

# A TEORIA DA PRÁTICA DE PIERRE BOURDIEU: ENTRE ESTRUTURALISMO E FENOMENOLOGIA

## BOURDIEU'S THEORY OF PRACTICE: BETWEEN STRUCTURALISM AND PHENOMENOLOGY

*Anderson Aparecido Lima da Silva<sup>1</sup>*

**Resumo:** O presente artigo pretende elucidar momentos fundamentais da “filosofia da ação” desenvolvida por Pierre Bourdieu no que concerne centralmente à elaboração, aplicação e originalidade da noção de *habitus*. Noção esta que, calcada no paradigma de uma “teoria da prática”, visa elaborar uma teoria do mundo social capaz de dialogar, num confronto constante, tanto com o dito “objetivismo” (encarnado marcadamente no estruturalismo de Lévi-Strauss), quanto com o dito “subjetivismo” (cujo ponto de incidência privilegiado é a filosofia de Sartre), propondo um projeto singular que pode servir de base tanto a uma melhor compreensão da experiência dos agentes quanto à análise das dinâmicas de “incorporação” da dominação nas sociedades contemporâneas.

**Palavras-chave:** Filosofia da ação; teoria da prática; *habitus*; estruturalismo; fenomenologia; dominação.

**Abstract:** This article intends to elucidate some fundamental aspects of Pierre Bourdieu's “philosophy of action”, basically concerning the elaboration, implementation and originality of the idea of *habitus*. Shaped on the paradigm of a “theory of practice”, this notion aims at developing a theory of the social world apt to dialogue with both the so-called “objectivism” (notably represented by Lévi-Strauss' structuralism) and the so-called “subjectivism” (whose most incisive highpoint is Sartre's philosophy), henceforth outlining a distinguishing project, which can act as the basis for both a better comprehension of the agents experience and the analysis of the dynamics of “embodiment” of the domination in the contemporary societies.

**Keywords:** Action Philosophy; Practical Theory; *Habitus*; Structuralism; Phenomenology; Domination.

\* \* \*

Ao nos depararmos com a obra de Pierre Bourdieu, destaca-se de saída não apenas a extensão, mas igualmente a diversidade de domínios, objetos e problemáticas abordados pelo autor: da casa Cabila (BOURDIEU, 2000) à gênese do Estado (BOURDIEU, 1989), o campo econômico (BOURDIEU, 2000b), a dominação masculina (BOURDIEU, 1998), passando pelo sistema de ensino (BOURDIEU, 1970), a literatura (BOURDIEU, 1998b), a

---

<sup>1</sup> Doutorando em filosofia pela Universidade de São Paulo. E-mail: anderson.aparecido.silva@usp.br

alta costura (BOURDIEU, 1974), a filosofia de Heidegger (BOURDIEU, 1988), os “estilos de vida” (BOURDIEU, 1979), numa composição apenas panorâmica de seus trabalhos. Tal versatilidade intelectual lhe rendeu no âmbito das humanidades um diálogo por vezes tenso, mas não raras vezes profícuo com diversos pares: sociólogos, etnólogos, historiadores, filósofos, linguistas. Para ficarmos apenas com alguns nomes não necessariamente atrelados tão somente à sociologia: Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jürgen Habermas, Georges Duby, Enrico Castelnuovo, Albert O. Hirschmann, Eric Hobsbawn, Edward P. Thompson, Noam Chomsky, Jean-Paul Sartre. Com livros traduzidos e discutidos em vários países, Bourdieu ainda parece capaz de inspirar pesquisas originais e rigorosas.

E, no entanto, não seriam poucos a assinalar a “exterioridade”, ou ao menos a “incompatibilidade”, de seus trabalhos com aqueles que seriam próprios a esta ou àquela área de concentração de estudos, sobretudo, de modo mais específico, à dada circunscrição da “Filosofia”. Neste caso em particular, malgrado sua formação de filósofo *normalien*, não deixou ele de se deparar com o campo filosófico de modo a deslindar, dentre outros pontos, as relações de poder que configuram as bases nem sempre explícitas de suas práticas (vide, por exemplo, BOURDIEU, 1984). Este procedimento, não raras vezes, foi interpretado como um verdadeiro “ataque” provindo de um “inimigo da filosofia”, cuja pretensão, um tanto ressentida, um tanto interessada, seria a de derrubar a “coroa do filósofo-rei”<sup>2</sup>.

Ora, embora estejamos de acordo que a renúncia aos títulos filosóficos (e aqui compreendida sua *démarche* predominante) seja verdadeira, compete enfatizar que Bourdieu não renuncia ao debate filosófico, mantendo um diálogo incessante com diversos de seus mais proeminentes representantes, como afluído anteriormente<sup>3</sup>. Estratégia singular, entretanto, que o levou a classificar parte de seu *modus operandi* como uma espécie de “*fieldwork in philosophy*”<sup>4</sup>, o que não significa, vale ressaltar, qualquer tentativa

---

<sup>2</sup> “Para escapar, por pouco que seja, do relativo, é absolutamente necessário abdicar da pretensão ao saber absoluto, renunciar à coroa de filósofo-rei” (BOURDIEU, 2004, p. 47).

<sup>3</sup> Valeria assinalar, a título exemplar desse procedimento, o modo como Bourdieu (1998b) empreende suas análises sobre o “campo literário” em franco diálogo com as análises em torno de Flaubert desenvolvidas por Sartre (1988).

