

O social entre o céu e o inferno: a antropologia filosófica de Pierre Bourdieu¹

Gabriel Peters

Introdução: Bourdieu entre o estudo do humano e o estudo dos humanos

“É porque o homem é um deus para o homem que o homem é também o lobo do homem”.

BOURDIEU, 1988, p. 58

“No rastro de Blaise Pascal, a antropologia filosófica de Bourdieu concebe os seres humanos como ‘destituídos de uma razão de ser, habitados por uma necessidade de justificação’ que apenas o julgamento dos outros pode garantir. Isto significa que, longe de constituírem um desenvolvimento novo ligado à ascensão da ‘diversidade cultural’ nas sociedades avançadas, as políticas do reconhecimento sempre estiveram conosco: elas são intrínsecas à condição humana. Questões de reconhecimento são inseparáveis de questões de dignitas na medida em que a existência social advém na e através da distinção, que necessariamente confere a cada um de nós um status e valor social diferencial. E, dado que a guerra simbólica de todos contra todos nunca termina, não pode haver reivindicação política, não importa quão cruamente material, que não envolva uma demanda por reconhecimento social”.

WACQUANT, 2004a, p. 11

O presente trabalho não parte, de modo algum, da defesa de um retorno puro e simples à tradição da "antropologia filosófica" tal como praticada em uma época em que a filosofia, conquanto não possuísse o apanágio exclusivo da reflexão acerca dos atributos existenciais fundamentais do ser

¹ Primeiramente apresentado em uma reunião do SocioFilo, o presente texto veio a ser publicado em *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP* (v.24, n.1, p.229-261).

humano, ainda não dividia esse espaço de inquérito com uma pletera de ciências sociais dotadas de relativa autonomia epistêmica, como a sociologia e a antropologia (no sentido "contemporâneo" da palavra²). Não obstante, indo ao encontro das formulações de diversos filósofos e cientistas sociais situados na interface entre esses dois universos intelectuais (cf. Honneth e Joas, 1988; Taylor, 1988; Bourdieu, 2001c; Vandenberghe, 2009, p. 298), acredito que uma ideia de "antropologia filosófica", parcialmente devedora de mais de vinte séculos de preciosíssimas indagações sobre o animal humano, mas também sensível à necessidade de reformulação metodológica de seus procedimentos analíticos em face das contribuições oriundas das diferentes vertentes do pensamento científico-social, ainda faz sentido.

Mais do que isso, trata-se de um empreendimento heurísticamente indispensável a ciências humanas como a sociologia e a antropologia, se pensado como o exame sistemático dos pressupostos acerca "do que é ser um agente humano" (Taylor, 1997, p. 9) que tais disciplinas mobilizam, de modo explícito ou tácito, em suas empreitadas de reflexão teórica e pesquisa empírica. Nesse sentido, o projeto de uma "antropologia filosófica" adaptada a nossos tempos de hiperespecialização intelectual não se referiria apenas ao que os filósofos têm a dizer sobre o ser humano, mas também aos próprios esforços autorreflexivos pelos quais os cientistas sociais buscam escavar e burilar as concepções sobre a "natureza humana" que informam, consciente ou inconscientemente, seus escritos acerca de modalidades específicas de ação/experiência e organização social.

Montaigne - um precursor, como sabemos, na crítica ao etnocentrismo e na defesa do ideal regulador de compreensão de outras visões de mundo em seus próprios termos - expressou o dilema com que se bate a antropologia filosófica em uma formulação epigramática: "se nossos rostos não se parecessem, não poderíamos distinguir o homem do bicho; e se fossem idênticos, um indivíduo não se distinguiria de outro" (Montaigne, 1987b, p. 352). Se interpretarmos a menção à fisionomia dos rostos

² No que se segue, toda referência à antropologia não acompanhada do aposto "filosófica" diz respeito à disciplina intelectual nascida, em tempos mais recentes, como resultado do contato das sociedades ocidentais em expansão colonial e imperial com um conjunto de povos dotados de modalidades de organização social, representações culturais e padrões de conduta significativamente distintos daqueles vigentes no Ocidente. Aquela disciplina elegeu tais povos como objeto de estudo, tomando-os como "primitivos" (segundo uma concepção teleológica do desenvolvimento sócio-histórico), "simples" (a partir de um conceito de complexidade social baseado em tais ou quais critérios analíticos, como o nível de diferenciação institucional) ou simplesmente como "outros" do ponto de vista sociocultural. É necessário advertir, entretanto, que uma parte essencial do que fazem os antropólogos é definir aquilo que fazem. Assim, entraríamos em território bem mais controverso se partíssemos desta consensual referência histórico-descritiva à origem da antropologia como disciplina e arriscássemos uma definição de caráter mais epistêmico. Por exemplo, a própria tese de que a antropologia estaria necessariamente voltada ao estudo da alteridade social e cultural parece por demais restritiva ao excluir de seu alcance definicional a estratégia heurística de antropólogos como Louis Dumont, que, como Bourdieu no campo da sociologia, mobilizou os *insights* de seu trabalho em contextos sociais não ocidentais para interrogar-se, de modo mais reflexivo e criativo, sobre o próprio universo sociocultural em que estava imerso, isto é, o Ocidente moderno permeado pela ideologia individualista (cf. Dumont, 1993, 1997, 2000).

como alusão metafórica ao conjunto das propriedades humanas, podemos compreender a passagem acima como uma afirmação de que a tensão entre generalidade e particularidade no estudo do ser humano não poderia jamais ser resolvida pela absolutização de um desses polos às expensas do outro. Portanto, defender a relevância de um empreendimento antropológico-filosófico não significa fazer vista grossa para a imensa plasticidade sociocultural exibida pelo "homem", plasticidade que é largamente documentada por disciplinas como a história e a antropologia, além de facilmente mobilizável como contraponto ao insatisfatório "essencialismo" (com frequência de viés etnocêntrico) de diversas definições filosóficas da humanidade da humanidade, isto é, do que torna humanos os humanos. A intensificação de um diálogo produtivo entre a antropologia filosófica e as ciências sociais responde, ao contrário, à inevitável necessidade de se compreender os seres humanos em termos da diversidade na unidade e da unidade na diversidade ou, se quisermos, das "precondições imutáveis da mutabilidade humana" (Honneth e Joas, 1988, p. 9)³.

Dessa forma, a propensão universalizante do raciocínio antropológico-filosófico pode sensibilizar os cientistas sociais à percepção de propriedades comuns aos modos de agir, pensar e sentir presentes nos diversos contextos sócio-históricos que eles estudam. Por outro lado, a consideração sistemática da variabilidade histórica e cultural pode se constituir em um marco regulador e, ao mesmo tempo, em um componente fulcral de qualquer formulação de uma imagem do humano com pretensões de generalidade, em uma relação de tensão, mas também de potencial fertilização intelectual recíproca, que Geertz poderia ter resumido bem ao dizer dos antropólogos (*mutatis mutandis*, também dos sociólogos, historiadores etc.) que eles "não estudam as aldeias (tribos, cidades, vizinhanças...), mas estudam nas aldeias"⁴ (Geertz, 1989, p. 32).

³ Ao notar que a tarefa da antropologia filosófica é, ao mesmo tempo, tremendamente necessária e particularmente problemática, Taylor (1988, p. vii) afirma que "todos os esforços para elaborar uma ciência dos seres humanos, na psicologia, na política, na sociologia, na antropologia (no sentido restrito), na linguística etc., baseiam-se em certas pressuposições a respeito de como são os seres humanos", mas que o estudo contemporâneo dessas pressuposições terá sua legitimidade analítica e normativa questionada em um ambiente intelectual como a cena hodierna das ciências sociais, a qual, em função da influência variada de perspectivas oriundas do marxismo, da antropologia cultural ou de alguma forma de neoneietzschianismo (por exemplo, Foucault), é permeada por um temor singular à construção de "uma imagem reificada [do ser humano] em face das formas mutáveis da vida humana na história" (*Idem, ibidem*).

