

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE BACHARELADO EM FILOSOFIA**

Robson Ferreira da Silva

**A ANÁLISE SOCIOLÓGICA DA FILOSOFIA FEITA POR PIERRE
BOURDIEU**

Porto Alegre

2015

ROBSON FERREIRA DA SILVA

**A ANÁLISE SOCIOLÓGICA DA FILOSOFIA FEITA POR PIERRE
BOURDIEU**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
como requisito parcial à obtenção do grau de
Bacharel em Filosofia, pela Universidade
Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Ricardo de
Macedo Rüdiger

PORTO ALEGRE

2015

ROBSON FERREIRA DA SILVA

**A ANÁLISE SOCIOLÓGICA DA FILOSOFIA FEITA POR PIERRE
BOURDIEU**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
como requisito parcial à obtenção do grau de
Bacharel em Filosofia, pela Universidade
Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Ricardo de
Macedo Rüdiger

Porto Alegre, 09 de julho de 2015

Prof. Dr. José Pinheiro Pertille
UFRGS

D^{ndo} Nikolay Steffens Martins
UFRGS

Prof. Dr. André Nilo Klaudat
UFRGS – Chefe de Departamento

Ao meu pai.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos familiares que, mesmo distantes, incentivaram minha trajetória intelectual, foram pacientes e souberam entender minha ausência.

Aos amigos que, mesmo poucos, deram apoio incondicional em todos os momentos difíceis e de dúvidas.

Aos meus colegas de trabalho, que tanto me incentivaram durante o curso.

Aos professores, pela dedicação, retidão e responsabilidade neste belo e delicado processo que é transmitir conhecimento a outra pessoa.

Aos colegas de curso, pela convivência e conversas agradáveis.

E, claro, ao professor Francisco Rüdiger e sua infinita paciência, conduzindo-me com dedicação e sabedoria durante a orientação, possibilitando meu crescimento acadêmico. Muito obrigado, professor.

“Qual o interesse de estudar filosofia, se tudo o que ela faz por nós é nos tornar capazes de expressar de modo relativamente plausível certas questões abstrusas de lógica, etc., e se isso não melhora nossa maneira de pensar sobre as questões importantes da vida de todos os dias, se isso não nos torna mais conscientes do que qualquer jornalista no emprego de expressões perigosas que as pessoas dessa categoria utilizam para seus próprios fins?”

L. Wittgenstein

RESUMO

Pierre Bourdieu, no livro *Meditações Pascalianas*, procura descrever e analisar o que chama de “condições sociais de possibilidade da Filosofia”, apontando os aspectos sociais e econômicos que antecedem a prática filosófica e torna possível a *skholè*. Nessa investigação, Bourdieu aponta algumas “contradições” na qual incorrem os filósofos em suas reflexões ao esquecerem os fundamentos sociais e econômicos que, segundo o autor, tornam possível a Filosofia. Para melhor ilustrar tal posicionamento, passa-se à exposição da análise feita pelo sociólogo no livro *A ontologia política de Martin Heidegger*, no qual demonstra como a obra de Heidegger é determinada socialmente pela época na qual viveu o filósofo. Por fim, são apresentadas duas críticas filosóficas com argumentos contrários à posição do sociólogo – as de Luc Ferry e Alain Renaut, no livro *Pensamento 68*, e as de Axel Honneth, no texto *O mundo fragmentado das formas simbólicas: reflexões sobre a sociologia da cultura de Pierre Bourdieu*.

Palavras Chaves: Bourdieu. Filosofia. Sociologia.

ABSTRACT

Pierre Bourdieu on the book *Pascalian Meditations* tries to describe and analyse what he calls “philosophy’s social conditions”, showing the social and economic aspects that precede the philosophical practice and makes possible the *scholè*. In this investigation, Bourdieu indicates some “contradictions” in which incur the philosophers in their reflections at forget the social and economic bases which, according to the author, renders possible the Philosophy. To better illustrate that position, shows an exposition of the analyses made by the sociologist on his book *The political ontology Martin Heidegger*, in which he demonstrates how Heidegger’s works are socially determined by the time in which lived the philosopher. Finally, two philosophical criticisms with arguments opposed to the sociologist’s position are presented – Luc Ferry and Alain Renaut’s criticisms on the book *Thought 68*, and the Axel Honneth’s criticisms, on the paper *The fragmented world of symbolic forms: reflections on Pierre Bourdieu’s sociology of culture*.

Keywords: Bourdieu. Philosophy. Sociology.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	A TRAJETÓRIA INTELECTUAL DE BOURDIEU.....	11
3	AS CONDIÇÕES SOCIOECONÔMICAS DA REFLEXÃO FILOSÓFICA	16
4	HEIDEGGER: A ONTOLOGIA ELIDIDA EM POLÍTICA	23
5	DUAS CRÍTICAS FILOSÓFICAS À POSIÇÃO DE BOURDIEU	31
5.1	As considerações de Luc Ferry e Alain Renaut.....	31
5.2	A análise de Axel Honneth.....	35
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	37
7	BIBLIOGRAFIA.....	41

1 INTRODUÇÃO

Para Bourdieu, a filosofia – como qualquer atividade intelectual – depende, necessariamente, de um privilégio econômico e social (a *skholè*) para se constituir como tal, sendo, portanto, importante esclarecer o quanto tal privilégio influencia – e, até certo ponto, determina – o discurso filosófico, o qual habitualmente é apresentado como pensamento desinteressado e puro.

É preciso deixar claro, de antemão, que a reflexão levada a cabo por Bourdieu está longe de tomar o partido da mera denúncia ou do anti-academiscismo no sentido de gratuitamente polemizar e denegrir a filosofia.

“A lógica na qual me coloco não é a da condenação ou da denúncia política, e sim a da interrogação epistemológica: interrogação epistemológica fundamental, porque dirigida à própria postura epistêmica, aos pressupostos inscritos no fato de retirar-se do mundo e da ação no mundo para pensá-los. Trata-se de saber no que essa retirada, essa abstração, essa fuga, afetam o pensamento que tornam possível e, por essa via, o conteúdo do que pensamos.” (BOURDIEU, 1996 p. 202)

Ao contrário, retomando a expressão “visão escolástica” (*scholastic view*) usada por John Austin em *Sense and Sensibilia*, em que este aponta o fato de se querer examinar todos os sentidos possíveis de uma palavra mesmo quando ela já está claramente sendo usada em um contexto específico, e não simplesmente utilizar o sentido mais compatível com a situação, Bourdieu argumenta que a visão escolástica:

“trata-se de um ponto de vista muito específico sobre o mundo social, sobre a linguagem ou sobre qualquer objeto do pensamento, que se tornou possível graças à situação de *skholè*, de lazer, da qual a escola – palavra também derivada de *skholè* – é uma forma especial, como situação institucionalizada de lazer estudioso.” (BOURDIEU, 1996 p. 200)

Por “pressupostos inscritos no ponto de vista escolástico”, Bourdieu refere-se às condições que tornam possível esse ponto de vista sobre o mundo e também às *disposições* inconscientes, “geradoras de teses inconscientes”, que se adquirem através do prolongamento de uma experiência escolar (ou escolástica) caracterizada pela distância do mundo e pela suspensão das necessidades práticas.

Colocar, portanto, a questão acerca do quanto o modo de pensar fundado numa situação específica (a situação de *skholè*) deve ao fato de ser produzido em tal circunstância,

e, também, o problema dos limites de um discurso produzido nessa situação, é um problema filosófico, ainda mais quando se tem em mente o quanto a “postura filosófica” é definida, desde sempre, por oposição ao “homem comum atarefado”, como uma atitude que pressupõe, para realizar-se, a liberdade das urgências do mundo.

“O sábio que não sabe o que o define como sábio, isto é, o ‘ponto de vista escolástico’, expõe-se a colocar na cabeça dos agentes *sua* própria visão escolástica; a imputar a seu objeto o que pertence ao modo de apreendê-lo, ao modo do conhecimento.” (BOURDIEU, 1996 p. 203)

A argumentação desenvolvida por Bourdieu, objeto deste estudo, é no sentido de demonstrar que esse modo particular de pensamento tende naturalmente a esquecer suas condições sociais de possibilidade e, em decorrência disso, a produzir um discurso que universaliza teoricamente (isto é, ficticiamente) seu ponto de vista sobre o mundo, desconsiderando, ao mesmo tempo, as “razões práticas” daqueles que não estão em condições, nem têm tempo, para primeiro distanciar-se do mundo para pensá-lo e posteriormente agir.

Este trabalho objetiva apresentar e analisar a crítica sociológica que Bourdieu faz da filosofia no livro *Meditações Pascalianas*. Ao apresentar, em seguida, a análise que o sociólogo faz da obra de Heidegger, busca-se demonstrar uma aplicação empírica das ideias desenvolvidas em *Meditações Pascalianas*. Posteriormente, como contraponto, apresentar duas críticas filosóficas com argumentos contrários à posição do sociólogo – as de Luc Ferry e Alain Renaut, no livro *Pensamento 68*, e as de Axel Honneth, no texto *O mundo fragmentado das formas simbólicas: reflexões sobre a sociologia da cultura de Pierre Bourdieu*.

2 A TRAJETÓRIA INTELLECTUAL DE BOURDIEU

Vindo de uma família de camponeses de Denguin, pequeno vilarejo da província do Béarn, Bourdieu, após se destacar nos estudos secundários, obteve bolsa para terminar os estudos em Paris. Em 1951, ingressa no curso de Filosofia da Escola Normal Superior (ENS), concluído quatro anos mais tarde. Leciona filosofia no liceu de Moulins por dois anos, e provavelmente continuaria tal atividade, não fosse a convocação para prestar serviço militar na Argélia. Bourdieu descreve com detalhes tal período de sua formação intelectual no capítulo “Pós Escrito I: Confissões Impessoais”, do livro *Meditações Pascalianas*. Em uma época em que a Filosofia francesa era dominada pelo existencialismo, tendo como figura

maior Sartre, Bourdieu direciona seus estudos para a história das ciências, a epistemologia e a fenomenologia. Sobre seu interesse intelectual na época, o autor escreve:

“Sempre experimentei uma certa impaciência diante das ‘palavras de presunção’, como diz Pascal, e da afirmação soberana de teses peremptórias por meio das quais se procura sinalizar com frequência as grandes ambições intelectuais; e, sem dúvida um pouco por reação contra o gosto pelas premissas epistemológicas e teóricas ou pelos comentários infundáveis dos autores canônicos, nunca quis furtar-me às tarefas consideradas mais humildes do ofício de etnólogo ou de sociólogo: observação direta, entrevista, codificação dos dados ou análise estatística.” (BOURDIEU, 2002, p. 13)

Na Argélia, iniciou seus estudos etnológicos sobre os povos cabilas, período no qual pôde realizar extensos trabalhos de campo. De volta à França, é nomeado professor assistente na Sorbonne e na Universidade de Lille. A partir de então, passa a dedicar-se a uma produção intelectual voltada para a sociologia, até sua morte, em 2002.