<sup>4</sup> “Os filósofos estão muito mais presentes em meu trabalho do que sou capaz de dizer, muitas vezes por medo de parecer que estou pagando tributo ao ritual filosófico da declaração de fidelidade genealógica. Além disso, eles não estão presentes nos meus trabalhos sob as formas normais... a pesquisa sociológica tal como a concebo é também um bom terreno para fazer o que Austin chamava de *fieldwork in philosophy*” (BOURDIEU, 2004, p. 42). Pode-se somar ainda a esta afirmação um conhecido e não menos provocador trecho das *Meditações pascalianas* (BOURDIEU, 2001, p. 9) em que, afirmava Bourdieu, “decidi discutir certas questões que teria preferido deixar por conta da filosofia porque me convenci de que ela mesma, aliás

de constituição de um “sistema conceitual” dado de uma vez por todas, visto que, por mais que haja a promoção de um esforço de coerência e constituição conceitual em seus escritos, este processo se desencadeia de modo a vincular-se estreitamente às condições precisas de sua produção e aplicação.

Mas cumpre ainda indagar o que poderia afinal ter suscitado tantos debates, envolvendo inclusive o próprio “estatuto” dos trabalhos de Bourdieu? Sem dúvidas, parte da resposta pode ser encontrada no gênero de questões que o pungia. Em um de seus últimos escritos expôs aquela que seria uma das questões norteadoras de toda sua obra. Questão que ele nomeia “o paradoxo da *doxa*”:

eu nunca deixei de me admirar [diante] disso que poder-se-ia chamar o *paradoxo da doxa*: o fato de que a ordem do mundo tal qual é, com seus sentidos únicos e seus sentidos proibidos, no sentido próprio ou no sentido figurado, suas obrigações e suas sanções, seja *grosso modo* respeitada, que não haja em contrapartida transgressões ou subversões, delitos e ‘loucuras’; [...] ou, mais surpreendente ainda, que a ordem estabelecida, com suas relações de dominação, seus direitos e seus *passe-droits*, seus privilégios e suas injustiças, se perpetue em definitivo tão facilmente, colocados à parte alguns acidentes históricos, e que as condições de existência as mais intoleráveis possam tão frequentemente aparecer como aceitáveis ou mesmo naturais (BOURDIEU, 1998, p. 11)<sup>5</sup>.

Ora, essa interrogação sobre o *cela-va-de-soi* do mundo, em sua miríade de aspectos, tem em seu centro um interesse profundo e reiterado pela *experiência dos agentes*. Experiência que, ao ser tratada cientificamente, carrega consigo a potencialidade de despertar as mais diversas interlocuções.

Esse interesse pela “experiência dos agentes” – denotada desde seus escritos dos anos 1960<sup>6</sup> – remeteria à necessidade de um conhecimento do homem em sua singularidade, isto é, do fato de que ele é um ser social e logo socializado. De fato, a

---

tão questionadora, não as abordava”. Afirmações desta monta, levaram alguns, inclusive Patrick Champagne, seu aluno e colega de trabalho, a divisar o atestado inequívoco de que “para ele [Bourdieu], a sociologia e, mais amplamente, as ciências sociais são disciplinas que ele situa no prolongamento da filosofia e de seu modo de pensar” (CHAMPAGNE; CHRISTIN, 2004, p. 17). Sem a necessidade de conferir de saída a Bourdieu qualquer enquadramento “filosófico”, talvez, baste admitir na linha de Chauviré (1995), que se trata de um autor que “é cada vez mais lido como filósofo pelos filósofos”.

<sup>5</sup> Salvo indicação em contrário, todas as traduções são de minha autoria.

<sup>6</sup> Conforme retomado em Bourdieu (2002, p. 128): “A sociologia não mereceria sequer uma hora de trabalho se ela tivesse por fim unicamente descobrir as amarras [*ficèles*] que fazem mover os indivíduos que ela observa, [...] breve, se ela não se desse como obrigação a restituição do sentido de seus atos a estes homens”.

aparente diversidade das interrogações de Bourdieu parece circunscrever uma problemática fundada no desejo de constituir uma “antropologia geral”, capaz por sua vez de esclarecer “características específicas das sociedades contemporâneas” e de suas práticas<sup>7</sup>. Divisa que fica clara no prefácio de um texto como *Un art moyen*, donde a aparência de “insignificância” do objeto não deixava de anunciar grandes pretensões “antropológicas”:

herdeira de uma tradição de filosofia política e ação social, a sociologia deve abandonar a outras disciplinas o projeto antropológico e, dando-se por objeto exclusivo o estudo das condições mais gerais e mais abstratas da experiência e da ação, pode ela rejeitar à ordem das insignificâncias as condutas humanas que não propõem a evidência imediata de sua importância histórica? (BOURDIEU, 1964, p. 16)

É na senda desse “projeto antropológico” que será forjada uma “filosofia da ação” (BOURDIEU, 1994, p. 9) capaz de melhor compreender as “condutas humanas”, e cuja marca distintiva passará pela análise da relação de mão dupla entre aquilo que Bourdieu chamará de “estruturas objetivadas” e “estruturas incorporadas” e que comportará, por sua vez, a tentativa de constituição de uma “teoria da prática”.