⁴ De modo mais desenvolvido, ele afirma que "[...] o antropólogo [...] confronta as mesmas grandes realidades que os outros - historiadores, economistas, cientistas políticos, sociólogos - enfrentam em conjunturas mais decisivas: Poder, Mudança, Fé, Opressão, Trabalho, Paixão, Autoridade, Beleza, Violência, Amor, Prestígio. Mas ele as confronta em contextos muito obscuros [...] para retirar deles as maiúsculas. Essas constâncias humanas, 'essas palavras altissonantes que assustam a todos', assumem uma forma doméstica em tais contextos caseiros" (*Idem*, p. 31). A referência de Geertz àquelas "palavras altissonantes" ilustra que a própria linguagem mobilizada em quaisquer descrições historiográficas ou etnográficas de contextos societários particulares envolve uma série de *termos gerais* necessários à sua inteligibilidade (desde noções referentes a estados emocionais, como medo e desejo, até aquelas que designam certos tipos de relacionamentos, como alianças e conflitos). Nesse sentido, um retrato socioempírico que pressupusesse, *in extremis*, a

É fácil demonstrar que Bourdieu estava bem ciente da presença de "uma ideia de 'homem'" (Bourdieu, 2001c, p. 18) de cunho mais geral e pressuposicional em seus trabalhos teóricos e empíricos - ou teórico-empíricos, se quisermos sublinhar sua concepção quanto à necessidade de articulação criativa entre a reflexão teórica e a pesquisa empírica nas ciências sociais. Não obstante, com importantes exceções (cf. Dreyfus e Rabinow, 1993; Pinto, 2000, pp. 125-141; Wacquant, 2004a, p. 11), as exegeses de seu trabalho têm apresentado uma relativa negligência quanto ao fato de que, na fase mais tardia de sua carreira, esse filósofo por formação tornou-se não apenas mais abertamente político, como também mais abertamente filosófico, dedicando-se, sobretudo nas suas quase testamentais *Meditações pascalianas* (cf. Bourdieu, 2001c), a explicitar uma concepção própria a respeito dos traços universais da condição humana, concepção que era em parte pressuposta e em parte resultante de suas investigações histórico-sociológicas.

Louis Pinto, ciente de que *Méditations* constitui a obra mais filosófica de Bourdieu, destaca, no entanto, que ali "é realmente o sociólogo que continua a falar", só que "de outra forma" e "mudando de espaço de enunciação, dirigindo-se a outros que não seus colegas de profissão" (Pinto, 2000, p. 125). Com efeito, Bourdieu pareceu partir do pressuposto de que o *modus operandi* intelectual da (sua) sociologia poderia levá-lo à superação de algumas das limitações mais características da reflexão filosófica sobre o ser humano, em particular no que tange a uma exploração mais radical do caráter social e historicamente *situado* de sua existência. Ele nota, por exemplo, que mesmo a relação experiencial de qualquer indivíduo com "facticidades" inescapáveis como o tempo e a morte, componentes centrais na caracterização filosófica da "posição do homem no cosmos" (Scheler), é mediada em seu íntimo pelo ambiente sociocultural em que o agente está imerso. Nesse sentido, se "só a história pode nos desvencilhar da história" (Bourdieu, 1988, p. 6), uma antropologia filosófica fundada sobre o estudo sociológico de múltiplas modalidades historicamente localizadas de existência social estaria menos propensa a equivocar-se ao tomar por características universais da condição humana traços existenciais específicos a circunstâncias sócio-históricas particulares, caminhando com um pouco mais de segurança (ou um pouco menos de precariedade) em direção ao universal. Bourdieu, portanto, não se propôs a aniquilar, mas a explorar de maneira heurísticamente fecunda a tensa dialética entre a análise antropológico-filosófica das "estruturas universais do ser humano" e a investigação

absoluta singularidade das modalidades de ação e experiência presentes em uma determinada sociedade teria, a rigor, de inventar um novo léxico.

histórico-sociológica das "práticas contingentes que sustentam, perpetuam e modificam essas estruturas" (Dreyfus e Rabinow, 1993, p. 35).

O presente artigo retraça o percurso bourdieusiano em direção a essa antropologia filosófica. Tal percurso parte de sua sociologia genética do poder simbólico para desembocar em um retrato da condição humana em que o reconhecimento coletivo ("capital simbólico") aparece como meta existencial fundamental pela qual os indivíduos buscam dar um *sentido* às suas vidas e, ao mesmo tempo, como fonte da infundável *competição* simbólica que mantém em movimento a vida social. A imagem bourdieusiana da condição humana apresenta uma "busca de sentido" (Frankl) que é também, e necessariamente, uma "busca de poder" (Adler), precisamente o poder desigualmente distribuído e ferrenhamente disputado de se imbuir a própria vida de uma justificação coletivamente sancionada, um veredito social quanto à "legitimidade de uma existência" atado de forma indissolúvel à possibilidade de que o agente sinta-se "justificado em existir como existe" (Bourdieu, 2001c, p. 290). O retrato agonístico do universo societário que alimenta toda a sociologia genética dos conflitos por poder simbólico desenvolvida por ele retorna em sua antropologia filosófica sob a forma de uma síntese singular entre a ideia durkheimiana de que "a sociedade é Deus" (Bourdieu, 2001c, p. 300) - isto é, a instância mundana na qual os indivíduos buscam, através do reconhecimento coletivo de que estão imbuídos de uma função/missão social, uma *justificação* existencial para suas vidas - e a tese sartriana de que "o inferno são os outros" (Sartre, 1977, p. 78) -, ou seja, de que o reconhecimento social só pode ser obtido de modo diferencial e distintivo, engendrando uma competição que condena necessariamente diversos indivíduos a um tipo particular de miséria sociossimbólica oriunda da invisibilidade e/ou da estigmatização. Assim, toda a antropologia filosófica de Bourdieu está contida *in nuce* na assertiva de que "é porque o homem é um deus para o homem que o homem é também o lobo do homem" (Bourdieu, 1988, p. 58), afirmação que é apenas uma dentre várias referências oblíquas à filosofia ocidental (neste caso, a Hobbes e Spinoza) borrifadas em sua obra. No que se segue, tentaremos reconstruir os contornos fundamentais da perspectiva bourdieusiana acerca do que significa ser humano, sublinhando não apenas a conexão entre seu quadro sociológico de análise e sua antropologia filosófica, como também o vínculo entre os impulsos críticos que animam o primeiro e a melancólica "filosofia da miséria" (com as devidas desculpas a Proudhon, e apesar dos ataques de Marx) que deriva da última.

Nota preliminar sobre os perigos da ilusão escolástica

É fundamental levar em conta que, se Bourdieu se permitiu num momento tardio avançar um discurso mais abstrato acerca dos predicados fundamentais da condição humana, não foi porque abandonou a orientação empírica que marcou toda a sua obra em favor do tipo "escolástico" de teorização que sempre criticou. Ao contrário, foi *precisamente* porque sua "ideia de homem" trazia, em relação ao escolasticismo filosófico, a vantagem heurística de haver sido construída e aprimorada ao longo de um confronto continuado com problemas empíricos de pesquisa. Nesse sentido, na medida em que sua antropologia filosófica está amarrada a categorias e teses do arsenal teórico-metodológico que ele formulou e burilou por meio da investigação de cenários sociais concretos, ela jamais deve ser tida como um discurso definitivo, mas sim como um ferramental analítico a ser colocado infindamente a serviço de *novas* investigações empíricas.