Nos trabalhos desenvolvidos por Bourdieu, a reflexão sobre o papel dos intelectuais na sociedade sempre esteve presente de modo muito marcante. Para este sociólogo com formação em filosofia, que desta distanciou-se por considerar que ela não abordava satisfatoriamente as questões da vida comum e por haver vivenciado de modo brutal a miséria humana durante o tempo que em que serviu ao exército francês na Argélia, a atividade do intelectual, seu alcance e suas limitações, bem como seu papel social e político de servir como instrumento de justificativa do discurso dominante ou de ser uma voz contrária a tais pretensões, tudo isso levou Bourdieu à elaboração de uma “sociologia dos intelectuais”, da qual a reflexão sobre a filosofia e os filósofos é apenas uma parte. De acordo com Loïc Wacquant,

“A necessidade de controlar as distorções que a postura analítica – que Bourdieu denominaria depois “o ponto de vista escolástico” – introduz na relação entre o observador e o observado, entre a vida social real e as observações que o sociólogo produz dela, é um pilar e um tema centrais de sua carreira.” (WACQUANT, 2002, p. 97).

Para melhor compreender a análise que Bourdieu faz da filosofia em *Meditações Pascalianas*, é preciso primeiramente entender em qual contexto histórico está situada sua obra, com que correntes dialogou e qual o significado de termos próprios ao autor, como “habitus” e “campo”.

De acordo com Ortiz, no seu texto introdutório à coletânea de escritos de Pierre Bourdieu publicados no Brasil (ORTIZ, 1983, p.7-29), o debate teórico interno à obra de Bourdieu foi determinado em função da questão da mediação entre o agente social e a

sociedade, ou seja, a oposição entre subjetivismo (representado pela abordagem fenomenológica) e objetivismo (do qual o estruturalismo é uma das vertentes). Segundo Ortiz, “Bourdieu retoma a controvérsia sartreana da *Questão do método* e procura reequacionar o problema da ‘interiorização da exterioridade e da exteriorização da interioridade.’” (ORTIZ, 1983, p. 8)

Tal oposição entre estruturalismo (objetivismo) e fenomenologia é representada, na sociologia, por dois autores: Durkheim e Weber. Resumidamente, para Durkheim a sociedade é apreendida como coisa (reificada) na medida em que pressupõe a existência de uma “consciência coletiva”, que transcende aos indivíduos, de modo que o que ocorre na sociedade independe da vontade do ator social. Há, portanto, uma “reificação dos processos sociais” e os indivíduos não passam de resíduo do coletivo. A crítica de Bourdieu a esta posição consiste em argumentar que o objetivismo estruturalista dispensa a importância das ações dos atores sociais, sendo que esses se limitam à execução das normas e das estruturas. A abordagem weberiana, por outro lado, supõe que a “objetividade do social só pode ser apreendida através das ações individuais” (ORTIZ, 1983, p. 12). Nesse sentido, a sociologia da compreensão de Weber, enfatiza os atores sociais, a ação subjetiva e seus significados.

Segundo Ortiz,

“O mundo objetivo aparece, dessa forma, como uma rede de intersubjetividade, enquanto resultado de ações dirigidas para o ‘outro’ e que adquirem significado na medida em que o ‘outro’ compartilha comigo o mesmo mundo social no qual tais ações se desenrolam.” (ORTIZ, 1983, 12)

Todavia, segundo Bourdieu, a fenomenologia limita-se a rejeitar o objetivismo, sem superá-lo. De fato, o autor considera que a interação entre os agentes ocorre de forma socialmente estruturada, ou seja, não de forma intersubjetiva como supõe a fenomenologia, porém os agentes não são meros executores da estrutura.

Em uma entrevista concedida em 1985, quando questionado acerca de distanciamento do estruturalismo, Bourdieu esclarece como se deu a mediação entre as duas posições teóricas:

“Eu queria reintroduzir de algum modo os agentes, que Lévi-Strauss e os estruturalistas, especialmente Althusser, tendiam a abolir, transformando-os em simples epifenômenos da estrutura. Falo em agentes e não em sujeitos. A ação não é a simples execução de uma regra, a obediência a uma regra. Os agentes sociais, tanto nas sociedades arcaicas como nas nossas, não são apenas autômatos regulados como relógios, segundo leis mecânicas que lhes escapam. Nos jogos mais complexos – as trocas matrimoniais, por exemplo, ou as práticas rituais –, eles investem os princípios incorporados de um *habitus* gerador: esse sistema de

disposições pode ser pensado por analogia com a gramática gerativa de Chomsky – com a diferença de que se trata de disposições *adquiridas pela experiência*, logo, variáveis segundo o lugar e o momento. Esse ‘sentido do jogo’, como dizemos em francês, é o que nos permite gerar uma infinidade de ‘lances’ adaptados à infinidade de situações possíveis, que nenhuma regra, por mais complexa que seja, pode prever.” (BOURDIEU, 1990, p. 21)

A estratégia de Bourdieu era a de sair de um estruturalismo sem sujeito sem cair em uma filosofia do sujeito. A noção de *habitus*, no sentido de produto da incorporação das normas e princípios sociais, assegura a adequação das ações do agente e a sociedade. “A possibilidade da ação se exercer se encontra assim objetivamente estruturada sem que disto decorra uma obediência às regras (Durkheim), ou uma previsão consciente das metas a serem atingidas (Weber).” (ORTIZ, 1983 p. 15).

Habitus é um conceito de origem medieval – retomando a noção aristotélica de *hexis* – segundo o qual através da repetição adquire-se uma disposição estável para agir de uma determinada maneira, de tal modo inscrito no modo de pensar e agir que era considerada uma espécie de segunda natureza do homem (ORTIZ, 1983). *Habitus* é também um conceito já utilizado anteriormente nas ciências humanas por autores como Durkheim, Weber e Pasnofsky, com sentidos aproximados ao que atribui Bourdieu. No entanto, a conceito de *habitus* surge como resultado da necessidade de apreender, nas suas pesquisas realizadas com os povos cabila na Argélia e com os camponeses no interior da França, as “relações de afinidade entre o comportamento dos agentes e as estruturas e condicionamentos sociais” (SETTON, 2002).

Renato Ortiz, no seu texto “A procura de uma sociologia da prática”, cita a seguinte passagem de Bourdieu em que este define o conceito de *habitus*:

“sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isto é, como princípio que gera e estrutura as práticas e as representações que podem ser objetivamente ‘regulamentadas’ e ‘reguladas’ sem que por isso sejam o produto de obediência de regras, objetivamente adaptadas a um fim, sem que se necessidade de projeção consciente deste fim ou do domínio das operações para atingi-lo, mas sendo, ao mesmo tempo, coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação organizadora de um maestro” (ORTIZ, 1983, retirado de Bourdieu, P. Esquisse..., cit. P. 175)

Maria da Graça Jacintho Setton, por sua vez, cita a passagem seguinte:

“ [...] um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as *experiências passadas*, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas [...]” (SETTON, 2002, retirado de Bourdieu, 1983, p. 65, grifo da autora)

Ambas as passagens deixam claro o papel do *habitus* em conformar e orientar a ação a partir de experiências passadas. A história individual escrita (determinada) a partir da vivência dos agentes na sociedade (estrutura estruturante) gera uma predisposição à ação, o *habitus*, tendente a manter e a reproduzir as circunstâncias que o criaram.

“o *habitus* adquirido na família está no princípio da estruturação das experiências escolares, o *habitus* transformado pela escola, ele mesmo diversificado, estando por sua vez no princípio da estruturação de todas as experiências ulteriores” (ORTIZ, 1983, retirado de Bourdieu, P. Esquisse..., cit. P. 188)

Em uma passagem de *Meditações Pascalianas*, Bourdieu novamente esclarece a função desse conceito:

“[...] o conceito de *habitus* tem por função primordial lembrar com ênfase que nossas ações possuem mais frequentemente por princípio o senso prático do que o cálculo racional, ou que, contra a visão descontinuísta e atualista tão comum às filosofias da consciência e às filosofias mecanicistas, o passado permanece presente e ativo nas disposições por ele produzidas”. (BOURDIEU, 2001, p. 79)

Campo é o termo utilizado por Bourdieu para denominar o espaço em que a posição a ser ocupada dos agentes está de antemão fixado; é o lugar em que são estabelecidas regras e bens próprios a serem disputados e que só têm sentido quando considerados a partir da perspectiva do campo em questão, quando vistos de fora, quer dizer, a partir de outro campo, tanto as regras de concorrência quando os bens disputados tendem a parecer desprovidos de sentido. É assim, por exemplo, com o campo científico, em que o bem maior em disputa é a autoridade científica (dizer como é e como funciona o mundo natural) e as regras de disputa do campo são as do método científico (o experimento é demonstrado e o resultado é colocado à disposição dos outros agentes inseridos no campo para que estes cheguem ao mesmo resultado). No campo da arte, a concorrência se dá pela legitimidade dos produtos artísticos. No campo filosófico, em torno da questão da verdade.

A emergência desses novos campos, todos tendo como fundamento a distância escolástica em relação às necessidades e urgências do mundo, oferece as condições de surgimento de novos tipos de relações, de troca social, de competição, e conseqüentemente de luta.

No entanto, não basta descrever o modo de funcionamento de determinado campo, é preciso considerar a importância do investimento dos agentes inseridos no campo. Aderir a um campo é declarar adesão incondicional aos pressupostos desse campo, é, como relembra

Bourdieu ao citar Platão, saber “jogar o jogo com seriedade”. Assim, o ingresso no campo escolástico supõe:

“a suspensão dos pressupostos do senso comum e a adesão *para-doxal* a um conjunto mais ou menos radicalmente novo de pressupostos e, ao mesmo tempo, a descoberta de móveis de competição e de urgências ignorados e incompreendidos pela experiência ordinária. [...] Participar da *illusio*, científica, literária, filosófica ou qualquer outra, é o mesmo que levar a sério (por vezes a ponto de fazer, também aí, perguntas de vida e de morte) os móveis dessa competição os quais, nascidos da lógica específica do próprio jogo, conferem seriedade ao jogo, ainda que possam escapar ou parecer “desinteressados” e “gratuitos” àqueles que por vezes são chamados de “profanos” ou àqueles envolvidos em outros campos (a independência entre os diferentes campos acaba produzindo uma forma de incomunicabilidade entre eles).” (BOURDIEU, 2001, p. 21)

Das constatações dessa passagem surgem as seguintes conclusões: o ingresso no campo implica adesão aos pressupostos do campo e aqueles cujo *habitus* não está em conformidade com tais pressupostos (não conseguem jogar o jogo com seriedade) ou que se colocam em posição de questionar os pressupostos não serão bem sucedidos no campo; as disputas no campo, no caso do campo filosófico, a questão da verdade, estão envolvidas pelos interesses dos agentes – no contexto do pensamento que sempre se autodeclarou puro e desinteressado em suas motivações há, como em qualquer espaço social, disputas de interesse, notoriedade, filiações, etc. que, a despeito das aparências que adquirem dentro da lógica do próprio campo, são, na verdade, a reprodução das relações dos agentes na sociedade segundo seus *habitus* específicos e a posição que ocupam no espaço social.