Com efeito, pode-se notar como um dos aspectos centrais dos escritos de Bourdieu a tentativa de superação de determinadas clivagens. Uma delas busca, sobremaneira, elucidar as mediações entre o “individual” e “coletivo”. Nesta via, recusando tanto o paradigma epistemológico único do estruturalismo, que considera “objetivista”, quanto de certa fenomenologia, tomada como “subjetivista”, Bourdieu propõe uma abordagem epistemológica que pretende articular dialeticamente o ator social e a estrutura social. O “conhecimento *praxiológico*” teria por objeto

não somente o sistema das relações objetivas que constrói o modo de conhecimento objetivista, mas as relações *dialéticas* entre as estruturas objetivas e as *disposições* estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las, isto é, o duplo processo de interiorização da

---

<sup>7</sup> Perspectiva essa, aliás, a seu ver, tão central quanto negligenciada por grande parte de seus interlocutores: “As implicações teóricas, os fundamentos antropológicos – a teoria da prática, a filosofia da ação, etc. – das minhas pesquisas passaram quase completamente despercebidas na França. Isto em proveito de discussões muito escolares, ligadas a um estado muito antigo do debate intelectual, sobre o determinismo e a liberdade, sobre o relativismo e outros (tristes) tópicos do entre guerras [...] mas o essencial é, creio, que viram somente as teses políticas – sobre o sistema escolar e sobre a cultura notadamente – lá onde eu via uma tentativa de construir uma antropologia geral fundada sobre uma análise histórica das características específicas das sociedades contemporâneas.” (WACQUANT; BOURDIEU, 1992, p. 134).

exterioridade e de exteriorização da interioridade (BOURDIEU, 2000, p. 235).

Sob o prisma de Bourdieu, o dispositivo que permitirá articular essas duas dimensões é a noção de *habitus*. Produto da interiorização ou incorporação das condições objetivas na forma de um sistema de disposições duráveis, o *habitus* funciona tal como um “sistema generativo” (“estrutura estruturada predisposta a funcionar como estrutura estruturante”), isto é, enquanto princípio de geração e de estruturação de práticas e de representações que tendem a conformar e a orientar a ação em relação à realidade objetiva que o engendra.

No enredamento ao espanto diante do “paradoxo da *doxa*”, Bourdieu busca lançar as bases de dissolução de um velho antagonismo que assombra o pensamento social: “falar do *habitus*, é colocar que o individual, e mesmo o pessoal, o subjetivo, é social, coletivo. O *habitus* é uma subjetividade socializada” (WACQUANT; BOURDIEU, 1992, p. 101). O que quer dizer que “a realidade social existe por assim dizer duas vezes, nas coisas e nos cérebros, nos campos e nos *habitus*, no exterior e no interior dos agentes” (WACQUANT; BOURDIEU, 1992, p. 103). Esta noção apresenta-se deste modo como um dos principais eixos de uma teoria específica da produção social dos agentes e de sua lógica de ação.

E, no entanto, ao abordarmos a noção de *habitus*, somos colocados inicialmente numa posição deveras desconfortável, para não dizer inconveniente no que tange ao ponto de vista da investigação tradicional em torno de um “conceito”. Um embaraço que paga sua dívida não somente à irredutibilidade às múltiplas referências teóricas ou etimológicas, mas também a uma concepção de teoria científica que entrevê no conceito “uma construção provisória elaborada para o trabalho empírico e por meio dele” (BOURDIEU, 2004, p. 59)<sup>8</sup>. Sendo assim, na medida em que a teoria não é dada de uma só vez pronta e acabada, mas é construída, pouco a pouco, com os diversos despertares de questões e problemas, num vaivém permanente entre as suas experiências de campo e o trabalho teórico aí implicado, acreditamos que compreender por que o conceito de *habitus* foi produzido ou mobilizado, e

---

<sup>8</sup> Lê-se ainda no mesmo texto, p. 62: “Os que quiserem ligar a palavra a sua origem, na intenção de a reduzir ou de a destruir, não deixarão de descobrir, por pouco inteligente que seja o modo de conduzir o inquérito, que a sua força teórica residia precisamente na direção da pesquisa por ela designada a qual está na própria origem da superação que tornou possível”.

por que foi necessário progressivamente repensá-lo, possa permitir uma aproximação mais pertinente do mesmo.

Nesse sentido, ainda que não venhamos a nutrir nenhuma pretensão de exaustividade explicativa concernente a esta noção em sua pluralidade de usos, não deixa de ser profícuo aludir às primeiras pesquisas desenvolvidas por Pierre Bourdieu, sobretudo na Argélia<sup>9</sup>, donde a noção de *habitus* está presente de forma denotativa, isto é, “de forma pouco explícita e relativamente pouco elaborada”: visando explicar as relações de afinidade entre as práticas dos agentes e as estruturas objetivas (mercado de trabalho, mercado matrimonial etc.), relações que uma situação de crise revelava *a contrario*, Bourdieu pensará na chave de um “sistema de disposições”<sup>10</sup>. Sem dúvidas, os questionamentos e as dificuldades encontradas nestes trabalhos contribuirão decisivamente para o desenvolvimento do que Bourdieu virá a chamar posteriormente de “teoria da prática”, na qual a noção de *habitus* encontraria seu ponto de incidência privilegiado. Mas o que viria a ser esta “teoria da prática”? E quais instrumentos intelectuais seriam mobilizados por Bourdieu para colocá-la em cena?