Como disposições de um *habitus* (socio)científico gradualmente engendrado e polido por meio do trânsito contínuo entre teorização e experiência, os pressupostos antropológico-filosóficos mais abstratos da sociologia de Bourdieu encontraram sua tradução metodológica nas operações mais mundanas de seus trabalhos empíricos. Ao mesmo tempo, estes trabalhos serviram, por sua feita, para a especificação e a elaboração mais detalhada daqueles pressupostos. Assim, retomando uma distinção panofskiana que lhe era diletta, poderíamos afirmar que sua antropologia filosófica, em compasso com sua visão epistemológica acerca dos propósitos de quaisquer formulações teóricas em sociologia, não constitui apenas um *opus operatum* - um conjunto de teses substantivas acerca da natureza da conduta humana em sociedade -, mas também um *modus operandi* - um repertório de recursos estenográficos de pesquisa cujo propósito é o de orientar o sociólogo nas várias escolhas e procedimentos metódicos que determinam o desenho e a trajetória de suas investigações. Bourdieu, portanto, não questionou a possibilidade e a legitimidade de uma caracterização da existência humana *in abstracto*, mas defendeu que esta teria mais a ganhar se brotasse da interrogação empírica incessante de suas manifestações sócio-históricas particulares, retornando continuamente a essa interrogação.

O acerto de contas de Bourdieu com o discurso filosófico vai mais fundo. Aplicando ao estudo do(s) ser(es) humano(s) a tese de que a busca de conhecimento substantivo do real tem de ser precedida ou acompanhada da *crítica* no sentido de Kant, isto é, de uma reflexão acerca dos pressupostos e dos limites do sujeito cognoscente, o autor francês defende que a forma mais radical e eficaz desse procedimento não é a introspecção filosófica, mas a "objetivação [sociológica] do sujeito objetivante" (Bourdieu, 1990a, p. 114), seja tal sujeito sociólogo ou filósofo. Não foi outro o motivo para que a apresentação ou a "explicitação" (Pinto, 2000, p. 125) de sua antropologia filosófica sociologicamente

fundada fosse precedida, em *Meditações pascalianas*, de uma crítica sociológica das ilusões escolásticas da filosofia, isto é, das distorções de visão e intelecção derivadas da influência incontrolada de pressupostos cognitivos infraconscientes que os filósofos devem às particularíssimas condições sociais e institucionais de produção e veiculação de seu discurso. Para ficar apenas no exemplo mais frequente dessas distorções cognitivas socialmente fundadas, podemos mencionar como a *skholè*, situação existencial socialmente excepcional de liberação em relação a urgências práticas que permite uma relação contemplativa com o mundo, tende a levar diversos filósofos (mas também cientistas sociais) a avançar um retrato irrealmente *intelectualista* dos motores subjetivos da conduta humana, ao projetar sobre o sujeito atuante (*sujet agissant*) uma postura diante do real própria do sujeito cognoscente (*sujet connaissant*), dando origem assim a um fictício "monstro com a cabeça do pensador pensando sua prática de modo lógico e racional montado no corpo de um homem de ação engajado na ação" (Bourdieu e Wacquant, 1992, p. 123).

Podemos encerrar essas considerações preliminares, nesse sentido, afirmando que sua defesa da ancoragem na pesquisa social empírica, assim como sua objetivação sociológica das pressuposições impensadas que governam as visões filosóficas da agência humana e da vida social, demonstram que a tônica do debate de Bourdieu com a filosofia não é tanto uma rejeição dos *objetivos* que esta se coloca, mas a tese de que a sociologia está de posse de instrumentos intelectuais mais adequados à persecução desses mesmos objetivos, dentre eles o da produção de uma "ideia de homem" de alcance universal.

Uma economia geral das práticas

"[...] pois não é lucro apenas o que se pode haver em moeda, senão também o que traz consideração e louvor, que é outra e melhor espécie de moeda".

ASSIS, 2007b, pp. 122-123

No coração do quadro teórico-metodológico de análise da vida social formulado por Bourdieu, encontra-se uma visão da história das sociedades humanas como resultante da ininterrupta relação de interdeterminação causal entre agência e estrutura, a qual torna impossível, do ponto de vista

explanatório, "reduzir as estruturas às ações e interações" ou, ao contrário, "deduzir as ações e interações da estrutura" (Bourdieu, 1990a, pp. 155-156). A originalidade socioteórica de Bourdieu não está, contudo, nessa tese sobre a relação de condicionalidade recíproca entre condutas individuais subjetivamente propelas, de um lado, e propriedades estruturais, institucionais e culturais das formações societárias nas quais os atores estão imersos, de outro. Tal originalidade assenta no fato mais específico de que ele pensa tal relação como uma dialética entre *habitus* (o social como subjetividade, encarnado em indivíduos) e campo (o social como objetividade, estrutura de relações no interior das quais os atores se constituem e atuam).

A noção de *habitus* refere-se ao conjunto das propensões práticas de conduta subjetivamente internalizadas pelos agentes (a partir de suas experiências socialmente situadas) e recursivamente mobilizadas por eles na produção das práticas pelas quais o mundo social se reproduz ou se transforma. O conceito de campo, por sua vez, constitui a peça analítica fundamental por meio da qual Bourdieu procura operacionalizar metodologicamente a transposição de um modo de pensamento *relacional* para as ciências humanas. Isto implica uma tentativa de superar a imprecisão e a vacuidade da noção de "sociedade" pelo desenvolvimento, na linguagem leibniziana que ele gosta de empregar vez por outra, de uma *analysis situs* (cf. Bourdieu, 2001c, p. 160), isto é, de uma abordagem *topológica* de formações sociais. Essa abordagem encontra-se firmada na caracterização dessas últimas como espaços objetivamente estruturados de relações entre agentes diferencialmente posicionados segundo uma distribuição desigual de recursos materiais e simbólicos, isto é, *decapitals* múltiplos que operam como meios socialmente eficientes, e por isso mesmo disputados, de exercício legítimo do poder.

A suposição antropológico-filosófica agonística que perpassa toda a sociologia de Bourdieu é a de que atuar no mundo social significa necessariamente engajar-se em *arenas de competição* por certos tipos específicos de lucros materiais e/ou simbólicos. Para tanto, faz-se uso estratégico de certos meios ou "capitais" socialmente legitimados de disputa, capitais cujas formas são particularmente variadas na sociedade moderna em função da diversidade de jogos competitivos nascidos no bojo de seu acentuado processo de diferenciação social e institucional. É esse pressuposto metacientífico que leva Bourdieu a caracterizar seu programa de pesquisas como uma *economia geral das práticas*, a qual seria assim capaz de ultrapassar um economicismo restritivo que só reconhece como interesses econômicos genuínos aqueles que orientam as ações dirigidas para a lucratividade monetária. Tal procedimento de superação estaria fundado, ao contrário, na atenção ao caráter social e historicamente plural dos lucros e interesses *simbólicos* perseguidos pelos agentes em configurações coletivas

diversas. Tais configurações poderiam ser consideradas, portanto, palcos históricos de ações e relações que obedecem a uma lógica econômica no sentido mais abrangente da expressão, isto é, a um conflito pela maximização de ganhos historicamente específicos (cf. Bourdieu, 1977, pp. 177-178).