Segundo Ortiz,

“O campo se particulariza, pois, como um espaço onde se manifestam relações de poder, o que implica afirmar que ele se estrutura a partir da distribuição desigual de um *quantum* social que determina a posição que um agente específico ocupa em seu seio. Bourdieu denomina esse *quantum* de “capital social”. A estrutura do campo pode se apreendida tomando-se como referência dois polos opostos: o dos dominantes e o dos dominados. Os agentes que ocupam o primeiro polo são justamente aqueles que possuem o máximo de capital social; em contrapartida, aqueles que se situam no polo dominado se definem pela ausência ou raridade do capital social específico que determina o espaço em questão.” (ORTIZ, 1983, p. 21)

3 AS CONDIÇÕES SOCIOECONÔMICAS DA REFLEXÃO FILOSÓFICA

A filosofia, segundo Bourdieu, foi o primeiro campo a instituir-se autônomo, distanciando-se e diferenciando-se dos campos religioso, político e jurídico. Esse processo de autonomização do campo filosófico é caracterizado pela instauração de regras próprias de

funcionamento e móveis de competição próprios – um campo próprio. Juntamente com essa autonomização, alcançada a custo de uma relativa independência das urgências do universo econômico bem como das urgências práticas que determinam os outros campos, surgem questões típicas de uma visão escolástica do mundo, como o problema de saber se a excelência pode ser ensinada, assim como, exemplifica Bourdieu, o “jogo intelectual gratuito, o interesse pelo discurso considerado em si mesmo, em sua forma lógica ou estética” (BOURDIEU, 2001, p. 30). Ao preço da recusa (em outras passagens ele usa o termo “recalque”) das condições sociais e econômicas que tornam possível a emergência desse campo, a filosofia, de acordo com Bourdieu, constitui-se como microcosmo, um campo fechado e separado dos demais, sendo dentre todos os campos o mais avesso a uma leitura propriamente histórica da filosofia, ou seja, à contextualização (e conseqüente relativização), das obras e dos temas tidos por filosóficos, ao tempo histórico e ao contexto social e econômico em que emergiram.

Denominada por Bourdieu como “aristocratismo filosófico”, essa recusa a qualquer abordagem histórica (justificada pela crença na onipotência e na conseqüente origem a-histórica da razão, que se pensa a si mesma e a todas as outras ciências) revela um desprezo pelas outras ciências humanas – ciências baixas, populares, fadadas ao horror da relativização –, e também um incondicional culto ao sujeito, que recusa qualquer objetivação, desde logo desqualificada como “reducionismo”. Deste modo, tão importante quanto refletir sobre os limites do pensamento é refletir acerca das condições de seu exercício.

A satisfação das necessidades econômicas e sociais (possuir tempo e recursos para retirar-se do mundo) que permite a emergência da filosofia como campo autônomo acaba por condená-la, quando esquecidas, aos limites dos pressupostos ignorados que permitem essa retirada do mundo. Surgem, assim, “mundos possíveis”, “experiências (sic) de pensamento”, “variações imaginárias”, enfim, a adoção de uma postura semelhante ao “faz-de-conta” utilizado pelas crianças ao aventurar-se em mundos imaginários. Sendo a *skholè* “aquilo que torna possível esse olhar indiferente ao contexto e aos fins práticos, essa relação distante e distintiva com as palavras e as coisas” (BOURDIEU, 2001, p. 23), essa visão escolástica do mundo acaba por se tornar a causa de inúmeros erros comuns do pensamento filosófico. Mais ainda, juntamente com tais “exercícios gratuitos”, onde o risco é mínimo e não há conseqüências perigosas, adquire-se uma *disposição permanente* que tende ao distanciamento do real.

Para Bourdieu, retomando uma ideia que lembra o conceito de “ser-no-mundo” de Heidegger, o fato de nos encontrarmos, desde sempre, enredados no mundo, ou seja, numa relação de inclusão material que vai muito além da alternativa entre subjetivismo e objetivismo, decorre da nossa incorporação das estruturas sociais sob a forma de *habitus*. Essa relação inconsciente é produto de duas histórias: a coletiva, que com o decorrer do tempo produziu as categorias de pensamento que usamos; e a individual, que é a história por meio da qual tais categorias nos foram incorporadas. Bourdieu considera que apenas uma ilusão da onipotência do pensamento é capaz de crer que seja possível colocar em suspenso “os pressupostos, ligados às nossas diferentes filiações, dependências e implicações, que mobilizamos em nossos pensamentos.” (BOURDIEU, 2001, p. 19) Para o autor, a “disposição escolástica” caracteriza-se justamente por esta tendência a colocar em suspenso as exigências da situação, “as constrictões da necessidade econômica e social, e as urgências ou as finalidades daí derivadas.” (BOURDIEU, 2001, p.23) sendo a *skholè* aquilo que torna possível esse “olhar indiferente” aos fins práticos e ao contexto. Nesta situação de leveza social é que se torna possível considerar com seriedade questões ignoradas por pessoas sérias, aquelas envolvidas e preocupadas com as urgências da vida prática.

A aquisição dessa disposição pressupõe um conjunto de condições para que se torne possível. Tais condições são

“[...] a neutralização das urgências e dos fins práticos, ou melhor, o fato de ser arrancado por um período mais ou menos prolongado do trabalho e do mundo do trabalho, da atividade séria, sancionada por uma remuneração em dinheiro, ou de maneira mais ampla, de estar mais ou menos completamente a salvo de quaisquer experiências negativas associadas à privação ou à incerteza do dia seguinte.” (BOURDIEU, 2001, p.25)

De acordo com Bourdieu, essa ruptura com o mundo da existência ordinária é ao mesmo tempo libertadora e mutiladora. No primeiro sentido, o libertador, porque ela propicia a autonomia necessária ao estabelecimento de qualquer campo, com suas leis próprias e regras de funcionamento; já o sentido mutilador, significa que existe uma possibilidade de esse pensamento ficar restrito aos limites dos pressupostos que tornam possível sua existência, ou seja, que suas reflexões não consigam, por um lado, enxergar o quanto o fato de estar inserido nessa situação específica pode comprometer o resultado de suas investigações, e, por outro lado, sejam incapazes de alcançar o mundo da existência cotidiana. Bourdieu conclui que, mesmo sendo uma possibilidade antropológica universal, a postura analítica ou filosófica sobre a existência e o mundo fica limitada àqueles que têm acesso ao universo escolástico;

além disso, consiste um erro considerar como desumanos, bárbaros, desarrazoados, etc. aqueles que “não estão em condições de consumir todas as suas potencialidades humanas”. (BOURDIEU, 2001, p.26)

Bourdieu afirma que sua intenção com tal crítica sociológica sobre a filosofia é a de contribuir no sentido de oferecer uma possibilidade de liberdade diante das limitações impostas pelo fato de que o discurso filosófico encontra-se inserido no campo escolástico.

“Todavia, estou também convicto de que não existe atividade mais filosófica, embora possa estar fadada a parecer escandalosa a todo ‘espírito filosófico’ normalmente constituído, do que a análise da lógica específica do campo filosófico, das disposições e crenças socialmente reconhecidas num dado momento do tempo como ‘filosóficas’ que aí se engendram e se realizam, por conta da cegueira dos filósofos à sua própria cegueira escolástica.” (BOURDIEU, 2001, p.41)

Um pouco mais adiante em seu livro o sociólogo novamente ressalva que sua análise não tem por propósito “denegrir ou condenar o modo de pensar assim viabilizado o qual, nascido de uma longo processo de liberação coletiva, está na origem das mais raras conquistas da humanidade.” (BOURDIEU, 2001, p. 61)

Uma das críticas de Bourdieu dirigidas especificamente à filosofia refere-se ao fato de os filósofos desejarem manter um monopólio da história da filosofia, recusando deste modo a intervenção das ciências históricas, fazendo parecer que a filosofia funda-se a si mesma em razão (pura).

“[...] os maus servidores do culto filosófico submetem textos canônicos eternizados pelo esquecimento do processo histórico de canonização de onde procedem a uma leitura des-historicizante a qual, mesmo sem ter necessidade de afirmar a crença na irredutibilidade do discurso filosófico a qualquer determinação social, coloca entre parênteses tudo aquilo que vincula o texto a um campo de produção e, por seu intermédio, a uma sociedade histórica.” (BOURDIEU, 2001, p.56)

Assim, os filósofos, segundo Bourdieu, esperam que a “história filosofante da filosofia” substitua a pesquisa histórica baseada em dados empíricos, justificando uma história *ex nihilo* da filosofia, a qual se produz a partir da razão humana ao invés de experiência histórica. Essa estratégia, segundo Bourdieu bastante presente em Kant e depois em Hegel, acaba por “anexar a história à filosofia, convertendo o curso da história num imenso curso de filosofia”. (BOURDIEU, 2001, p.58)

A essa ideia de que são os próprios filósofos que pretendem contar, à sua maneira, sua própria história da filosofia, Bourdieu soma outra crítica, que ele denomina “teoria do retorno à origem”, segundo a qual o filósofo é como que o guardião e único intérprete competente dos

textos de filosofia, tendo como missão elucidar a verdade revelada na origem – a melhor expressão contemporânea disso seria a teoria heideggeriana da verdade como “desvelamento” e anamnese.