Ora, sabemos que o espaço dos possíveis do projeto intelectual de Pierre Bourdieu foi profundamente marcado por duas tradições teóricas dominantes cada uma a seu tempo, qual seja, a fenomenologia, sobretudo em sua versão “existencialista” (nomeadamente, Sartre); e o estruturalismo (leia-se, o estruturalismo de Lévi-Strauss). Neste contexto, há de se sublinhar a recusa daquilo que Bourdieu considera a “falsa alternativa” entre o “subjetivismo” (ao qual se liga também a etnometodologia e as diversas formas de

---

<sup>9</sup> Uma primeira janela sobre este grande projeto incidirá sobre a sociedade tradicional Cabila (nos três ensaios que precedem BOURDIEU, 2000), um segundo sobre os camponeses argelinos no meio urbano (BOURDIEU, 1963) e um terceiro, mais diretamente ligado à situação de guerra de independência, sobre os centros de reagrupamento das populações rurais criados pelo exército francês no registro das operações ditas de “pacificação” (BOURDIEU, 1964).

<sup>10</sup> Ora, esse *sistema de disposições*, engendrado em condições determinadas, é inegavelmente ajustado a estas condições. E é pelo desajustamento que ele se torna manifesto. É o que sucede quando, na Argélia dos anos 1950 e 1960, indivíduos são arrancados do universo rural que lhes era familiar e se vêem lançados no universo da economia urbana e capitalista diante do qual se encontravam “desamparados”, posto que não apenas viam frustradas expectativas de elaboração de estratégias coerentes, como tendem a explicar seu destino social pela fatalidade ou pelo acaso (o sentido do jogo social é perdido). Pensando na correspondência entre a estrutura social e a estrutura mental, entre as divisões objetivas do mundo social e os princípios de visão e divisão que os agentes o aplicam, Bourdieu de certo modo generaliza e reformula uma idéia proposta por Durkheim e Mauss (1903) que, num estudo doravante “clássico”, defendiam que os sistemas cognitivos em vigor nas sociedades primitivas derivam de seus sistemas sociais; isto é, as categorias do entendimento que subentende as representações coletivas se organizam de acordo com a estrutura social do grupo. O autor das *Meditações Pascalianas*, todavia, enriquecerá mais tarde a análise estrutural de Durkheim de uma sociologia genética e política da formação, da seleção e da imposição dos sistemas de classificação.

“interacionismo”, diga-se de passagem) e o “objetivismo” (englobando igualmente os diversos “positivismos”, notadamente o “utilitarista” e o “marxista” em sua forma Althusseriana). As duas alternativas, a seu ver, por razões opostas, seriam incapazes de dar conta das práticas e de sua regularidade.

Todavia, Bourdieu não procederá a partir de uma negação pura e simples de um e outro, mas antes buscará ultrapassar o antagonismo conservando as aquisições de cada um. Mais do que mero ecletismo, trata-se de uma análise crítica detida que visa analisar minuciosamente cada vertente teórica, explicitando também os pressupostos que elas têm em comum enquanto modelos de conhecimentos “*savants*”, igualmente opostos ao modo de conhecimento prático que está no princípio da experiência ordinária do mundo social. De modo mais específico, tratar-se-á de colocar em prática uma “crítica da razão teórica”<sup>11</sup>, cujo programa, no bom espírito kantiano, seria a de estabelecer os limites e as condições de possibilidade do conhecimento teórico<sup>12</sup>, algo que só seria viável por meio de uma objetivação crítica das condições epistemológicas e sociais que tornam possíveis tanto o retorno reflexivo sobre a experiência subjetiva do mundo social quanto a objetivação das condições objetivas desta experiência<sup>13</sup>. Vejamos mais de perto.

A crítica a Lévi-Strauss – baseada notadamente em LÉVI-STRAUSS, 1949 – não deixará de ser também uma espécie de “acerto de contas” da parte de Bourdieu, posto que este declara ter publicado seu “último trabalho de estruturalista feliz” em 1963 (1980b, p. 49). A crítica levada a cabo não poupará ao mestre das primeiras pesquisas o epíteto de “panlogista”, “intelectualocentrista”, entre outros, ou a reprovação por transformar o sujeito em mero “epifenômeno” da estrutura, ressaltando assim uma divergência que, para além do “método”, revela também uma certa discordância de concepção antropológica subjacente a

---

<sup>11</sup> É este o título do livro 1 de Bourdieu (1980b).

<sup>12</sup> Assim, esta crítica não teria por finalidade o puro e simples descrédito do conhecimento científico, o que poderia implicar o ato de se resignar às inefabilidades da prática. Tampouco se trataria de um mero “inverter de mesas”, donde a simples descrição das práticas (ou das vivências) deveria predominar sobre qualquer tentativa de sistematização ou conhecimento teórico. A crítica, ao contrário, trazendo à luz a teoria da prática que o conhecimento intelectualizante [*savant*] engendra implicitamente, teria a intenção de contribuir a um verdadeiro conhecimento científico da prática e do mundo do conhecimento prático, isto é, anuncia a necessidade e a possibilidade da constituição de uma teoria da prática.

<sup>13</sup> “O inanalizado de toda análise intelectualizante [*savante*] (subjetivismo tanto quanto objetivismo) é a relação subjetiva do intelectual [*savant*] ao mundo social e a relação (social) objetiva que supõe esta relação” (BOURDIEU, 1980b, p. 49).

estas análises<sup>14</sup>. No contrapé do “método estrutural”, as práticas dos agentes exigem de Bourdieu “inserir a incapacidade de tudo classificar na lógica mesma do sistema de classificação”, o que pressupõe assumir uma “ambiguidade objetiva”.