Portanto, o campo estruturado em torno da busca sistemática do lucro monetário no capitalismo moderno é apenas uma dentre muitas "economias" existentes, as quais envolvem uma pletera de "economias não econômicas" cujo funcionamento possui relativa autonomia diante de determinismos exteriores (econômicas, no sentido monetário estrito, ou políticas, por exemplo) e nas quais se desenrolam a produção, a circulação e o consumo de bens *simbólicos* os mais variados. Seu "economicismo generalizado" não implica, nesse sentido, a subordinação causal da cultura à economia (no sentido estrito), mas a extensão do raciocínio econômico (no sentido lato) à análise de esferas de geração, circulação e consumo de bens culturais. Isso para evidenciar que até mesmo os cenários "encantados" que são palco de condutas correntemente caracterizadas como desinteressadas, tais como os mundos religioso, científico ou artístico, também são estruturados em torno de interesses específicos em formas não monetárias e dissimuladas de lucro, em particular aquelas associadas à acumulação de *capital simbólico* no interior de um campo determinado, capital que assume a forma de prestígio ou reputação coletiva ("glória, honra, crédito, reputação, notoriedade" [Bourdieu, 2001c, p. 202]) capaz de autorizar o exercício legítimo da autoridade simbólica (sacerdotal, científica, artística etc.) naquela esfera⁵.

A afirmação de que as ações internas aos múltiplos campos das formações sociais contemporâneas podem ser proficuamente conceituadas como *estratégias*, orientadas no sentido da acumulação de formas específicas de "lucros", não deve ser compreendida, segundo Bourdieu, como implicando a ideia de que a maior parte dos movimentos dos agentes nesses universos é gerada pela prossecução *conscientemente* calculada de tais ganhos. O uso do conceito de estratégia obedece, sim, ao diagnóstico de que as incontáveis escolhas infinitesimais pelas quais os atores desenham a sua trajetória no interior de um dado campo - escolhas guiadas por um senso prático adquirido pela experiência naquele "jogo" particular e paliativamente sustentadas pela decisão consciente ou pela obediência a regras apenas nos momentos excepcionais em que se torna necessário corrigir ou

⁵ Mais adiante, apresentarei a sociologia das lutas simbólicas de Bourdieu como uma forma de ciência social que funde concepções kantiano-durkheimianas e marxistas do procedimento da "crítica". Uma vez que a reconstrução privilegiará a leitura de Bourdieu como uma espécie de marxista durkheimiano (cf. DiMaggio, 1979), é importante atinar, desde o início, para o fato de que a principal inspiração do economicismo generalizado de Bourdieu provém de uma leitura criativa da sociologia da religião de Weber (cf. Bourdieu, 2000, cap. 6). Essa leitura se baseia na noção de bens e interesses ideais a fim de estender a interpretação econômica da conduta humana para domínios tradicionalmente pensados como impermeáveis a interesses competitivos e trocas estratégicas (cf. Brubaker, 1985; Miceli, 2001; Bourdieu, 2001b).

compensar as falhas do *habitus* - formam um percurso global inteligível que obedece a regularidades observáveis. É isso o que fundamenta a caracterização dos cursos de conduta urdidos pelos agentes como estratégias objetivamente orientadas no sentido da maximização de uma ou mais modalidades específicas de capital, mesmo que tais estratégias não tenham sido premeditadas como tais.

Bourdieu sustenta a importância do recurso a noções do léxico econômico, tais como interesse, estratégia e capital, como uma forma de impedir que a sociologia dos campos culturais se resuma a uma explicitação ou celebração da experiência crente do sagrado (religioso, estético, científico etc.) como um território sociocultural intocado pelo interesse instrumental, caminhando para a objetivação das condições sócio-históricas de produção dessa experiência. Ao mesmo tempo, no entanto, a crescente utilização de conceitos como *illusio*, investimento (em um sentido inseparavelmente psicanalítico e econômico) e libido (cf. Bourdieu, 1996, p. 139) para transmitir a ideia de interesse que ele pretende veicular torna manifesta sua intenção de sublinhar que o conceito se referia, desde o início, a um *compromisso existencial* intenso dos agentes com os bens disputados em um determinado jogo. A noção de interesse/*illusio* é mobilizada por Bourdieu na resposta à questão radical: por que a ação (investimento em um campo) e não antes a indiferença? A *illusio* constitui, dessa forma, "o modo de satisfazer o princípio da razão suficiente que demanda não haver nenhuma ação sem uma *raison d'être*" (Bourdieu, 1990b, p. 290). Como dimensão "libidinal" de um *habitus*, os interesses específicos de um agente são engendrados pelos estímulos sensibilizadores duradouros próprios de uma constelação de condições sociais de existência, em um processo prolongado de "educação sentimental" (para tomar de empréstimo a expressão de Flaubert). A implicação disso é que diferentes cenários de socialização fazem florescer interesses distintos e "encaminham" os agentes para campos diferenciados, cada um com um tipo de *illusio* irreduzível ao outro, o que faz com que os investimentos típicos de um campo pareçam sem sentido ou absurdos para aqueles situados em um universo distinto e socialmente predispostos a reconhecer como dignos de persecução outros objetivos e valores.

Na medida em que todo campo constitui uma arena de competição, entre agentes assimetricamente posicionados, pela maximização da forma singular de capital que configura a sua especificidade, a operação eficiente de qualquer modalidade de capital como "arma" de luta depende de seu reconhecimento coletivo sob a forma de capital simbólico, manifesto em *propriedades distintivas* que exprimem a "possessão monopolística (exclusividade)" de uma forma determinada de capital por meio da "exibição, intencional ou não, desse capital e da diferença ligada à sua posse" (Bourdieu, 1999c, p. 337). O capital simbólico é, portanto, "a forma suprema do capital e de validação de todas as espécies de capital" (Pinto, 2000, p. 159).

O poder simbólico

A ênfase nas lógicas relativamente autônomas de funcionamento dos campos que compõem as sociedades contemporâneas constitui um passo crucial por meio do qual Bourdieu intenta superar a antinomia entre duas abordagens rivais no tratamento de formas e sistemas simbólicos (tais como a linguagem, a arte, a religião, o mito e a ciência), quais sejam: a) as perspectivas que privilegiam a interpretação internalista ou "tautegórica" (Schelling) dos significados inscritos em tais sistemas simbólicos, tomados como dotados de autonomia e de inteligibilidade imanente; b) vertentes analíticas, cujas manifestações mais exemplares se apresentam no marxismo e no modo de investigação histórica que Nietzsche e Foucault qualificaram como "genealógica", que enfatizam os efeitos de determinismos externos sobre a produção e a veiculação das teias socio-simbólicas, demonstrando, por exemplo, suas funções ideológicas de justificação e legitimação dos privilégios de grupos e/ou classes dominantes. Ainda que internamente diferenciadas entre abordagens que se aproximam das formas simbólicas ressaltando ora suas qualidades de "estruturas estruturantes" (*modus operandi*), como na filosofia neokantiana de Cassirer, ora suas configurações como "estruturas estruturadas" (*opus operatum*), como no estruturalismo de Lévi-Strauss, as diferentes versões do primeiro modelo citado têm em comum o fato de caracterizarem as tessituras simbólicas fundamentalmente como instrumentos de *conhecimento* e/ou *comunicação*. O segundo tipo de abordagem, por outro lado, retrata as mesmas como ferramentas de legitimação e exercício de *dominação* de certos agentes e grupos sobre outros (cf. Miceli, 2001).

A almejada síntese dessas tradições na pena de Bourdieu está ancorada na reformulação de uma tese seminal avançada por Durkheim e Mauss, tese segundo a qual, nas sociedades ditas "primitivas", as estruturas categoriais mobilizadas na interpretação cosmológica do mundo natural reproduziam, no plano cognitivo, as divisões reais inscritas na própria estrutura social da coletividade: os princípios sociais de divisão do grupo eram transmutados em princípios cognitivos de visão do mundo. De todo modo, o que é mais original na apropriação bourdieusiana da tese dos dois sociólogos não é tanto sua transposição à pesquisa das sociedades "avançadas", mas o postulado de que os sistemas simbólicos são, de forma simultânea e indissolúvel, instrumentos de conhecimento, comunicação e dominação (cf. Bourdieu, 1984, p. 471; 1990a, p. 37).