A incorporação da visão de mundo escolástica tem como consequência esta universalização do ponto de vista surgido de uma situação particularmente privilegiada que se esqueceu como tal. Bourdieu chama de “epistemocentrismo escolástico” esta predisposição a apresentar como universal um conhecimento que é tão somente aquele obtido pelo *homo scholasticus*, - “ele não sabe reconhecer o modo de conhecimento prático (muitas vezes mágico, sincrético, numa palavra, pré-lógico) que também é o seu nos atos ordinários da vida.”(BOURDIEU, 2001, p. 63)

Nesse sentido, os filósofos, muitas vezes, apresentam o mundo tal como o mundo se apresenta a eles em sua condição de *skholè* – como objeto de contemplação, espetáculo – e simplesmente supõem (ou seja, universalizam seu ponto de vista particular) que o mundo também é assim àqueles que não têm o privilégio de “retirar-se” do mundo para apreendê-lo e assim substituindo o agente atuante pelo sujeito reflexivo. Deste modo, confundindo o objeto com o modo de conhecê-lo, projeta-se na prática, “tal como a teoria da ação racional (*rational action theory*), uma relação social impensada que não é outra senão a relação escolástica com o mundo.” (BOURDIEU, 2001, 65)

Como destaca o autor,

“O esquecimento dessa transmutação inevitável e da fronteira por ela instituída entre o ‘mundo em que se pensa’ e ‘o mundo em que se vive’ é tão natural, tão profundamente consubstancial ao pensamento pensante, a ponto de tornar pouco provável que alguém, imerso no ‘jogo de linguagem’ escolástico, possa vir a lembrar que o próprio fato do pensamento e do discurso sobre a prática possa dela nos separar.”. (BOURDIEU, 2001, p. 64)

No campo da ética, o princípio do erro, segundo o autor, é o mesmo: prescrições universais que não passam de universalização do caso particular. Tal universalização, meramente teórica, acaba em um universalismo fictício, uma vez que não se propõe a também universalizar as condições econômicas e sociais de acesso a tais condições, pois, insiste o autor, “ainda que seja de maneira puramente formal, o fato de conceder a todos a ‘humanidade’ é o mesmo que excluir, sob as aparências do humanismo, todos aqueles que não dispõem dos meios de realizá-la.” (BOURDIEU, 2001, p. 80) Bourdieu dá como exemplo a teoria do agir comunicativo de Habermas, em que a representação da vida política, ao ocultar o problema das condições econômicas e sociais necessárias a serem preenchidas por todos

que seja possível o consenso racional, reduz as relações de força políticas a relações de comunicação, isto é, “a relações de ‘diálogo’ de onde esvaziou praticamente as relações de força que aí se realizam sob a forma transfigurada.” (BOURDIEU, 2001, p. 81) No mundo de Habermas, portanto, segundo Bourdieu, não há relações de luta entre os agentes, a força dos argumentos é mais eficaz que os argumentos da força e a dominação está ausente nas relações de comunicação.

No mesmo erro, de acordo com o sociólogo, incorre Rawls, onde “as ‘coisas da lógica’ eclipsam ou esmagam muito visivelmente a ‘lógica das coisas’.” (BOURDIEU, 2001, p. 96) Segundo Bourdieu, a prioridade dada às “liberdades básicas” na teoria de Rawls deve-se ao fato de que este atribui tacitamente a todos aqueles que estariam na posição original um ideal que é o do próprio Rawls, um acadêmico com uma visão idealizada da democracia americana. Em outro ponto, questiona Bourdieu, seria como, por uma experiência mental tipicamente escolástica de reduzir um problema de política a um problema de lógica, fazer com que todos aqueles na posição original pudessem realmente desconhecer os interesses das partes envolvidas e assim organizar instituições sociais e econômicas nas quais viveriam.

“E não se pode deixar de pensar que aquilo designado por Rawls como ‘o véu da ignorância’, isto é, a ideia de uma teoria da justiça capaz de explicitar quais seriam nossos direitos e nossa regras de cooperação se por hipótese ignorássemos tudo o que se opõe ordinariamente à imparcialidade perfeita, constitui uma linda evocação, afinal de contas bem útil, da abstração sobre a qual repousa, mesmo sem o saber, a ortodoxia econômica de onde John Rawls tomou de empréstimo seu modo de pensamento.” (BOURDIEU, 2001, p.97)

O grande erro nesse caso, do qual a ilusão epistemocêntrica é a causa, está no fato de ignorar que as condições de acesso à esfera pública (ter voz) e estar apto a participar do consenso racional (usar a voz) são desigualmente distribuídas entre as pessoas. Nas palavras do autor:

“A constatação de que a propensão e a aptidão para exprimir em palavras os interesses, as experiências e as opiniões, para buscar a coerência dos juízos e fundá-la em princípios explícitos e explicitamente políticos, dependem diretamente do capital escolar (e, secundariamente, do peso relativo do capital cultural em relação ao capital econômico), tem algo de profundamente escandaloso. [...] A desigualdade, gritante, do acesso à opinião dita pessoal fere a boa consciência democrática, a boa vontade ética dos fazedores do bem (*do-gooders*) e, mais profundamente, o universalismo intelectualista que está no âmago da ilusão escolástica.” (BOURDIEU, 2001, p. 83)

Em um estudo de pesquisa empírica sobre o trabalho, publicado em 1964, denominado *Travail et Travailleurs en Algérie*, Bourdieu chegou à conclusão de que não é possível que

alguém tenha um mínimo de controle sobre seu presente e tampouco sobre seu futuro (no sentido de planejamento de ações, poupança, constituição de família, etc.) se essa pessoa não possuir um certo grau de segurança econômica – representado pela relativa estabilidade de um emprego e por uma remuneração regular. Nesse sentido, o que é visto por alguns como um dado natural sempre disponível, porém, segundo Bourdieu, “existem condições econômicas e culturais de acesso à conduta econômica tida por racional.” (BOURDIEU, 2001, p. 86) O objetivo do verdadeiro humanismo seria, para Bourdieu, tentar desmistificar esse universalismo abstrato lutando em favor do “acesso universal às condições de acesso ao universal”. (BOURDIEU, 2001, p. 87)

Outro aspecto decorrente do esquecimento das condições sociais de possibilidade é o que Bourdieu denomina de universalismo estético, o qual supõe como naturais as condições muito particulares para o “jogo desinteressado da sensibilidade”.

“Mais precisamente, tal prazer repousa sobre dois conjuntos de condições: de um lado, ao cabo de uma longa evolução, a emergência de um universo autônomo, o campo artístico, libertado das coerções econômicas e políticas, e movendo-se apenas em função da lei que esse campo prescreveu para si mesmo, ou seja, no limite, a lei da arte pela arte; de outro lado, a ocupação, no interior do mundo social, de posições nas quais a disposição ‘pura’ capaz de dar acesso ao prazer ‘puro’ pode se formar, sobretudo pela educação familiar ou escolar, e nas quais, uma vez formada, tal disposição pode exercer-se e, assim, se conservar e se perpetuar.” (BOURDIEU, 2001, p. 91)

No caso da estética kantiana, Bourdieu argumenta que sua pretensão à universalidade está ancorada em uma universalidade de um caso particular de “sujeitos cultos”, procedendo a uma negação das suas condições históricas de possibilidade que são, na verdade, seus próprios limites. Esse movimento destitui de legitimidade aqueles que não têm acesso a tal experiência ao transformar em norma universal da experiência estética uma experiência particular da obra de arte e do mundo.

Como nos exemplos sobre epistemologia e ética, no caso da estética há também a imposição de posições que se declaram universais sem a preocupação de universalizar o acesso a tais posições, o que apenas contribui para legitimar a desigualdade. O esquecimento de que a experiência do belo depende de condições sociais de possibilidade comprova, segundo Bourdieu, “a adesão tácita do pensador universalista às condições sociais bem particulares, e privilegiadas, de sua experiência estética com pretensão universal.” (BOURDIEU, 2001, p. 94)

Colocar em evidência o fato de que existem condições sociais para que surjam os campos em que são “inventados” modos de pensamentos e de ação teoricamente universais faz com que não se esqueça que esses microcosmos são, na verdade, monopolizados por alguns. Essa situação ambígua, de universais monopolizados, de acordo com Bourdieu, explica a inclinação do pensamento escolástico a pender, por vezes, a um desprezo aristocrático em relação ao “vulgar”, e, por outras, ao moralismo universalista, forma falsa de generosidade a uma “humanidade” sem condições de exercer suas potencialidades.

4 HEIDEGGER: A ONTOLOGIA ELIDIDA EM POLÍTICA

Antes de iniciar a exposição dos argumentos de Bourdieu sobre a obra de Heidegger convém realizar dois esclarecimentos. O primeiro, de ter escolhido o livro *A ontologia política de Martin Heidegger* para usá-lo como ilustração das ideias desenvolvidas por Bourdieu em *Meditações Pascalianas*, deve ao fato de ser a análise mais detalhada e aprofunda realizada pelo sociólogo a respeito de algum filósofo. Haveria, no entanto, outras análises, menos aprofundadas, que poderiam também servir de apoio nesse caso. É o caso, por exemplo, das críticas de Bourdieu no livro *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*, em que o autor analisa textos de Althusser, de Balibar e do próprio Heidegger. Também, haveria a crítica à filosofia de Derrida, no livro *A distinção: crítica social do julgamento*. No entanto, por uma questão de espaço e, como já dito, por considerar mais aprofundada a análise feita em *A ontologia política de Martin Heidegger*, este trabalho abordará apenas esta obra.

O segundo esclarecimento diz respeito ao aspecto cronológico dos dois livros. Bourdieu publicou *Meditações Pascalianas* em 1997 e *A ontologia política de Martin Heidegger* em 1988. À primeira vista pode causar estranheza o fato de afirmar que uma obra publicada antes ilustra as ideias desenvolvidas em uma publicada posteriormente. Porém, após comparar os dois textos fica claro que muitas das ideias apresentadas no livro de 1997 já estavam presentes no texto de nove anos atrás. Tal fato demonstra, por sinal, que a reflexão de Bourdieu sobre a filosofia perpassou grande período sua vida intelectual.

Passa-se, então, à exposição dos argumentos do sociólogo acerca da obra de Heidegger.

A análise que Bourdieu faz no livro *A ontologia política de Martin Heidegger* pode ser assim mapeada: i) descrever o contexto social, político e intelectual no qual Heidegger se

encontrava; ii) descrever as relações que Heidegger estabeleceu com esse ambiente; iii) demonstrar como a trajetória acadêmica e filosófica de Heidegger está influenciada pela sua relação com as ideias que norteavam sua época; vi) demonstrar (considerando i, ii e iii) o caráter duplo (político e filosófico) do discurso heideggeriano, o qual ao mesmo tempo que dialoga com a filosofia, também, devido ao efeito de censura exercido pelo campo filosófico, demonstra posições políticas.

Segundo Bourdieu, a filosofia de Heidegger seria uma a “*sublimação filosófica* imposta pela censura específica do campo de produção simbólica, dos princípios políticos ou éticos que determinam a adesão do filósofo ao nazismo.” (BOURDIEU, 1989, p.13) Assim, em campos específicos de produção do conhecimento há uma espécie de censura interna, que impede que opiniões pessoais e tomadas de posição políticas e sociais sejam ditas de forma clara. Desse modo, o discurso heideggeriano está determinado socialmente, embora sublimado. Demonstrar como se dá esta sublimação das posições políticas e sociais de Heidegger é o que propõe Bourdieu.

Todavia, a tarefa não é tão simples, pois existe em Heidegger uma dualidade de referência. Ressalva Bourdieu que é um erro situar Heidegger apenas no espaço político, em razão de sua afinidade de ideias com pensadores como Jünger e Spengler, como, também, é um erro situá-lo apenas no espaço filosófico, como, por exemplo, por oposição aos neokantianos.