Tanto por conta de sua suposta desatenção à prática quanto por não objetivar sua posição de objetivador, Lévi-Strauss colocaria “no princípio da prática analisada, através de representações construídas para lhes conferir razão (regras, modelos, etc.), a relação ao mundo social que é aquela do observador” (BOURDIEU, 1980b, p. 49). Haveria neste sentido uma defasagem em apreender a prática enquanto prática, isto é, para além dos esquemas lógicos do “cientista”. Como resultado, dá-se a apropriação parcial do objeto, uma apropriação meramente “objetiva”, qual seja, reduzida ao *opus operatum*, estrutura esvaziada de tempo e de vivência e, logo, de qualquer ação real por parte dos indivíduos. Dito de outro modo,

as relações lógicas que ele [*savant*] constrói estão para as relações “práticas”, isto é, continuamente praticadas, compreendidas e cultivadas, assim como o espaço geométrico de um mapa como representação de todos os caminhos possíveis está para a relação dos caminhos realmente empreendidos, frequentados, assombrados, logo realmente praticáveis por um agente particular”. (BOURDIEU, 1980b, p. 59).

Será na tentativa de conferir ao *opus operatum* de Lévi-Strauss, “momento de objetivação indispensável”<sup>15</sup>, o seu *modus operandi*, princípio gerador das práticas, que Bourdieu empreenderá uma discussão do estatuto da “regra” e que ocasionará, por exemplo, no caso das questões atinentes ao “parentesco”, o desenvolvimento da noção de “estratégia”, inscrita num registro de “jogo”, que teria por efeito, ao reintroduzir a dimensão temporal dos atos, devolver certa margem de autonomia das ações aos indivíduos no campo das possibilidades situacionais que lhe são próprias. Nesse sentido, seria preciso

---

<sup>14</sup> Como afirma Bourdieu (1980b): “As ambiguidades e as contradições que o esforço mesmo para empreender a aplicação do método estrutural até suas últimas consequências não cessava de fazer aparecer me levaram a me interrogar menos sobre o método ele mesmo que sobre as teses antropológicas que se encontravam tacitamente postas no fato mesmo de sua aplicação consequente às práticas”.

<sup>15</sup> “A ciência social supõe necessariamente o momento de objetivação e são ainda as aquisições do objetivismo estruturalista que tornam possível o ultrapassamento que ele exige” (BOURDIEU, 1980b, p. 24). Defendendo o que chamará de “estruturalismo genético”, Bourdieu reintegra a experiência dos agentes como fazendo parte da realidade social sem, no entanto, aí procurar toda a verdade de suas ações, que só tomam sentido em um sistema de relações estruturado e hierarquizado.



não só explicar, mas também fazer entrar no trabalho científico e na teoria das práticas a “compreensão” da relação prática dos agentes ao mundo.

Mas, com esta proposta, não estaria Bourdieu propondo uma reabilitação ou um “retorno ao sujeito”? Não estaria simplesmente antepondo ao estruturalismo a fenomenologia? Uma breve análise de sua crítica a Sartre pode auxiliar a desanuviar alguns pontos.

Enfim, no que concerne ao segundo termo do par, o alvo, como indicado, será Jean-Paul Sartre, a quem, segundo Bourdieu, é preciso reconhecer o mérito de ter dado uma formulação “ultraconsequente” da filosofia da ação que descreve, quase sempre implicitamente, as práticas como estratégias *explicitamente* orientadas em referência a fins *explicitamente* postos por um livre projeto. É assim que, “não reconhecendo nada parecido a disposições duráveis e eventualidades prováveis, Sartre faz de cada ação uma sorte de confrontação sem antecedente do sujeito e do mundo” (BOURDIEU, 1980b, p. 71). O que Bourdieu parece reprovar sobretudo é a concepção de uma consciência transparente a si mesma que, tomando o mundo como “*allant de soi*”, procura a ilusão de uma compreensão imediata, e que, por conseqüência, exclui toda questão sobre as condições de possibilidade desta experiência.

Assim, o mundo apareceria como um universo imaginário de possíveis intercambiáveis dependendo inteiramente dos decretos da consciência que o cria e, logo, totalmente “desprovido de objetividade”: o mundo seria triste porque o sujeito se escolhe triste, revoltante porque ele se escolhe revoltado, as ações elas mesmas não passariam de jogo de “má-fé”<sup>16</sup>. Conferir-se-ia ao sujeito – individual ou coletivo, ressalte-se – uma liberdade tal qual a do Deus cartesiano: uma liberdade que só pode encontrar seu limite em uma decisão livre. Mesmo os textos (especialmente os primeiros) marcados pelo reconhecimento das “sínteses passivas” de um universo de significações já constituídas, ou o estudo das “ações sem agentes, das produções sem totalizador, das contrafinalidades, das circularidades infernais” (Sartre, 1960, p. 161), Sartre não daria, ao ver de Bourdieu, nenhum lugar a isto que, do lado das coisas do mundo, tanto quanto dos agentes, pudesse comprometer o limite que seu dualismo rigoroso pretende manter entre a “transparência

---

<sup>16</sup> Bastaria, segundo Bourdieu, folhear a *Esquisse d'une théorie des émotions* (Sartre, 1938) para se convencer dessa proposição.

pura do sujeito” e a “opacidade mineral da coisa”: “as aparências de um discurso dialético não podem mascarar a oscilação indefinida entre o em-si e o para-si, ou, em nova linguagem, entre o a materialidade e a práxis” (BOURDIEU, 1980b, p. 76).