Dessa forma, a noção de poder/capital simbólico apresenta-se como uma ferramenta conceitual designada para capturar empiricamente os processos através dos quais relações de *força* são atualizadas em (e através de) relações de *sentido*, de *cognição*, de *reconhecimento* e de *comunicação*. Os instrumentos de investigação dos camaleônicos mecanismos de operação do poder simbólico apresentam, sem dúvida, uma série de ressonâncias marxianas, mais especificamente da tradição marxista de teoria crítica da ideologia, pensando-se esse conceito polissêmico como referente ao espectro de formas simbólicas que contribuem para a manutenção e reprodução de relações de dominação entre classes sociais (ou outros tipos de grupos), através de mecanismos como a justificação velada dos interesses de estratos dominantes ou a naturalização de condições sócio-históricas de existência contingentes, espuriamente representadas, percebidas ou experienciadas como necessárias e inerradicáveis. Não obstante, apesar dessa detectável influência marxiana, vimos que tal projeto de investigação da sociogênese do poder simbólico deve ser perseguido, segundo Bourdieu, tendo-se em conta a autonomia relativa dos diversos campos de produção, circulação e consumo simbólicos da vida social em relação às injunções da infraestrutura material de produção e distribuição de bens e serviços econômicos, de modo a escapar ao efeito de "curto-circuito" que contamina as análises marxistas dos sistemas simbólicos (cf. Bourdieu, 2001a, p. 13).

A configuração estrutural de qualquer campo em um momento particular, já que todo campo constitui uma realidade em movimento perpétuo, é resultado do estado das relações de força entre os agentes em luta no seu interior. O antagonismo estrutural e prático entre os agentes ou instituições de um campo supõe e ao mesmo tempo dissimula, no entanto, uma concordância subjacente dos atores envolvidos quanto aos princípios fundamentais de seu funcionamento, isto é, quanto ao objeto material e/ou simbólico de disputa, quanto ao reconhecimento do valor de tal objeto (fundamento da *illusio*, ou seja, do interesse existencial dos agentes em investir seus recursos e energias no conflito) e quanto às regras de persecução do mesmo, todos estes princípios deixados em estado de *doxa*, como pressupostos tacitamente aceitos e inquestionados para todos já imersos nas lutas do campo (cf. Bourdieu, 1983, p. 91).

Essa tese é crucial para a compreensão da intersecção entre modos de conhecimento e modos de dominação no curso da vida social, isto é, das operações da *violência simbólica*, definida como a "forma de violência que se exerce sobre um agente social com a sua colaboração" (Bourdieu e Wacquant, 1992, p. 136). Essa "colaboração" se explica pelo fato de que as estruturas subjetivas de orientação prática, percepção e classificação internalizadas nos *habitus* dos agentes dominantes e dominados, tendo sido engendradas por estruturas objetivas de relações de poder e, nesse sentido,

mantendo com elas uma relação de "cumplicidade ontológica", permitem que o ambiente social, com sua distribuição desigual de recursos, seja *naturalizado* e *essencializado*. Assim, o exercício da dominação não é reconhecido como uma arbitrariedade, mas, ao contrário, legitimado e tomado como a ordem natural e evidente das coisas tanto aos olhos dos dominantes como dos dominados, o que explica por que o autor define essa espécie de violência como "suave", "inerte", "doce" e "invisível" (Bourdieu, 2001c, p. 211).

O conceito de violência simbólica está, portanto, no fulcro do movimento pelo qual Bourdieu ataca a velha questão durkheimiana sobre as condições de produção e manutenção da integração social, ainda que essa problemática seja agora reformulada, em termos agonísticos, como uma investigação dos mecanismos por intermédio dos quais arranjos socialmente atravessados por relações de hierarquia e dominação são reproduzidos com a cumplicidade tácita da maior parte de seus membros. Trazendo à mente a afirmação de Aristóteles segundo a qual a filosofia começa com o espanto, o próprio Bourdieu veio a reconhecer que a centralidade da problemática da legitimação e da reprodução de relações de poder na sua sociologia deriva precisamente de um assombro duradouro diante desse fenômeno (cf. Bourdieu, 1999a, p. 7).

A sociologia genética do poder simbólico como teoria crítica

As intenções e as implicações morais do projeto sociocientífico de análise genética do poder simbólico são óbvias e abertamente reconhecidas por Bourdieu, o que permite classificar sua sociologia, como fizeram alguns (cf. Calhoun [1993, p. 63]), como uma variante da "teoria crítica", concebida em um sentido abrangente da expressão, para além de sua redução estrita aos marcos epistêmicos e ético-filosóficos associados aos membros da Escola de Frankfurt. A noção de crítica suposta na versão bourdieusiana de "teoria crítica" parece unir uma versão sociologicamente reformulada da sua acepção kantiana a um sentido mais afeito ao marxismo (embora também reformulado de modo significativo, como vimos). O "momento kantiano" da crítica envolve uma análise dos pressupostos e limites que emolduram a cognição e o pensamento humanos, sendo tais pressupostos e limites historicizados e sociologizados por Bourdieu, isto é, não mais pensados como propriedades inerentes à sensibilidade e ao entendimento de um sujeito transcendental, mas como resultantes da inserção socializadora do ator em formações sócio-históricas específicas.

Além de demonstrar, no rastro do "kantianismo sociológico" (Lévi-Strauss) do Durkheim de *As formas elementares da vida religiosa* (cf. Durkheim, 1989), o caráter socialmente constituído das capacidades operativas que formam a sensibilidade e o entendimento dos agentes, o procedimento da crítica em Bourdieu ainda une o sentido kantiano de escavação sistemática de pressupostos do pensamento e da ação a uma espécie de sentido neomarxista, associado ao desvendamento de modalidades ideologicamente mascaradas de dominação. O casamento entre esses dois tipos de crítica (trabalhado empiricamente em detalhe, apenas para citar sua obra magna, na "crítica social do julgamento do gosto" que constitui o núcleo de sua "etnografia da França" [Bourdieu, 1984, p. xii]) deriva de sua tese de que as categorias de percepção e orientação da conduta que garantem a inteligibilidade do mundo social para os agentes são as mesmas que os levam a naturalizar e essencializar as assimetrias duráveis de poder que perpassam esse mesmo mundo.

Como sabemos, o *modus operandi* de elaboração teórica de Bourdieu caracteriza-se por um ecletismo disciplinado, inspirado com desembaraço em uma multiplicidade de autores e escolas de pensamento provenientes das ciências humanas e da filosofia. Devido a seu impressionante talento para a grande arte da síntese, seria perfeitamente justificável oferecer uma apresentação de seu ferramental socioteórico enfatizando outras influências. Poder-se-ia, em particular, apontar para o espectro de Weber no diagnóstico da sociedade moderna como uma configuração internamente plural de esferas com relativa autonomia ("ordens de vida", no léxico weberiano), na preocupação com as condições sociais e subjetivas por meio das quais relações de dominação podem ser vivenciadas e reproduzidas como legítimas, ou ainda no conceito de capital simbólico, que pretende sublinhar que o carisma, longe de ser uma forma específica de poder, consiste em uma dimensão constitutiva de *quaisquer* formas socialmente legítimas de dominação:

“O capital simbólico não seria senão outro modo de referir-se ao que Max Weber chamou de carisma, se Weber [...] não houvesse caído na armadilha das tipologias realistas. Isto o levou a ver o carisma como uma forma particular de poder, em vez de uma dimensão de todo poder, isto é, outro nome para legitimidade, um produto do reconhecimento, do desconhecimento, a crença "por meio da qual pessoas exercendo autoridade são imbuídas de prestígio" (Bourdieu, 1990b, p. 141)⁶.