“A Primeira Guerra Mundial, a revolução (parcial) de novembro de 1918, que ao concretizar a possibilidade de uma resolução bolchevista, assusta duramente os conservadores, ao mesmo tempo em que decepciona profundamente os escritores e os artistas (Rilke e Brecht, por exemplo) por um momento entusiasmados, os assassinatos políticos (cujos autores ficam muitas vezes impunes), o *putsch* de Kapp e outras tentativas de subversão, a derrota, o tratado de Versalhes, a ocupação do Ruhr pelos franceses e as amputações territoriais que exasperam a consciência do *Deutschtum* como comunidade de língua e de sangue, a enorme inflação (1919-1924) que atinge sobretudo o *Mittelstand*, o breve período de prosperidade (dito *Prosperität*) que introduz brutalmente a obsessão da técnica e da racionalização do trabalho, e enfim, a grande depressão de 1929, tantos acontecimentos que trazem seu lote de experiências traumatizantes, próprias para marcar duramente, com diferentes graus, com diferentes efeitos, a visão do mundo social de toda uma geração de intelectuais.” (BOURDIEU, 1989, p. 11-12)

É nesse contexto que se desenvolve, segundo Bourdieu, um *humor ideológico*, o qual encontra expressão na pintura, na poesia e no cinema expressionistas e também em inúmeros discursos sobre a “era das massas”, o “mal-estar da civilização”, a revolta contra a técnica e o fascínio pela guerra e pela morte. Surge, assim, uma vulgata metafísico-política, caracterizada

por pedir o fim da alienação (chamada de “desenraizamento”) e por defender o retorno ao solo natal e à natureza (chamado “enraizamento”), valores estes representados nos romancistas da chamada *Blubo-Literatur* (de *Blut und Boden*, o sangue e a terra).

“Essas inúmeras ‘fontes’, que jorram de todas as partes, ensinam o caráter fundamental de uma configuração ideológica feita de palavras que funcional como exclamações de êxtase ou de indignação e de temas meio eruditos reinterpretados.” (BOURDIEU, 1989, p. 21)

Começa a se formar uma nova aristocracia intelectual e espiritual para contrabalancear o racionalismo, o nivelamento democrático e a vacuidade espiritual do marxismo. O surgimento de um proletariado universitário condenado seja a “ensinar abaixo da do nível universitário” seja a viver de expedientes à margem da Universidade. Um corpo universitário ameaçado em seus privilégios econômicos e simbólicos. A indignação conservadora tem sua origem, segundo Bourdieu, na reação contra as propostas dos partidos de esquerda e em favor dos ideais intelectualmente aristocráticos das universidades alemãs. Tal contexto cultural é especificamente representado por autores como Jünger e Spengler, ambos de grande estima intelectual para Heidegger.

Segundo Bourdieu, *Der Arbeiter*, de Jünger, representa bem este conjunto de oposição que existia na cultura alemã da época. O livro retrata, de um lado, o Operário, reduzido pela técnica, o coletivo, automatizado, submetido à escravidão da técnica e da ciência, enfim, um homem de massas, mero número em uma estatística; de outro lado, o Rebelde, poeta, livre, sublime, chamado a floresta, promete a vota à terra natal, às raízes, ao mito, ao sagrado e aos segredos, aquele que prefere a morte à humilhação na servidão.

“Heidegger escreveu: ‘Durante o inverno de 1939-1940, expliquei *Der Arbeiter* diante de um pequeno círculo de professores da universidade. É surpreendente que um livro tão perspicaz tenha surgido já desde alguns anos sem que não tenhamos ainda compreendido sua lição, ou seja, sem que se tenha ousado fazer a seguinte prova: deixar a visão que se tem sobre o presente se movimentar livremente na ótica do *Der Arbeiter* e pensar em termos planetários” (BOURDIEU, 1989, p. 28 citando M. Heidegger, “Contribution a la question de l’être”, em *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p.205)

Assim resume Bourdieu,

“De um lado, então, o ‘mundo da segurança social’, da igualdade, da coletividade, do socialismo nivelador, universo muitas vezes designado como zoológico; de outro lado, o reino reservado a uma ‘pequena elite’, que não recusa a fraternidade dos simples e dos modestos.” (BOURDIEU, 1989, p.34)

Ressalta o sociólogo que tal recurso ao tema do *retorno às origens* compreende uma ideia de temporalidade que se opõe ao tempo como linear, progressivo e progressista. Esse tema é o símbolo do tempo cíclico, da revolução conservadora, da “restauração como denegação da revolução”. Essa “filosofia” dos revolucionários conservadores é de modo geral negativa, como um “ataque ideológico” contra a modernidade, contra as instituições que caracterizam a civilização liberal, secular e industrial. Vale mencionar a repulsa desses revolucionários conservadores à estatística (a qual também será hostilizada por Heidegger em *Sein und Zeit*), vista como quantificação e materialização, incapaz, portanto, de alcançar a essência (*Wesen*) da realidade.

“Burgueses despojados pela nobreza dos cargos prestigiosos da administração do Estado ou pequeno-burgueses frustrados nas aspirações geradas pelo seu sucesso escolar, os ‘revolucionários conservadores’ encontram na ‘renascença espiritual’ e na ‘revolução alemã’ como ‘revolução da alma’ a solução mítica de suas expectativas contraditórias.” (BOURDIEU, 1989, p. 42)

Tais expectativas consistem, segundo Bourdieu, na esperança de uma “revolução espiritual”, a qual conseguiria reanimar o espírito da nação sem revolucionar a estrutura, preservando assim a posição privilegiada na ordem social – “aspiração regressiva à reintegração tranquila na totalidade orgânica de uma sociedade agrária (ou feudal) autárquica [...]” (BOURDIEU, 1989, p. 42) Assim, usa-se uma ideia de “unidade orgânica” como o único modo aceitável de reconciliação do “culto do povo” com o ódio aristocrático das massas. E a única maneira pela qual os operários, esses autômatos escravizados pela técnica, alcancem a integração nessa unidade orgânica é através do alistamento militar.

Heidegger confidenciou a Jünger que o *Der Arbeiter* serviu-lhe de inspiração para a sua investigação acerca da “questão da técnica”.

“Para além desse encontro, quase literal, sobre um ponto central da ‘filosofia política’ desenvolvida em *Der Arbeiter*, é o próprio centro da ontologia heideggeriana, sua visão do ser e do tempo, da liberdade e do nada que se encontra expresso – ou pelo menos sugerido – na ênfase metafísico-política de *Der Arbeiter*, isto é, sob uma forma que deixa transparecer seu fundamento propriamente político.” (BOURDIEU, 1989, p.50)

Todavia, Jünger é muito mais claro que Heidegger conseguiu ser.

“O nacionalismo, a exaltação da raça alemã e de suas ambições imperialistas, se expressam na linguagem política ou semipolítica da resolução e do domínio, do comando e da obediência, da vontade, do sangue, da morte e da aniquilação como modalidades de mobilização total; eles podem também falar, como Heidegger, a linguagem metafísica ou quase metafísica da vontade de poder como vontade de querer, como afirmação de uma vontade posta a serviço não de fins, mas da

superação de si mesmo ou, ainda, a linguagem do afrontamento revolvido com a morte como experiência autêntica da liberdade.”(BOURDIEU, 1989, p.51)

Tal se deve, afirma Bourdieu, às pressões e censuras exercidas pelo campo de produção em que se encontra o agente, no caso Heidegger. No caso do campo filosófico, a vulgata “revolucionária conservadora” de Jünger e Spengler deverá exprimir-se nos termos do professor leitor dos pré-socráticos, Aristóteles e teólogos cristãos. Segundo Bourdieu, é pelo fato de conhecer antecipadamente o que será aceito e o que será desperdiçado (um dos efeitos da censura do campo) que torna possível ao autor moldar o discurso e prever objeções, antecipando a significação e o valor dos signos. Este é, de acordo com Bourdieu, o empreendimento de Heidegger: expressar-se, em razão das leis internas que regulam o campo de produção filosófico, através de termos filosóficos exprimindo, no fundo, as mesmas ideias como as de Jünger e Spengler, apenas de modo mais sublimado.

“O ‘sentido filosófico’ se identifica ao domínio prático ou consciente dos signos convencionais que balizam o espaço filosófico, permitindo ao profissional *demarcar-se* com respeito às posições já marcadas, *defender-se* de tudo que lhe será, segundo toda verossimilhança, imputado (‘Heidegger se defende de todo o pessimismo’), enfim, afirmar em e por uma forma dotada de todos os signos própria de ser reconhecida. Um pensamento socialmente reconhecido como filosófico é um pensamento que implica na referência ao campo de tomadas de posição filosóficas e o domínio, mais ou menos conscientes, da verdade da posição que ele ocupa nesse campo.” (BOURDIEU, 1989, p.52)

Segundo Bourdieu, o pensador “profissional” conhece e respeita a tradição filosófica e se dispõe a “jogar o jogo” de acordo com as regras internas deste campo para ser considerado como participante legítimo do jogo. De acordo com o sociólogo, o fato de Heidegger reconhecer, publicamente, a obra de Jünger como objeto de sua reflexão revela que este colocou as únicas questões políticas que aquele considerou como suas, ainda que as tenha tentado responder ao preço de um trabalho de retradução e ressignificação que mantém na obra heideggeriana um sentido filosófico. Tal mudança de espaço social que supõe também a mudança de espaço mental, observa Bourdieu, não ocorre apenas em filosofia, ocorre, por exemplo, nos casos jurídicos, em que uma discussão ou um conflito são, a partir daí, traduzidos num processo; ocorre também na matemática, quando se transforma uma velocidade em derivada ou uma área em integral.

Percebe-se, assim, que o filósofo, de modo geral, somente responde a perguntas que lhe são feitas (quase sempre por ele mesmo) em linguagem filosófica. Em razão dessa

característica, Bourdieu sustenta que o discurso heideggeriano é sempre o resultado de dois espaços mentais e sociais diferentes, o político e o filosófico.

“Contemporâneo de Spengler e Jünger no tempo esotérico da política, Heidegger é contemporâneo de Cassirer e de Husserl na história autônoma do campo filosófico [...] A inserção no campo implica a inserção na história do campo, isto é, a integração na obra da história do campo, por meio do reconhecimento e do conhecimento da problemática historicamente constituída que aí se encontra praticamente instituída.” (BOURDIEU, 1989, p.59)

Segundo Bourdieu, as tomadas de posição ético-políticas se manifestam em Heidegger por meio da referência permanente a tomadas de posição filosóficas. Deste modo, para compreender o papel de Heidegger como revolucionário conservador em filosofia, é também necessário compreender o que significa aderir ao “jogo filosófico”, ou seja, aceitar os pressupostos inerentes ao campo filosófico, os quais devem permanecer inquestionados.