Dispostos assim os planos, faz-se necessário interrogar de modo mais direto a parte propriamente afirmativa da filosofia da ação de Pierre Bourdieu, que pretende proceder a uma renovação no que concerne à oposição entre “objetivismo” e “subjetivismo”: a partir de então, a prática não seria nem o precipitado mecânico de ditames estruturais, nem o resultado da perseguição intencional de objetivos pelos indivíduos. Inscrita doravante no registro de uma “teoria da prática”, sobretudo a partir de *Esquisse d'une théorie de la pratique*, “a obra matriz da etapa afirmativa de seu projeto intelectual”<sup>17</sup>, a noção de *habitus* assume forma mais elaborada e sistemática<sup>18</sup>, permitindo a Bourdieu melhor aquilatar as dimensões em vista:

A prática é ao mesmo tempo necessária e relativamente autônoma em relação à situação considerada na sua imediaticidade pontual porque ela é o produto da relação dialética de uma situação e um *habitus*, entendido como 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 permitindo resolver os problemas de mesma forma e graças às correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidos por estes resultados. (BOURDIEU, 2000, p. 261-2. Grifo nosso).

---

<sup>17</sup> “[...] *Esboço de uma teoria da prática*, que reputo a obra matriz da etapa afirmativa de seu projeto intelectual. Fazia aí um acerto de contas com o estruturalismo em alta, um teste de hipóteses quanto à congruência de fontes e materiais, dando arremate à viagem iniciática ao enlaçar as vivências do Béarn às do trabalho de campo na Argélia, e um baita desafio às teorias e modelos de parentesco então hegemônicos na antropologia [...] aquela obra introduzia os princípios teóricos decisivos de sua visada sociológica, em especial a longa digressão sobre os modos de conhecimento, sobretudo aquele suscitado pela práxis, que está na raiz do conceito de *habitus*, o qual plasmaria, doravante, uma sociologia nucleada na razão prática, marca que o distinguiria tanto das correntes interacionistas como das vertentes estruturalistas.” (MICELI, 2005, p. 19).

<sup>18</sup> Embora em diversos momentos Bourdieu aponte seu posfácio à obra de Erwin Panofsky (1967) como a data de nascimento de uma utilização mais sistêmica da noção de *habitus*, notamos, no entanto, que a mesma produz até então apenas uma parte dos efeitos teóricos que vai oferecer em seguida. Se o posfácio explora, antes de tudo, possibilidades de ruptura com positivismo e com as problemáticas da intencionalidade que promete o conceito, ele não invoca ainda as questões concernentes aos modos de inculcação e de interiorização do *habitus* (por exemplo, a combinação da prima educação familiar e o papel do corpo), os efeitos específicos da semelhança ou da convergência dos *habitus* sobre a representação do mundo social e o ajustamento das ações individuais (ele menciona somente o *habitus* de uma sociedade ou de uma época em geral, e não aquele de grupos determinados), e, enfim, às problemáticas de uma nova apreensão da lógica da prática.

Ora, tomado enquanto *matriz de percepções, de apreciações e de ações*, como bem nos lembra Louis Pinto (2000, pp. 38-41), poderíamos de saída inferir diferentes “dimensões” da noção de *habitus*: seja no que concerne ao ajustamento (ou clivagem) entre “estruturas objetivas” e “estruturas interiorizadas”, seja a apropriação de bens cultural e escolarmente legítimos que levariam à reprodução das desigualdades sociais entre grupos, seja ainda a distribuição no espaço social destes grupos e de suas representações e ações sociais.

Está para além das pretensões deste escrito esmiuçar estas “dimensões” em seus efeitos ou aplicações. No entanto, cremos que, como via alternativa, não deixa de ser instrutivo traçar, ainda que em grandes linhas, a maneira como Bourdieu virá a pensar os modos de *transmissão*, ou de “incorporação” dos *habitus*.

Afinal, o quadro de análise do duplo processo de “interiorização da exterioridade” e de “exteriorização da interioridade”, no qual se dava a elaboração, readequação, enriquecimento e aprofundamento da noção de *habitus*, passa a adquirir tonalidades que enfatizam os modos de inculcação e de interiorização das disposições duráveis que o constitui, levando logo Bourdieu a ressaltar fortemente a importância das experiências da prima educação e o papel do corpo, que “aprende muito e retém bem”<sup>19</sup>. Produto de uma aprendizagem pela prática<sup>20</sup>, em estado prático, no qual são as ações, gestos precisos, posturas do corpo, usos da língua ou de ferramentas, maneiras de caminhar ou de falar, de comer ou de dormir que são dados a ver e a imitar e não “modelos” abstratos, “o *habitus* é, antes de tudo, incorporação, saber pelo corpo e não estado de espírito, estado de alma ou inclinação psicológica” (Champagne; Christin, 2004, p. 82).

Bourdieu expõe a existência de algo que ele chama de “conhecimento pelo corpo” (ver todo o capítulo 4 de BOURDIEU, 2001), fruto de uma pedagogia que, tratando o corpo como um “animal-pensante”, “socializa a fisiologia transformando os eventos fisiológicos em eventos simbólicos” (BOURDIEU, 2000, p. 297). Através da empresa que a educação exerce sobre os atos os mais insignificantes em aparência da vida cotidiana, através de uma mnemotécnica que permite reduzir a educação ao estado de automatismos, fundam-se os

---

<sup>19</sup> Aliás, é a propósito da discussão sobre o corpo do camponês (BOURDIEU, 2002, pp. 113-115) que aparece pela primeira vez em seus escritos o termo *habitus*, associado a *hexis*, em referência a Marcel Mauss e a sua análise das “técnicas do corpo” (MAUSS, 1936).