⁶ Ainda que seus textos histórico-sociológicos substantivos nem sempre se conformem aos mandamentos de seus próprios escritos metodológicos, o Weber do capítulo 3 de *Economia e sociedade* discordaria da crítica de Bourdieu, sublinhando que sua epistemologia é demasiado neokantiana para cair na armadilha da hipóstase conceitual e reconhecendo que, sendo

De modo similar, a empreitada do sociólogo francês também pode ser interpretada como uma aplicação persistente da diretriz metateórica de Bachelard segundo a qual "só existe ciência do oculto" (Bourdieu e Wacquant, 1992, p. 194) - um eco, é claro, do famoso enunciado de Marx segundo o qual toda ciência seria supérflua se essência e aparência coincidissem. Ao conceber estruturas sociais como mecanismos historicamente reproduzidos de distribuição assimétrica de poder entre agentes individuais ou coletivos (instituições), Bourdieu se empenhou em identificá-lo nos espaços, nas crenças e nas práticas onde o seu exercício era dissimulado ou "eufemizado" aos olhos de dominantes e dominados, isto é, tacitamente *reconhecido como legítimo* e, o que vem a dar no mesmo na sua perspectiva, *desconhecido como arbitrário* - daí as expressões *méconnaissance* e *méconnu*⁷.

Por fim, as pretensões e as implicações ético-políticas da sociologia de Bourdieu também autorizam a sua caracterização como um herdeiro crítico da tradição francesa de sociólogos racionalistas engajados como Comte e Durkheim, os quais sempre conceberam o avanço de uma perspectiva genuinamente científica sobre o mundo societário como o modo mais adequado de oferecer ferramentas adequadas e realistas de intervenção sociopolítica sobre o mesmo (cf. Swartz, 1997, p. 254). Sem deixar de subscrever a distinção entre enunciados de fato e afirmações axiológicas (cf. Bourdieu e Loyola, 2002, p. 14), Bourdieu defende que as contribuições científico-sociais a projetos emancipatórios não implicam um abandono do ideal epistêmico regulador de objetividade científica. Isto porque uma intervenção valorativamente orientada sobre o curso da vida social será tanto mais eficiente e responsável quanto mais *objetivo* for o conhecimento das realidades sobre as quais ela atua. Nesse sentido, ao mobilizar a sociologia como uma arte marcial ou "esporte de combate", Bourdieu não faz da práxis o critério da verdade, como o Marx das suas queridas *Teses sobre Feuerbach*, mas, ao contrário, faz da verdade o critério da práxis.

a distinção entre as formas burocrática, tradicional e carismática de dominação ideal-típica, qualquer modalidade empírica de dominação legítima poderia ser tida como dotada, de fato, de uma dimensão carismática.

⁷ A tese de que todo poder é em última instância ilegítimo teria, para certos críticos de Bourdieu (cf. Alexander, 1995, p. 211), consequências niilistas (ou criptoniilistas) do ponto de vista ético-político. Embora essa crítica aponte para um problema significativo quanto às pretensões normativas da sociologia de Bourdieu, uma leitura mais benevolente de sua obra poderia destacar que suas referências à ciência como "o menos ilegítimo dos poderes simbólicos" (Bourdieu, 1990c, p. 190) pressupõem ao menos a ideia de que, do ponto de vista moral, seria possível distinguir entre modalidades mais e menos ilegítimas de poder e dirigir a ação política racional para a implementação e manutenção destas últimas. Acredito que essa interpretação é reforçada à luz das suas intervenções públicas tardias em favor de causas como a manutenção da autonomia dos campos artístico e científico diante de pressões mercadológicas ou a defesa das instituições de proteção social do *Welfare State* contra a ameaça de dismantelo neoliberal (ver Bourdieu, 2002). O que é certo é que Bourdieu nunca aduziu a suas formulações teóricas e diagnósticos históricos qualquer espécie de quadro normativo de referência ou projeto alternativo de sociedade que pudesse funcionar como fonte de critérios de justificação de juízos morais sobre a realidade social e a conduta individual.

A prática como modalidade essencial da existência humana

Afirmamos que o pensamento de Bourdieu contém uma antropologia filosófica na medida em que é possível extrair de suas pesquisas sociológicas um retrato mais geral dos predicados fundamentais da condição humana, retrato que tem como pedra de toque a tese da "dependência universal em relação ao juízo dos outros" (Bourdieu, 2000, p. 100) e que é apresentado de modo mais desenvolvido nas suas quase testamentais *Meditações pascalianas* (cf. Bourdieu, 2001c). Uma antropologia filosófica constitui um conjunto de teses explícitas e/ou tácitas formuladas em resposta às questões "O que é o ser humano?" e "Qual é o lugar do ser humano do mundo?". Como bem lembra Vandenberghe (2009, p. 298), as respostas a tais perguntas sempre envolveram, de algum modo, o confronto com nosso singular *status* existencial de *homo duplex*, ou seja, a necessidade de pensar em conjunto nossas propriedades biológicas fundamentais, de um lado, e nossas atividades distintamente culturais e espirituais, de outro. Seja qual for o avatar específico assumido por este problema - o *anthropos* como "cidadão de dois mundos" (sensível e inteligível) na perspectiva platônica, o homem suspenso entre o finito e o infinito na antropologia filosófica cristã ou, ainda, as várias concepções da relação mente/corpo que grassaram na filosofia moderna desde Descartes -, a análise da ambiguidade existencial de um ser com um pé na matéria/natureza e outro no espírito/cultura perpassa mais de vinte séculos de reflexão antropológico-filosófica. Somos "metade anjo, metade besta", como Pascal e tantos outros dessa espécie híbrida reconheceram.

Não encontramos em Bourdieu, no entanto, longas digressões acerca da constituição biológica do ser humano, embora diversas passagens de sua obra (por exemplo, Bourdieu, 1988, p. 56; 2001c, pp. 191-192) indiquem que suas perspectivas acerca de nossas modalidades de ação (o modo como intervimos causalmente sobre o mundo) e de experiência (o modo como somos afetados por ele) estavam assentadas sobre pressupostos, no mais das vezes não explicitados, sobre nossas propriedades fisiológicas e neurológicas - de teses quanto à plasticidade cognitiva diferencial exibida ao longo das etapas da vida ou da relativa inércia de nossa memória corporal até o reconhecimento, em si mesmo trivial, mas prenhe de implicações, de que somos e sentimos que somos finitos (para modificar o *dictum* clássico de Spinoza)⁸. De qualquer forma, embora ele mesmo recorresse a distinções

⁸ Poderíamos também reformular o lembrete keynesiano de que a humanidade *in toto* é um "ser-para-a-morte" (Heidegger) e dizer que, no curto prazo (curtíssimo, quase insignificante, em termos de tempo geológico), estaremos todos mortos.

analíticas que lembravam as caracterizações supracitadas de nossa "duplicidade", a veia principal da antropologia filosófica de Bourdieu, como convém à sua longa carreira de exterminador de dualismos, é um brado radical contra interpretações da condição humana de acordo com polarizações como material/ideal, mente/corpo e sujeito/mundo.

