto induzir um desencanto radical, e isso por duas razões que se adicionam.

De um lado, por uma razão de princípio: o determinismo não é o fatalismo. Num estilo muito comtiano, mas que podemos dizer simplesmente racionalista e materialista, Bourdieu lembra, com força, que o conhecimento das leis permite precisamente dominá-las, “transformar no sentido de nossos desejos o resultado dos mecanismos”⁴². Está aí mesmo a única base teórica pensável para uma concepção moderna, não mitológica, da liberdade, que afirma que esta reside no conhecimento e na dominação prática da necessidade, e não na sua negação mágica, que contrariamente a reforça. Ele retomaria de boa vontade, pelo menos o suponho, a afirmação de Engels: “a liberdade não reside numa independência sonhada em relação às leis da natureza [aqui, a sociedade], mas no conhecimento dessas leis e na possibilidade dada por aí mesmo de colocá-las em operação para fins determinados”⁴³. A ciência so-

⁴¹ *Réponses*, p. 15.

⁴² *Leçon sur la leçon*, p. 20.

⁴³ *Anti-Dürhing* (Éditions sociales), p. 143. O conjunto das formulações de Engels sobre esse ponto é extremamente profundo, especialmente se não esquecermos que a “natureza” aqui designa também a natureza “interna” e portanto, igualmente, a sociedade dentro de nós. Dessas formulações decorre que, para o materialismo, a liberdade não é nada fora dos processos teórico-práticos através dos quais a humanidade conhece e domina o real ; que ela é portanto uma forma da nossa relação com o determinismo da experiência, sem suporte metafísico.

cial, *precisamente por ser determinista*, não é portanto fatalista: revelando as causas, ela permite agir sobre os efeitos, impedindo-os ou produzindo-os, e o mundo social se revela dominável, não a despeito de ser determinado, e sim pelo fato de sê-lo. É verdade que ela luta contra a utopia ou contra o voluntarismo, os quais são irracionais quando querem o impossível (estabelecido pela ciência); mas ela luta do mesmo modo contra a resignação, o consentimento passivo ao real: ela revela o possível, deixa aparecer uma liberdade potencial legível indiretamente nos caminhos do determinismo e concebida como libertação concreta, como potência sobre o real, imanente ao real – em suma ela alimenta um “utopismo racional”: “A sociologia nos oferece uma pequena chance de compreender o jogo que jogamos e de reduzir a dominação das forças do campo dentro do qual evoluímos e a dominação das forças sociais incorporadas que operam dentro de nós”⁴⁴.

Mas uma segunda razão intervém: os determinismos sociais – especialmente os da dominação – devem uma grande parte da sua eficácia ao fato de serem ignorados; o seu conhecimento, a revelação e a superação dessa ignorância, a supressão conseqüentemente dessa inconsciência pela ciência são portanto por elas mesmas (sob reserva da difusão do saber junto aos “sujeitos” alienados) libertadoras: “Mas, sobretudo, o conhecimento exerce por si mesmo um efeito – que me parece libertador – cada vez que os mecanismos cujas leis de funcionamento ela estabelece devem uma parte de sua eficiência ao desconhecimento, isto é, todas as vezes que ela aborda os fundamentos da violência simbólica”⁴⁵. É outra maneira de dizer que a ciência é um elemento necessário, embora não suficiente, do combate à alienação e da sua inscrição explícita neste horizonte.

Ora, tal é o último objetivo que Bourdieu atribui ao seu trabalho. Esse objetivo é mesmo ético, ele implica uma escolha normativa com um conteúdo sociopolítico próprio; e portanto não poderia assumir a forma de uma “ética cientificista” nos dois sentidos possíveis desta expressão: nem a forma de uma ética para qual a ciência é o único valor, nem a forma de uma ética que pretende deduzir seus valores da ciência. Mas, ao mesmo tempo, este objetivo não está justaposto nem é estranho a esta, como uma opção ideológica que correria o risco de interferir nela ou de submetê-la a seus fins. Trata-se de um objetivo ético que exige a própria ciência, que se realiza nela e através dela: isto é, “uma ciência dos poderes simbólicos, capaz de restituir aos sujeitos sociais o domínio das falsas transcendências que o desconhecimento não dei-

⁴⁴ *Réponses*, p. 171.

⁴⁵ *Leçon sur la leçon*, p. 20-21.

xa de criar e recriar”⁴⁶. A palavra está então pronunciada, sem aspas: o sujeito. No horizonte prático desta sociologia, para a qual o “sujeito” não existe teoricamente, existe mesmo, como indicado no prefácio de *Sens pratique*, “a vontade de contribuir, mesmo se for só pela consciência das determinações, à construção, do contrário abandonada às forças do mundo [melhor dizendo, que o destruiriam], de algo como um sujeito”⁴⁷. Querer que os seres humanos, na sua própria finitude, pelo reconhecimento primeiro, pelo conhecimento desta a seguir, sejam em maior grau os sujeitos (no plural e com minúscula) da sua história, o que é senão assumir, na prática, um século depois e fora de qualquer profecia histórica, o ideal marxiano de emancipação?

⁴⁶ *Ib.*, p. 56.

⁴⁷ P. 41.