<sup>20</sup> “O essencial do *modus operandi* que define o controle [*mâîtrise*] prático se transmite na prática, em estado prático, sem aceder ao nível do discurso” (BOURDIEU, 2000, p. 285).

princípios mais fundamentais de um “arbitrário cultural” e de uma “ordem” que se impõe sobre o modo de uma evidência ofuscante e imperceptível, capaz de incrustar na primeira educação todo um esquema durável de valores, representações e símbolos. Trata-se de uma

pedagogia implícita capaz de inculcar toda uma cosmologia, uma ética, uma metafísica, uma política, através de injunções tão insignificantes como “fique reto” ou “não segure a faca com a mão esquerda”. Toda a astúcia da razão pedagógica reside precisamente no fato de extorquir o essencial sob a aparência de exigir o insignificante” (BOURDIEU, 2000, p. 298).

Ora, esse processo torna-se possível tão somente à medida que

Bourdieu se apoia em particular sobre a idéia, cara a Merleau-Ponty, da corporeidade intrínseca do contato pré-objetivo entre sujeito e objeto de modo a restituir o corpo como fonte de uma intencionalidade prática, como princípio de uma significação intersubjetiva enraizada ao nível pré-objetivo da experiência. Esta sociologia estrutural, incorporando uma fenomenologia da “unidade antepredicativa do mundo”, como dizia Merleau-Ponty, trata o corpo socializado não como objeto, mas como depositário de uma capacidade generativa e criativa a ser compreendida, como o suporte ativo de uma forma de “*savoir kinétique*” dotado de um poder estruturante (WACQUANT; BOURDIEU, 1992, p. 27).

Ao fim e ao termo, abertura e “exposição” ao mundo, “história feita natureza”, é o corpo o dispositivo que permite a posseção mútua ou a “cumplicidade ontológica” entre o mundo social e a consciência<sup>21</sup>. Tal “homologia estrutural”<sup>22</sup> está na base da crença tácita e prática (pré-reflexiva) da adesão originária dos agentes ao mundo tal como ele é, algo que Bourdieu chama de “evidência *dóxica*”.

---

<sup>21</sup> “A relação ao mundo social não é a relação de causalidade mecânica que podemos estabelecer frequentemente entre o “meio” e a consciência, mas uma sorte de *cumplicidade ontológica*: na medida em que é a mesma história que assombra o *habitus* e o habitat, as disposições e a posição, o rei e sua corte, o patrão e sua empresa, o bispo e sua diocese, a história se comunica de algum modo com ela mesma, se reflete nela mesma. A história ‘sujeito’ se descobre ela mesma na história ‘objeto’; ela se reconhece nas ‘sínteses passivas’, ‘ante-predicativas’, estruturas estruturadas antes de toda operação estruturante e toda expressão lingüística. *A relação dóxica ao mundo natal, esse tipo de engajamento ontológico que instaura o senso prático, é uma relação de pertencimento de posse na qual o corpo apropriado pela história se apropria de maneira absoluta e imediata das coisas habitadas pela mesma história*” (BOURDIEU, 1980, pp. 5-6. Grifo nosso).

<sup>22</sup> Homologia que só é completa, ressalte-se, quando as condições de produção do *habitus* e as condições de seu funcionamento são idênticas; o que nos permite pensar em “*habitus* clivados”, “dilacerados” etc.

No entanto – e este quesito talvez constitua um dos aspectos fulcrais dos trabalhos de Bourdieu – esta espécie de “ontologia monista” (ou anti-cartesiana) é, ao mesmo tempo, uma “ontologia política”: para-além do mero registro não-crítico, Bourdieu visa *explicar* a relação histórica e infrapolítica que subjaz à evidência *dóxica*, as *funções* que preenche e as *condições sociais* de sua eficácia. Afinal, se é fato que Bourdieu reintegra a experiência dos agentes como fazendo parte da realidade social, ele não procura aí, entretanto, toda a verdade de suas ações. Estas ações tomam sentido apenas em um sistema de relações estruturado e hierarquizado:

Só se consegue descrever verdadeiramente a relação entre os agentes e o mundo sob a condição de colocar em seu centro o corpo, e o processo de incorporação ignorado tanto pelo objetivismo physicalista como pelo subjetivismo marginalista. As estruturas do espaço social (ou dos campos) modelam os corpos inculcando-lhes, por meio dos *condicionamentos vinculados a uma posição nesse espaço*, as estruturas cognitivas que esses lhes aplicam” (BOURDIEU, 2001, p. 222. Grifo nosso).

A correspondência entre as posições e as disposições interiorizadas do *habitus* (incorporadas desde a educação, dada e recebida em função de uma posição na estrutura social) faz o “senso comum” do grupo e a verdade entre o mundo social exterior e a visão de mundo que orienta as aspirações e as esperanças, os julgamentos e as ações do agente. Inscritos, entretanto, numa estrutura hierárquica (cuja imposição de sistemas de classificação dominantes – uma sorte de *Weltanschauung* – é a tópica), esses esquemas de pensamento são o produto das relações de poder que se exprimem nas divisões fundadoras da ordem simbólica (grande/pequeno, branco/negro, feminino/masculino etc.). Para Bourdieu, portanto,

é o acordo pré-reflexivo entre as estruturas objetivas e as estruturas incorporadas, e não a eficácia da propaganda deliberada dos aparelhos ou o reconhecimento livre da legitimidade pelos cidadãos, que explica a facilidade, de resto algo espantosa, com a qual, ao longo da história, e tirante algumas situações de crise, os dominantes impõem sua dominação. (BOURDIEU, 2001, p. 216).