“Não há partido filosófico – aquele que incita a se situar, por exemplo, ao lado da intuição ou ao contrário ao lado do julgamento ou do conceito, ou a dar prioridade à estética transcendental sobre a analítica transcendental, à poesia sobre a linguagem discursiva – que não traga em si, por acréscimo, uma escolha acadêmica e uma escolha política e que não deva a esta segunda escolha mesmo que mais ou menos inconscientemente assumida, uma parte de suas determinações mais profundas.” (BOURDIEU, 1989, p.78)

Há, assim, estratégias de disputa e de afirmação dentro do campo filosófico – como em qualquer outro. Na época de Heidegger, o contexto de disputa no campo filosófico dava-se essencialmente em torno da filosofia de Kant, mais precisamente em torno de seus desdobramentos. Segundo Bourdieu, quando Heidegger introduz o tema da finitude em suas análises – visto como a não conclusão do saber – ele toma partido da intuição e da estética, fazendo da “temporalidade existencial o fundamento de razão pura universal”. Tal estratégia filosófica, para Bourdieu, consiste também numa estratégia de disputa de poder no campo filosófico, pois “descobrir a metafísica no fundamento da crítica kantiana de toda metafísica é desviar em proveito do ‘pensamento essencial’ o capital de autoridade filosófica ligado à autoridade kantiana.” (BOURDIEU, 1989, p.79) Heidegger pôde assim combater os neokantianos em nome do próprio kantismo e ao mesmo tempo acumular os lucros da contestação do kantismo e da autoridade kantiana. Assim reinterpretado, Kant servirá para superar Husserl, o qual servirá para superar o próprio Kant. Deste modo, diante da tentativa husserliana de conciliar a concepção platônica das essências com a concepção kantiana de subjetividade transcendental, Heidegger propõe uma ontologia da temporalidade, em que não há mais essências e que coloca a intuição no fundamento da teoria do conhecimento.

Finalmente, tanto os fenomenólogos quanto os neokantianos (Cassirer à frente) podem ser considerados errados quanto à Crítica da Razão Pura, a qual, segundo a leitura de Heidegger, determina que “conhecer é primitivamente intuir”.

Segundo Bourdieu, esta reviravolta no campo filosófico não é destituída de significação política. Resgatar o primado da filosofia em relação às ciências, no sentido de que todo questionamento passaria pela reflexão fundamental da ontologia existencial, e, também, de conceder primazia à intuição com relação ao julgamento e ao conceito – sendo que o papel do filósofo é o de intuir o Ser, e o das outras ciências meramente secundário quanto àquele –, temas os quais constituem os desafios de Heidegger ante os neokantianos, representam, por outro lado, uma “consonância com as manifestações de irracionalismo que se observam no campo político”. (BOURDIEU, 1989, p.88) Juntamente com tal irracionalismo, Heidegger introduz em sua filosofia uma série de temas religiosos: a noção de “culpa” como modo de ser do Dasein, em razão de sua finitude, noções de “queda”, “corrupção”, “decaída”, “intramundidade”, etc. Os modos de ser do Dasein são baseados em noções teológicas.

“[...] a verdade desta metafísica da ‘queda’ que faz do ‘errante’ espécie de pecado original, o princípio de todos os erros particulares, esquecido do Ser ou conversão à banalidade, se resume e se trai na estratégia da anexação – inteiramente semelhante à que Heidegger dirigia contra os neokantianos – pela qual a ‘alienação’ (*Entfremdung*), reduzida ao sentido *völkisch* de ‘desenraizamento’ se encontra constituída como ‘estrutura ontológico-existencial’ do *Dasein*, isto é, como deficiência ontológica.”(BOURDIEU, 1989, p.89)

Erigir a alienação ontológica como o fundamento de toda alienação - desrealizando e banalizando assim a alienação econômica - é, para Bourdieu, a demonstração da estratégia tipicamente heideggeriana de superação radical de todo radicalismo, que na verdade não passa de conformismo. Para o sociólogo, Heidegger consegue assim introduzir no terreno do pensamento filosófico temáticas de misticismo político e entusiasmo religioso ao mesmo tempo em que debate com o neokantismo e as outras correntes filosóficas.

Segundo Bourdieu, todo campo de produção intelectual exerce censura sobre aqueles que integram o campo – aceitar participar do campo é, ao mesmo tempo, aceitar as regras internas deste campo. “Aderir ao jogo” é uma espécie de “formação de compromisso”, isto é, o discurso que se produz em determinado campo de produção intelectual é a síntese entre os interesses próprios e os constrangimentos estruturais do campo no qual se insere, produz e circula o discurso.

“O trabalho ao mesmo tempo consciente e inconsciente de *eufemização* e de sublimação, que é necessário para *tornar dizíveis* os impulsos expressivos mais inconfessáveis em um estado determinado da censura do campo, consiste em *pôr em forma* e em *pôr formas*.” 92

Para Bourdieu, “pôr em forma” está relacionado ao momento da produção do discurso, em que a censura do campo se manifesta como uma série de pressupostos que determinam o que pode ou não ser dito, de que maneira se deve dizer e quais coisas fazem sentido dizer ou não; “pôr forma”, diz respeito ao modo como o discurso se apresenta aos outros integrantes do campo, como ele se impõe a ser lido; é produzir um produto que pede para ser recebido segundo as formas - o que separa as obras legítimas das ilegítimas.

“Os discursos eruditos, línguas especiais que o corpo de especialistas (filósofos, juristas, etc.) produzem e reproduzem por uma alteração sistemática da língua comum, distinguem-se da linguagem científica no que elas contêm em si, a heteronomia sob as aparências de autonomia. Incapazes de funcionar sem a assistência da linguagem comum, devem produzir a ilusão de independência por *estratégias de falsa ruptura*, desencadeando procedimentos diferentes de acordo com os campos e, no mesmo campo, segundo as posições e segundo os momentos.”

Assim, Bourdieu argumenta que os conceitos utilizados por Heidegger são conceitos da linguagem comum depurados através do processo de “pôr em forma”. Um dos principais exemplos que sustentam tal afirmação é o uso do termo *Fürsorge* (assistência), que em seu contexto na linguagem comum remete a *Sozialfürsorge* (assistência social), é utilizado por Heidegger em um sentido totalmente diferente através de jogos de palavras, assonâncias e aliteraões, de modo a fazer desaparecer o sentido comum, social e etimológico, do termo – como é o caso deste trocadilho, entre vários: *Sorge als besorgende Fürsorge* (“a preocupação como pro-curação se preocupando com”) Bourdieu enxerga nesta estratégia de Heidegger a tentativa de ocultar algo que era extremamente mal visto pelos seus contemporâneos, como Carls Schmitt e Ernst Jünger entre outros, que era a “assistência social”, símbolo de um Estado Previdência. No entanto, a estratégia heideggeriana não termina com apenas desviar o sentido comum de um termo usando palavras morfologicamente interconectadas, é preciso ainda, para alcançar seu propósito, segundo Bourdieu, que se opere uma *denegação* do sentido comum do termo, de modo que dentro do contexto filosófico ele só é lembrado para ser rejeitado, embora continue sempre a existir subterraneamente no texto quando a palavra é mencionada.

“A denegação está no princípio do duplo jogo que autoriza a dupla informação de cada elemento do discurso, sempre definido simultaneamente pela sujeição a dois sistemas, o sistema patente do dialeto filosófico e o sistema latente da língua comum

ou, se preferirmos, pela referência a dois espaços mentais que são inseparáveis de dois espaços sociais.” (BOURDIEU, 1989, p.99)

Deste modo, é possível, ao mesmo tempo em que se refere à filosofia também referir-se ao “irresponsável” que vive frivolamente e às custas da sociedade, do “Estado Providência”, através da “assistência social” (*Sozial fürsorge*), que não se preocupa consigo mesmo e transfere esta tarefa de cuidado aos outros. Ao realizar uma retradução no plano do discurso filosófico das oposições comuns no campo social entre “elite” e “massas”, conclui Bourdieu que a política, em Heidegger, se converte em ontologia através “do uso metafórico de dicotomias e dos esquemas do pensamento comum”. (BOURDIEU, 1989, p.103) Seguindo esse mesmo procedimento, a oposição entre “autenticidade” e “inautenticidade”, trabalhada por Heidegger em *Sein und Zeit*, revela a oposição entre elite e massas.

Assim, para Bourdieu, o pensamento de Heidegger é a representação filosófica da “revolução conservadora”, não podendo ser apreendido por uma análise puramente lógica nem por uma análise puramente política. Tal apreensão torna-se tão mais difícil quando se considera que a obra de Heidegger, como qualquer outro inserido no campo de produção filosófico, impõe uma leitura estritamente filosófica, ou seja, uma *leitura interna*, vazia de questionamentos sociais ou políticos. Deste modo, segundo Bourdieu, o discurso filosófico pode até ser acessado por todos, mas apenas aqueles que aderiram à *illusio* propriamente filosófica – quer dizer, aqueles que acordaram em não questionar o texto para além da doxa filosófica -, poderão ler verdadeiramente o sentido próprio das frases.

5 DUAS CRÍTICAS FILOSÓFICAS À POSIÇÃO DE BOURDIEU

5.1 As considerações de Luc Ferry e Alain Renaut

A crítica de Ferry e Renaut, constante no livro *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*, especificamente o capítulo V do livro, denominado “O marxismo francês (Bourdieu)”, não se refere diretamente às posições de Bourdieu em relação à filosofia, todavia ela aponta as possíveis contradições do discurso bourdieusiano e suas limitações; além disso, ao caracterizá-lo como anti-humanista (ou seja, de que para Bourdieu a ideia de autonomia humana não existe), os autores pretendem fornecer uma defesa filosófica contra essa posição.

Dito isso, o primeiro procedimento de Ferry e Renaut é justamente vinculá-lo ao estruturalismo marxista. A crítica de Bourdieu ao althusserianismo, segundo eles, consiste apenas em uma estratégia de autonomização por parte do sociólogo diante da corrente marxista mais em voga a sua época na França. De fato, Bourdieu nega que os processos históricos são apenas efeitos das estruturas econômicas; ao contrário, para ele, as estruturas objetivas e as ações históricas, as estruturas econômicas e as práticas, relacionam-se dialeticamente. Ora, de acordo com Ferry e Renaut, a crítica de Bourdieu ao marxismo tal como apresentado por Althusser é inútil, pois já havia sido apontada anteriormente por vários outros autores, e que, para ter alguma eficácia, o sociólogo deveria ao menos tentar explicar de que modo, em Althusser, subsiste a “sobredeterminação do social” e o economicismo. Em seguida, os autores afirmam que a proposta de Bourdieu é, tudo considerado, também estruturalista e não preserva aquilo mesmo que este denunciou estar ausente na obra de Althusser – quer dizer, a autonomia das práticas dos agentes também não existe em Bourdieu, de acordo com os autores. Assim eles argumentam: Bourdieu afirma que as “ações práticas” fazem a história – e, neste caso, a história não é o mero autodesenvolvimento mecânico das estruturas; porém, as “ações práticas” são a reprodução das estruturas do mundo social: *diretamente*, sob a forma das estruturas objetivas, e *indiretamente*, como estrutura incorporada na forma de *habitus*.