Ao longo de toda a sua trajetória, Bourdieu dirigiu boa parte de sua artilharia pesada contra uma variedade de retratos da subjetividade humana que a concebem como essencialmente "desengajada" (diria Charles Taylor) e mantenedora de uma relação intelectualista e contemplativa com o mundo. Na pena do mestre francês, a subjetividade "pura" dá lugar a um agente humano tomado em sua radical "facticidade" (Merleau-Ponty, 1999, p. 2), uma subjetividade inescapavelmente exposta às injunções e aos condicionamentos do universo social e envolvida cognitiva, prática e emocionalmente nos processos pelos quais seus ambientes se reproduzem ou transformam: "a relação com o mundo é uma relação de presença no mundo, de estar no mundo, no sentido de pertencer ao mundo, de ser possuído por ele, na qual nem o agente nem o mundo são percebidos como tais" (Bourdieu, 2001c, p. 172).

A rejeição de retratos intelectualistas e contemplativistas da relação agente/mundo também carrega no seu bojo uma crítica a concepções dualistas da relação entre mente e corpo, concepções que pensam este último apenas como um *objeto* das representações do agente. Em contraposição a essa perspectiva, Bourdieu, como Merleau-Ponty antes dele, parte do pressuposto de que o corpo do agente (ou, melhor ainda, o agente como agente-corpo) é o próprio *locus* operativo das intencionalidades e das competências práticas com base nas quais os atores se situam e intervêm no universo societário: "o que é aprendido 'pelo corpo' não é algo que se possui [...] mas algo que se é" (Bourdieu, 1990b, p. 73). Ainda que a intensidade retórica de sua crítica ao esquecimento do corpo em certas tradições dominantes da filosofia e na teoria social leve-o, por vezes, a esboçar teses quase "fiscalistas" sobre a natureza da conduta humana (cf. *Idem*, pp. 66-79), a frequência de suas referências simultâneas às "estruturas mentais" infusas no *habitus* me parece um indício claro de que o elemento fundamental de sua caracterização do ator não é um reducionismo sistemático da agência a movimentos e operações do corpo, mas a ideia de que mente e corpo devem ser pensados ao longo de um único *continuum*, qual seja, o fluxo da atividade prática. Com efeito, a noção de "prática", situada no coração mesmo de todo o seu esquema teórico-sociológico, é por ele tida como o modo mais característico da existência humana e, por isso mesmo, como a instância ontológica na qual estão relacionadas e unificadas as diversas instâncias fenomênicas tradicionalmente referidas pelas clássicas dicotomias da teoria social

e da antropologia filosófica, como indivíduo/sociedade, ação/estrutura, material/ideal, além, é claro, de mente/corpo e sujeito/objeto (cf. Parker, 2000, p. 42).

A economia dos bens simbólicos como luta pelo sentido da existência

Em outros contextos, podemos encontrar análises mais detalhadas da concepção de prática presente no arcabouço teórico-metodológico de Bourdieu. Neste artigo, pretendo cingir-me ao tema que está no núcleo de suas *méditations* antropológico-filosóficas, qual seja, a "questão da justificação" (Bourdieu, 2001c, p. 289). Max Weber, também em meditações semitestamentais (cf. Weber, 1982, p. 169) - erigidas sob a égide não de Pascal, mas do também cristão Tolstoi -, já havia reconhecido que estudar os sentidos que os seres humanos dão às suas ações implica também investigar como estes respondem a questões últimas e emprestam um significado ou justificação existencial à sua vida, ao seu prazer, ao seu sofrimento e à sua mortalidade. As cogitações sociológico-filosóficas de Bourdieu também deixam transparecer algo da sensibilidade agnóstica (e agonística) de Weber, o qual fez uma defesa vigorosa da ideia de que o inquérito científico-social, sendo um produto relativamente recente de uma época "desencantada" e apesar de poder percorrer os mais diversos contextos sócio-históricos em busca das formas pelas quais as pessoas ali deram sentido às suas vidas, não pode ele mesmo fornecer uma justificação última para o nosso sofrimento e para o nosso destino final. Deus poderia ser uma demanda sem oferta, e confrontar o sentido da morte poderia significar confrontar a morte do sentido.

O eco do existencialismo *avant la lettre* de Weber (cf. Aron, 2000, p. 448) indica com efeito que, entre as condições históricas mais universais do ser humano, encontra-se o seu ininterrupto esforço para experienciar sua vida como algo dotado de sentido, inclusive (e por vezes sobretudo) naquilo que ela traz de crueldade, brutalidade, sofrimento e horror. Bourdieu subscreve essa perspectiva, mas, fiel à sua concepção anti-intelectualista das disposições subjetivas que propõem nossa conduta e condicionam nossa experiência do mundo, ele ressalta que tanto o ansioso anseio como a busca persistente de um significado para a existência não devem ser concebidos como processos essencialmente intelectuais, discursivamente mediados ou mesmo explicitamente colocados como tais pelos agentes. A exploração sistemática e detalhada de questões existenciais últimas constitui apanágio apenas da minoria de seres humanos de posse do privilégio da *skholé* (cf. Bourdieu,

2001c, p. 9), a qual lhes permite manter distâncias das urgências da prática ordinária. Para os demais, a procura de sentido é levada a cabo através de um engajamento prático, vivido na carne, com os outros no universo social⁹.

A antropologia filosófica de Bourdieu ancora-se na ideia do ser humano como animal sedento de sentido, mas, pelo menos após a alardeada "morte de Deus", encontra como fonte máxima de justificação da vida o *reconhecimento* social:

“Ninguém pode proclamar verdadeiramente, nem diante dos outros, e muito menos diante de si mesmo, que ‘dispensa qualquer justificação’. Ora, se Deus está morto, a quem pedir tal justificação? Resta apenas o julgamento dos outros, princípio decisivo de incerteza e insegurança, mas também, e sem que haja contradição, de certeza, segurança, consagração” (Bourdieu, 2001c, p. 290).

Foi com base nesse fenômeno que o autor francês procurou ultrapassar mais uma dicotomia ao final de sua vida: nada menos do que o confronto entre céu e inferno como caracterizações metafóricas antagônicas da existência humana em sociedade cujas formulações paradigmáticas são (respectivamente) o postulado durkheimiano de que "a sociedade é Deus" (Bourdieu, 2001c, p. 300) e o clássico dito sartriano de que "o inferno são os outros" (Sartre, 1977, p. 98)¹⁰. A explicitação dos postulados antropológico-filosóficos subjacentes às suas concepções teóricas e estudos histórico-sociológicos - a apresentação da "ideia de 'homem' que, inevitavelmente, havia mobilizado em minhas escolhas científicas" (Bourdieu, 2001c, p. 18) - constitui o *gran finale* da teoria da prática de Bourdieu¹¹. Mais do que reconstruir a noção de Deus como uma criação humana, demasiado humana, como é de costume, o sociólogo francês propõe uma espécie de mundanização sociológica do céu e do inferno, metáforas da felicidade derivada da consagração coletiva, de um lado, e das mazelas e sofrimentos infusos nas situações de estigmatização ou invisibilidade social, de outro. No que diz respeito a essas últimas, sua arguta discussão de como os desempregados não são apenas materialmente

⁹ Ainda que numa veia mais coletivista, Cornelius Castoriadis (1982, pp. 177-178) expressou esplendidamente um ponto de vista similar.

¹⁰ Tese transmitida pela boca de Garcin, o personagem masculino da peça *Entre quatro paredes*. As expressões "Céu" e "Inferno" podem ser lidas também como metáforas metafísicas altissonantes para designar a oposição mais prosaica entre perspectivas teórico-sociológicas que privilegiam o consenso ou o conflito em seus retratos da existência social.