“Dominação” ao mesmo tempo insidiosa, posto que “naturalizada” pelos “dominados” enquanto *habitus*, e “eficaz” ao ponto de Bourdieu desenvolver a noção de

“violência simbólica” como um dos instrumentos maiores de análise das relações de poder nas sociedades contemporâneas. Esta visão *agonística* do mundo social enreda-se assim no espanto diante da “*doxa*”, que para Pierre Bourdieu nunca deixou de constituir um verdadeiro “*paradoxo*” que, no limite, como vimos, apresenta-se como o paradoxo da “dominação”.

Finalmente, na senda da inegável qualidade e das potencialidades analíticas promovidas pelos trabalhos de Bourdieu, acreditamos que não seja sem interesse questioná-lo mais incisivamente a propósito destas não menos espantosas “situações crise”, “de transgressões ou subversões” (BOURDIEU, 1998, p. 11), em que a “*doxa*” parece ceder diante da tenacidade histórica: seria, afinal, a noção de *habitus* também capaz de clarificar estes momentos? Sem dúvidas, há possivelmente mais de uma maneira de encaminhar esta questão, nenhuma delas, todavia, parece-nos levar a uma resposta única, apaziguadora ou peremptória. E, no entanto, pode-se desconfiar que a possibilidade mesma de colocar a questão talvez já esteja na trilha de um princípio de ação perante a “ordem estabelecida”.

## Referências

- BOURDIEU, P. *Coisas ditas*. Tradução de Cássia Silveira e Denise Pegorim. SP, Brasiliense, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Esboço de auto-análise*. Tradução, introdução, cronologia e notas de Sergio Miceli. SP, Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Esquisse d'une théorie de la pratique (précédé de trois études d'ethnologie kabyle)*, Éditions du Seuil, 2000.
- \_\_\_\_\_. « Haute couture et haute culture » In : *Questions de sociologie* (1980), Éditions de Minuit, pp. 196-206, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Homo academicus*. Paris, Editions de Minuit, 1984
- \_\_\_\_\_. *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Éditions de Minuit, 1979.
- \_\_\_\_\_. *La Domination masculine*. Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- \_\_\_\_\_. *La Noblesse d'État. Grandes écoles et sprit de corps*, Éditions de Minuit, 1989.
- \_\_\_\_\_. *La Reproduction. Éléments pour une théorie du systhème d'enseignement*, Éditions de Minuit, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Éditions du Seuil, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Éditions de Minuit, 1964.
- \_\_\_\_\_. « Le mort saisit le vif – les relations entre l’histoire réifiée et l’histoire incorporée », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 32-33, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, 1980b.

- \_\_\_\_\_. *Les règles de l'art. Gênes e structure du champs littéraire*. Paris, éditions du Seuil, 1998b.
- \_\_\_\_\_. *Les structures sociales de l'économie*, Éditions du Seuil, 2000b.
- \_\_\_\_\_. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Éditions de Minuit, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Meditações Pascalianas*. Tradução de Sérgio Miceli. RJ, Bertrand Brasil, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Raisons Pratiques. Sur la théorie de l'action*, Éditions du Seuil, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris, Éditions Mouton-La Haye, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Éditions de Minuit, 1964.
- BOURDIEU, P.; DARBEL, A. *L'amour de l'art : les musées et leur public*. Paris, Editions de Minuit, 1966.
- BOURDIEU, P. ; PASSERON, C. *Les héritiers : les étudiants et la culture*. Paris, Editions de Minuit, 1964.
- CHAUVIRÉ, C. “Des philosophes lisent Pierre Bourdieu/Wittgenstein: la force de l’habitus In. *Critique* (579-580) : 548, août/déc. (numéro spécial: Pierre Bourdieu), 1995.
- CHAMPAGNE, P.; CHRISTIN, O. *Mouvements d'une pensée: Pierre Bourdieu*, Bordas (coll. philosophie présente), 2004.
- DURKHEIM, E; MAUSS, M. “De quelques formes primitives de classification”, *L'Année sociologique*, 6, pp. 1 à 72, 1903.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Presses Universitaires de France, 1949.
- MAUSS, M. « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie*, XXXII, ne, 3-4, 15 mars – 15 avril, 1936. (Communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934).
- MICELI, S. “A emoção raciocinada”. In: P, BOURDIEU, P, 2005.
- PANOFSKY, E. *Architecture gothique et pensée scolastique*. Traduction et postface de Pierre Bourdieu. Paris, Editions de Minuit, 1967.
- PINTO, L. *Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social*. Trad. L. A. Monjardim. RJ, Editora FGV, 2000.
- SARTRE, J.-P. *L'idiote de la famille : Gustave Flaubert de 1821 a 1857*, Paris, Gallimard, 3 vol, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris, Herman, 1938.
- WACQUANT, L. ; BOURDIEU, P. *Réponses – pour une anthropologie réflexive*, Éditions du Seuil, 1992.