Outra crítica que Ferry e Renaut fazem a Bourdieu é a de este ser, a despeito de não considerar-se, uma mera variante da prática marxista. Em uma entrevista ao *Le Nouvel Observateur*, concedida em 1984, Bourdieu define-se como aquele que vai além da prática marxista, a qual reduz as condutas dos agentes aos interesses de classe que supostamente exprimem. O sociólogo afirma que explicitar o fato de que os intelectuais são movidos por paixões e interesses e também, que, como quaisquer outros, estão inseridos socialmente em um meio, outros autores já haviam feito. Porém, o que diferencia seu trabalho é o fato de que ele descreve

“o conjunto do jogo no qual se engendram ao mesmo tempo os interesses específicos dos intelectuais – totalmente irreduzíveis ao interesse de classe que denunciava a artilharia marxista, cujas balas são grandes, mas passam sempre acima da cabeça – e as clarividências parciais sobre os interesses dos outros.” (FERRY Y L. e RENAUT A, 1988, p.194, citando Bourdieu em “*Le nouvel observateur*” entrevista de 2 de novembro de 1984)

Ferry e Renaut consideram, todavia, que tal posição consiste não em uma ruptura com a prática marxista, mas, apenas, numa variante mais sutil da mesma prática. Os autores

argumentam que Bourdieu considera os campos de produção intelectual como um conjunto de *relações de força*.

De fato, o próprio Bourdieu assim escreve:

“a sociologia da ciência repousa sobre o postulado de que a verdade do produto – tratando-se desde produto muito particular que é a verdade científica – reside numa espécie particular de *condições sociais de produção*, isto é, precisamente, num estado determinado da estrutura e do funcionamento do campo social. O universo ‘puro’ da ciência mais pura é um *campo social como qualquer outro*, com suas relações de força e seus monopólios, suas lutas e suas estratégias.” (FERR Y L. e RENAUT A, 1988, p.195, citando Bourdieu em “O campo científico”, Actes, 1976)

Nesses termos, concluem Ferry e Renaut, não há autonomia da prática intelectual tendo em vista que esta é determinada pelas relações de força que definem a estrutura do campo social; igualmente, o campo intelectual não possui especificidade em relação aos outros, pois é um campo social como outro qualquer, ou seja, um conjunto de relações de força. Esta é a maneira pela qual os autores demonstram que Bourdieu, ao propor a definição de sociologia da ciência como um conjunto de relações de força, acaba fazendo o mesmo que os marxistas mais ortodoxos, ou seja, reduz a conduta dos agentes aos interesses de classes a que pertencem. Além disso, assinalam ainda Ferry e Renaut, a posição de Bourdieu sequer é original – Horkheimer, com a teoria crítica, durante a primeira Escola de Frankfurt, já havia tentado articular o conhecimento científico com as relações de força que estruturam o campo de produção do conhecimento, com o intuito de esclarecer as “condições sociais de possibilidade” do conhecimento científico.

Outra crítica de Ferry e Renaut diz respeito à total ausência, segundo os autores, de cientificidade nos trabalhos de Bourdieu. Apoiando-se na noção popperiana de epistemologia (o fim da ciência não é chegar a verdades certas e positivas - a ciência não visa verificar hipóteses, mas, ao contrário, torná-las falsas), os autores apontam o caráter *verificacionista* da teoria de Bourdieu, isto é,

“são teorias não falseáveis no sentido de que nenhum fenômeno do mundo real é suscetível de contradizê-las – ou, ainda, no sentido em que tanto um fenômeno quando o seu exato contrário são considerados como verificações da teoria.” (FERR Y L. e RENAUT A, 1988, p.201)

Concluem então que o discurso produzido por Bourdieu é não falseável, sendo, por conseguinte, avesso por princípio a toda discussão (“como discutir com um discurso que nada poderá jamais contradizer?” (FERR Y L. e RENAUT A, 1988, p.203). Além disso consideram, também, que é um discurso que só se defende das críticas a ele dirigidas usando a

tática de desqualificação do inquiridor. As objeções são tomadas como *resistências*, “no sentido analítico do termo e, conseqüentemente, como confirmações suplementares de sua verdade.” (FERR Y L. e RENAUT A, 1988, p.203)

A última crítica de Ferry e Renaut visa analisar o conceito de *objetividade* usado por Bourdieu, que, segundo eles, define objetividade como imparcialidade.

“O cientista para tornar-se objetivo, deve tomar consciência dos interesses e das determinações socioeconômicas que o condicionavam e que o animam sem ele saber. Transformando a objetividade em um processo, conserva-se, pois, a ideia de que esta objetividade supõe fundamentalmente o *domínio* de si, através do controle de seus interesses sociais e a *consciência* dos determinantes.” (FERR Y L. e RENAUT A, 1988, p.204)

Segundo os dois autores, esta é definição absurda, pois há interesses que podem ser inconscientes – e, admitindo-se isso, esta posição levaria inevitavelmente ao ceticismo, uma vez que ninguém pode estar certo de ter dominado seu inconsciente individual e social. Assim, a noção de objetividade defendida por Bourdieu não tem utilidade alguma para a investigação científica, tendo em vista que o que importa para a ciência é se o discurso pode ser falseável (e, portanto, discutível) ou não.

“A objetividade da ciência não depende da maneira nem das condições em que ela é produzida; ela depende, isto sim, das condições em que é e pode efetivamente ser discutida por um sujeito que se erige como interlocutor, e que pode ser reconhecido como tal.” (FERR Y L. e RENAUT A, 1988, p.205)

Desta conclusão os autores levantam as seguintes questões: uma vez que na teoria da objetividade como objetivação, como defende Bourdieu, importa menos o que se diz e mais quem diz, ou seja, para escutar o discurso e julgar acerca de sua objetividade é necessário levar em consideração não os argumentos, mas a identidade real daquele que mantém o discurso, então até onde deve ir perquirição? Qual seu limite? Deve-se parar na constatação de que o locutor detém tal ou qual capital simbólico e pertence a determinada classe? Ou deve-se ir às opiniões políticas e religiosas também? Ou, mais ainda, deve-se interrogar também sobre as origens étnicas? Enfim, qual seria exatamente o limite da genealogia, em sua “vontade de desqualificar *a priori* o discurso do outro?” (FERR Y L. e RENAUT A, 1988, p.206)

E, por fim, insistindo em deixar claro o caráter contraditório do discurso de Bourdieu, os autores apontam para a diferença entre “epistemologia tradicional”, a qual se quer autônoma à história, e “epistemologia materialista” – ou teoria crítica –, segundo a qual todos os discursos são históricos e expressam interesses historicamente situados. Ora, segundo

Ferry e Renaut, essa ideia de que todos os discursos, inclusive o científico, são produtos históricos e estão imersos na realidade histórico-social, aplica-se também à sociologia do conhecimento de Bourdieu, por certo. No entanto, como, com quais poderes, esta sociologia do conhecimento de Bourdieu, que é apenas produto histórico entre outros, poderia diferenciar o que é ideologia do que é ciência? Os autores terminam concluindo que Bourdieu realiza um “corte epistemológico” que privilegia de forma ilegítima suas próprias teses e as colocam como superiores a qualquer outro discurso.

5.2 A análise de Axel Honneth

A crítica aqui apresentada do filósofo Axel Honneth sobre Bourdieu encontra-se no livro *O mundo fragmentado do social*, capítulo 11 intitulado “O mundo fragmentado das formas simbólicas: reflexões acerca da sociologia da cultura de Pierre Bourdieu”. Diferentemente de Luc Ferry e Alain Renaut, a análise de Axel Honneth não parte de um contexto cultural para analisar as posições defendidas por Bourdieu, nem não refere diretamente às ideias de Bourdieu sobre a filosofia, concentra-se quase inteiramente sobre o livro *A Distinção: crítica social da faculdade de julgar*.

Honneth reconhece como méritos na obra de Bourdieu o fato de este não ter-se deixado seduzir pela crítica marxista em moda na sua época – provavelmente referindo ao estruturalismo authusseriano -, e ter feito de um tema um tanto controverso na própria obra de Marx, a saber, a luta de classes, o principal tema, aos olhos de Honneth, de sua própria investigação. O marxismo ortodoxo, segundo Honneth, considera a obra de Bourdieu como meramente uma sociologia da reprodução. Outro mérito, foi conseguir enxergar as contradições existentes no estruturalismo lévi-straussiano, durante seus estudos na Argélia, e ter orientado seu trabalho para além desse modelo. Assim, de acordo com Honneth, Bourdieu assume que os sistemas de classificação usados pelos atores sociais para ordenar sua realidade não são relacionados como o produto de uma lógica automática na mente humana, como acreditava Lévi-Strauss, mas são, na verdade, o resultado cálculo de estratégias de utilidade dos grupos sociais. Portanto, no lugar de assumir que existem princípios estruturais universais na mente humana, Bourdieu formula uma “teoria da prática” que dá às práticas simbólicas o mesmo valor dado às práticas econômicas, sendo que as duas práticas são usadas pelos grupos sociais para melhorar seu “status social”.

Honneth critica esta posição, denominando-a “utilitarismo das práticas simbólicas”, segundo a qual todas as ações, mesmo as que parecem as mais desinteressadas, são consideradas por Bourdieu como ações que visam sempre a maximização de um acúmulo material ou simbólico. A luta pela distribuição dos bens simbólicos e de capital são mediadas por uma rede de instituições sociais – sendo que a Escola ocupa papel central dentre essas instituições. Bourdieu realiza a distinção entre *capital simbólico* e *capital cultural*. O primeiro, refere-se a todos os bens que podem de algum modo ser convertidos em dinheiro; o segundo conceito, refere-se, nas palavras de Honneth, “a todas as habilidades e competências que podem ser adquiridas pelos indivíduos e aumentam seu potencial social por meio de informação científica, prazer estético e satisfação cotidiana” (HONNETH, 1995, p.190). Segundo Honneth, a vagueza deste segundo conceito e a dificuldade óbvia em mensurar quantitativamente quais são essas “habilidades e competências” já demonstra uma limitação empírica do conceito de “capital simbólico” utilizado por Bourdieu. De qualquer modo, Honneth reconhece que a distinção entre capital econômico e simbólico fazem com que Bourdieu revise alguns aspectos da tradicional teoria de classes marxista.

Outra crítica de Honneth a respeito da obra de Bourdieu, diz respeito ao conceito de *habitus*, o qual, segundo o filósofo, está ancorado em um modelo reducionista de representação. Na tarefa de analisar o processo de crescente dominação simbólica, Bourdieu investiga os gostos estéticos das classes mais pobres e constata a tendência a uma sóbria e pragmática redução da obra de arte às suas funções práticas do dia a dia. Bourdieu então conclui que o *habitus* das classes mais pobres reflete as privações econômicas e existenciais desse grupo, indicando a preferência por bens culturais que tenham algum valor prático e pela escolha por prazeres que possam ser obtidos financeiramente. O problema desta posição, segundo Honneth, está mais uma vez na pouca quantidade de provas empíricas; além do mais, para ele, Bourdieu insere observações individuais na sua análise do *habitus* dos proletários.

Honneth conclui que uma interpretação, como a de Bourdieu, que analisa grupos de parentescos do ponto de vista estritamente funcionalista de uma adaptação cultural à classe social não consegue reconhecer a importância da identidade coletiva na cultura do dia a dia, a qual vem a se tornar uma história cultural. Assim, reduzir a análise do “gosto das massas” a uma análise de competição por bens simbólicos é deixar de investigar os significados mais amplos das relações que orientam as escolhas de gostos dos indivíduos numa sociedade.

“A teoria da cultura do dia a dia de Bourdieu, o encadeamento conceitual ligado a suas análises empíricas é intrincado, na verdade ambíguo; mesmo que relevemos isso, de qualquer modo permanece em seguida uma discrepância aparentemente inerente em sua teoria como um todo.” (HONNET, 1995, p.198)

De acordo com Honneth, as formas de vida em sociedade e as orientações de gostos que diferentes grupos adquirem através do processo de socialização cultural têm função meramente instrumental para Bourdieu. Para Honneth, os modos de vida dos grupos sociais não significam apenas as formas simbólicas de expressão que um determinado grupo usa para destacar-se perante outros, mas são, mais exatamente, formas culturais de existência de grupos sociais que antes de tudo esforçam-se por manter sua identidade coletiva.

“Apenas se assumirmos que grupos sociais veem nos seus próprios modos de vida não apenas meios de melhorar sua própria posição de classe, mas que são especialmente a expressão simbólica de seus próprios valores, poderemos, com razão, prosseguir na hipótese de uma competição entre modos de vida coletivos. Além do mais, todo grupo social, após cuidadosamente pesar as utilidades, poderia saber como adaptar sua própria cultura aos estilos que mais recentemente vêm prevalecer na sociedade. A particular tenacidade com a qual os grupos sociais conseguem manter sua cultura de gosto e formas de vida perante mudanças históricas e transformações sociais não podem ser entendidas através do modelo de explicação oferecido pelo conceito utilitarista de ação desenvolvido por Bourdieu.” (HONNETH, 1995, p.200)

Tal limitação conceitual, a saber, a ideia de que todas as ações dos atores de qualquer grupo social visam a um acúmulo de bens simbólicos e econômicos, fazem com que Bourdieu enxergue luta de classes em qualquer forma de interação social, esquecendo-se que o reconhecimento social pode ser determinado de acordo com valores e tradições que podem estar socialmente generalizadas e institucionalizadas na sociedade.

O julgamento estético também não escaparia a esse crivo: a atitude diante de uma obra de arte não seria o resultado espontâneo de um sentimento estético; ao contrário, é o produto social de um longo processo educacional determinado pela classe social a que se pertence. Para Honneth, ao afirmar que a lógica que determina o julgamento estético é a mesma que regula gostos considerados mais triviais como esporte e cozinha, Bourdieu retira do julgamento estético sua reivindicação de validade como algo acessível somente a poucos privilegiados.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Filósofo por formação, Bourdieu distanciou-se da filosofia no decorrer de sua trajetória intelectual, mas sempre se manteve vigilante, como os bons filósofos, contra as

chamadas seduções dogmáticas. *Meditações Pascalianas* é um livro publicado já quase no final de sua carreira, faltam ali detalhamento e aprofundamento na exposição das ideias e também da crítica que dirige aos filósofos e à filosofia. Evidentemente, a preocupação de Bourdieu não era a de analisar minuciosamente obras de diversos filósofos, como no estudo sobre Heidegger. Além do mais, se as ideias lançadas por vezes têm um caráter demasiado programático, é porque provavelmente o empreendimento para realizá-lo empiricamente fosse demasiado laborioso, quando realmente possível.

Na sua crítica, Bourdieu mira não uma ou outra escola filosófica, mas a própria prática filosófica, a necessidade de tempo livre das urgências da vida cotidiana necessária à reflexão. No entanto, o próprio autor ressalta sua grande admiração por correntes filosóficas como a filosofia da linguagem e o pragmatismo, que não entram na sua crítica. Ao contrário, Bourdieu escreve que

“[...] uma dúvida radical baseada numa crítica da razão escolástica poderia, sobretudo ter o efeito de mostrar que os erros da filosofia, dos quais querem nos livrar os ‘filósofos da linguagem comum’, esses aliados insubstituíveis, têm muitas vezes por raiz a *shholè* e a disposição escolástica.” (BOURDIEU, 1989, p.42)

Filósofos como Ryle, Pierce, Moore, Dewey, Austin (de quem tomou emprestado o termo “visão escolástica”) e, sobretudo, Wittgenstein são caros a Bourdieu e ele reforça que, contra a postura escolástica na filosofia, sempre se pode procurar apoio nas análises desses filósofos. Assim como as análises de tais filósofos tinham por objetivo libertar a filosofia do dogmatismo em que se encontrava, também a análise de Bourdieu, ao colocar em questão que as condições sociais que tornam possível a reflexão filosófica ao mesmo tempo podem limitá-la e determiná-la, contribuem na mesma direção, pois, relembra o sociólogo, o universo filosófico também possui o seu “senso comum”, que funciona como um sistema de defesa que impede contra a tomada de consciência da ilusão escolástica.

O caráter programático que adquirem algumas análises de Bourdieu em *Meditações Pascalianas* decerto diminui, mas não invalida a importância da sua crítica. A análise empírica feita pelo sociólogo do caso heideggeriano serviu para ilustrar e conferir maior densidade à crítica de Bourdieu à filosofia. Nota-se nesta análise sobre Heidegger, a presença de alguns dos principais argumentos desenvolvidos posteriormente no livro *Meditações Pascalianas*, como a ideia de um aristocratismo filosófico, a recusa da filosofia a qualquer leitura verdadeiramente histórica das obras filosóficas, o mito do retorno à origem como verdade des-velada e o culto à leitura interna dos textos.

A pertinência filosófica, nesse caso, está no fato de que ao argumentar que, por vezes, a reflexão filosófica não consegue ir além dos pressupostos socioeconômicos que a tornam possível, Bourdieu lança a ideia de que as obras filosóficas dos filósofos, e problemas tidos como filosóficos, com pretensões de universalidade, na verdade só sentido têm naquela determinada situação.

Um dos pontos principais da crítica de Ferry e Ranaut a Bourdieu consiste em afirmar que, tudo considerado, o sociólogo permanece um estruturalista, não havendo autonomia para ação dos agentes, uma vez que o *habitus* incorporado reproduz as estruturas da sociedade. Este sempre foi o ponto mais polêmico na obra de Bourdieu e, em inúmeras passagens, ele defende a ideia de que resta, sim, uma margem de liberdade dos agentes, embora reconheça que há um determinismo das estruturas sociais. A crítica ao conceito de objetividade de Bourdieu (como algo que exige um domínio de si) é pertinente, pois procede o argumento de que esse raciocínio conduziria ao ceticismo, uma vez que não há garantias de que esse domínio de si seja realmente possível, pois existem interesses inconscientes.

O ponto principal da crítica de Honneth consiste em, primeiro, apontar a fragilidade empírica do conceito de capital simbólico de Bourdieu em *A Distinção*, e, em seguida, argumentar que há um reducionismo da parte de Bourdieu ao considerar que as práticas dos agentes, suas interações sociais, visam sempre um acúmulo de capital simbólico, como se as relações fossem sempre e exclusivamente uma disputa incessante pela maximização do lucro. Para Honneth, como se viu, as relações são mais complexas, por vezes de identificação cultural e formação de uma identidade coletiva.

Nas duas críticas filosóficas chama atenção o fato de explicitarem o aspecto reducionista das análises de Bourdieu. De certo modo, as análises de Bourdieu sobre a filosofia também têm seu aspecto reducionista. Não parece verdadeiro, por exemplo, afirmar que aqueles inseridos no campo filosófico apenas reproduziriam, utilizando termos filosóficos, as posições e opiniões da classe social a que pertencem ou que, na luta interna travada dentro deste campo, o investimento e o resultado das reflexões dos filósofos visasse tão somente um acúmulo de capital simbólico dentro e fora do campo. Considerar as coisas desse modo seria, de fato, uma ideia temerária sobre a dimensão e o alcance da autonomia da reflexão filosófica.

Sua contribuição ao debate filosófico está no sentido de propor uma especial atenção a uma situação frequentemente desconsiderada pelos filósofos – e que pode levar a grandes

erros – que é o fato de dificilmente não reconhecer que suas análises estão situadas num determinado contexto histórico, geográfico e social. A análise da filosofia feita por Bourdieu tem parte de seu mérito e sua originalidade, ironicamente, no fato de ter sido produzida por alguém “de fora” da filosofia. Dificilmente algum filósofo introduziria na discussão filosófica o problema dos pressupostos sociais e suas implicações, ainda mais do modo como fez Bourdieu. O que, de fato, como ele mesmo salientou, poderia soar como escandaloso a um “espírito filosófico” normalmente constituído tem, na verdade, um questionamento muito importante acerca do qual os filósofos não deveriam se abster de refletir seriamente. Afinal, o discurso filosófico sempre foi tematizado por questões como, por exemplo, “Até onde posso conhecer e quais os limites?”, “O que posso, com propriedade, dizer? E qual a validade e o alcance do que digo?”, colocar o problema como fez Bourdieu – e que de certo modo, já vinha sendo feito pelos filósofos da linguagem – é, sim, filosoficamente pertinente.

7 BIBLIOGRAFIA

BOURDIEU, P, (1989). *Ontologia política de Martin Heidegger*. (tradução Lucy Moreira César. Campinas: Papyrus.

_____, (1990) *Coisas Ditas. "Fieldwork in Philosophy"*. (tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Braziliense.

_____, (1996). *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. (tradução Mariza Corrêa). Campinas: Papyrus.

_____, (2001). *Meditações Pascalianas*. (tradução Sergio Miceli). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

_____, (2007). *A distinção: crítica social do julgamento*. (tradução Daniela Kern; Guilherme J. F. Teixeira) São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk.

_____, (2008) *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. (tradução Sergio Miceli). São Paulo: Edusp.

FERR Y L. e RENAUT A. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo, Ensaio, 1988.

HONNETH, A. *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*, State of University New York Press, 1995.

ORTIZ, R, (1983). *Pierre Bourdieu: Sociologia. "A Procura de uma Sociologia da Prática"*. (organização de Renato Ortiz; tradução Paula Monteiro e Alícia Auzmendi) São Paulo: Ática.

SETTON, M G J. (2002). *A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea*. Revista Brasileira de Educação, nº 20, p. 60-70.

WACQUANT, Loïq J. D.. *O legado sociológico de Pierre Bourdieu: duas dimensões e uma nota pessoal*. In: Revista de Sociologia Política. Curitiba, n. 19, nov. 2002.