¹¹ No sentido do encadeamento argumentativo desta, não no que se refere à cronologia da carreira do autor, cujas obras finais foram reservadas à sua própria socioanálise.

privados de um salário, mas também simbolicamente "mutilados" pela "perda das razões de ser associadas ao trabalho" (Bourdieu, 2001c, p. 248), assim como o volumoso livro que ele publicou, com um punhado de colaboradores, acerca de múltiplas instâncias semi-invisíveis do "sofrimento social" (cf. Bourdieu, 2003), demonstram que a "filosofia da miséria" de Bourdieu é tudo menos vulgarmente materialista, sendo na verdade particularmente sensível aos sofrimentos psíquicos oriundos de *privações socio-simbólicas de valor e de sentido*¹².

É também evitando qualquer materialismo vulgar, e caminhando, como vimos, no sentido de uma espécie de "utilitarismo existencial" (fundado sobre uma concepção antropológicamente ampliada do interesse utilitário como *illusio*) que Bourdieu pretende explicar as fontes motivacionais dos investimentos práticos dos agentes nos jogos sociais. Observamos que é na relação entre o jogo estabelecido em um campo e o *habitus* como "sentido do jogo" (*sens du jeu*) que são engendrados objetivos e valores que, apesar de não existirem fora dessa relação, se impõem no interior dela com uma necessidade e evidência inquestionadas, configurando assim uma forma original de fetichismo que está no princípio motivacional de toda ação: "só existe sagrado para o sentido do sagrado, que no entanto reencontra o sagrado como plena transparência", sendo que "o mesmo é verdadeiro para toda experiência de valor" (Bourdieu, 1988, p. 3). Dessa forma, a *illusio* só pode ser percebida como *ilusão* para o observador que apreende o jogo de fora, isto é, que não investe nada nos seus objetivos. Bourdieu assinala, entretanto, que tal ponto de vista tende a negligenciar o fato de que tais investimentos são, como disse Durkheim a respeito da religião, "ilusões bem fundadas". Acumular um dado volume de capital simbólico significa abandonar o anonimato e passar a ser reconhecido pelos outros e por si próprio como um agente investido de uma função ou missão social, aporte central da identidade dos atores e, dessa forma, de obtenção de um sentido coletivamente reconhecido para sua existência.

Bourdieu chega a sugerir que o desejo de reconhecimento pelo outro não é apenas produto da socialização, mas uma condição emocional de possibilidade da sua eficácia. Embora a busca do capital simbólico no interior de determinados campos profissionais deva estar fundada em uma disposição

¹² O tema também é brilhantemente analisado por Norbert Elias (2000). A concepção bourdieusiana da luta por capital simbólico como uma dimensão constitutiva da existência social humana parece distante da teoria hegeliano-meadiana do reconhecimento de Honneth, apesar de a visão de mundo conflitual de Bourdieu certamente dever algo à influência hegeliana difusa que ele recebeu como estudante de filosofia na *École Normale Supérieure* e, mais especificamente, como leitor precoce de Sartre, cuja visão agônica do "para-outro" foi diretamente inspirada na dialética do senhor e do escravo de Hegel. Seja como for, Bourdieu certamente concordaria com a tese honnethiana de que o senso interno de dignidade pessoal é dependente da experiência de reconhecimento intersubjetivo, dado que "a integridade dos sujeitos humanos [...], vulneráveis como são à injúria pelo insulto e pelo desrespeito, depende de sua aprovação e respeito por outros" (Honneth, 1992, p. 188; ver também Honneth, 2003).

básica para o investimento libidinal em jogos sociais, disposição anteriormente cultivada na esfera familiar, esse próprio trabalho de cultivo encontra apoio motivacional na necessidade da criança em ser reconhecida:

“[...] a fim de [...] inculcar [...] a disposição durável para investir no jogo social como um dos pré-requisitos de qualquer aprendizagem, pode-se supor que o trabalho pedagógico em sua forma elementar se apoia num dos motores que estarão na raiz de todos os investimentos ulteriores: a busca do reconhecimento” (Bourdieu, 2001c, p. 201; grifo do autor).

Uma vez que a criança só pode se conceber como sujeito ao aprender como os outros a percebem como "objeto", a infância é o primeiro cenário da experiência humana de se estar "condenado a ser definido em sua verdade pela percepção dos outros" (*Idem*, p. 202). Seguindo o procedimento bourdieusiano comum de extrair sentenças filosóficas de seu contexto originário de modo a transformá-las em enunciados sociológicos (ou antropológico-filosóficos), deve-se concluir que o ser humano é um ser para o qual "ser é ser percebido" (Berkeley). Como já foi dito, a busca de sentido não deve ser compreendida como uma tentativa escolástica de justificação intelectual da "existência humana em sua universalidade", mas como um esforço prático e uma experiência vivida de busca, nas aventuras e desventuras da vida cotidiana, de "justificação para uma existência particular, singular" (Bourdieu, 2001c, p. 290). Os certificados de identidade social, que operam como certificados de "necessidade" ontológica, arrancando os agentes do encontro solitário com a própria contingência, tornam-se manifestos em todo o espectro de interações ordinárias nas quais eles se sentem socialmente solicitados com ocupações, projetos, obrigações e compromissos. Estes reforçam a sensação "de contar para os outros, de ser importante para eles [...] e encontrar nessa espécie de plebiscito permanente que vêm a ser os testemunhos incessantes de interesse - pedidos, expectativas, convites - uma espécie de justificativa continuada para existir" (*Idem*, p. 294).

A tese da necessidade de se experimentar subjetivamente a própria existência como algo dotado de sentido, amarrada à ideia de que tal sentido não apenas constitui uma invenção intramundana, mas depende do reconhecimento coletivo de que o indivíduo biológico é um *agente social*, justificado, como tal (e apenas como tal), no seu direito de existir, aparece como o meio pelo qual Bourdieu ataca a questão do nível *psíquico* da construção e da manutenção da identidade social, isto é, o problema de

se saber por que os indivíduos investem, no sentido existencial mais abrangente da palavra (ou seja, no sentido "libidinal", mas da libido como "pulsão de vida"), nas identidades, nos papéis sociais ou nas "posições de sujeito" que lhes são oferecidos ou imputados em um dado contexto de atuação¹³. Na medida em que o funcionamento de um campo depende da presteza com que os agentes levam a sério suas demandas imanentes, os atos de marcação social por meio dos quais os indivíduos encarnam os sentidos objetivados nas instituições e são instituídos como atores socialmente classificados (rei, padre, cristão, primogênito, professor, funcionário, homem, mulher, negro, branco, rico, pobre, culto ou ignorante) impõem aos proprietários desses títulos classificatórios um corpo de obrigações e/ou privilégios, vantagens e/ou desvantagens, oportunidades e/ou proibições continuamente confirmados e fortalecidos por todo um universo de tratamentos sociais cotidianos. À maneira de uma "profecia autorrealizadora" (Merton, 1968, p. 479), estes últimos contribuem performativamente para transmutar o juízo dos outros em autojuízo, transformando a diferença socialmente instituída em um conjunto de propriedades duravelmente inscritas no corpo e na crença dos agentes, de modo tal que passam a operar como uma "segunda natureza" (Cícero/Pascal), enquanto são percebidas, de maneira pré-reflexiva, como uma natureza primeira.

Vários dos elementos da concepção bourdieusiana do ser humano podem ser lidos como apropriações críticas e reformulações sociológicas radicais de temas sartrianos e heideggerianos. Como Heidegger e Sartre, mas também Weber, Bourdieu sustenta que o mundo, em si mesmo destituído de significação, possui apenas o(s) significado(s) que nós, humanos, atribuímos a ele. Por outro lado, ele destaca com vigor, contra o intelectualismo de filósofos que projetam suas próprias experiências nas mentes dos agentes leigos (por exemplo, Sartre interpretando o comportamento do "garçom de café"), que esses atos subjetivos de doação de sentido "não implicam forçosamente a consciência e a representação" (Bourdieu, 2001c, p. 294), sendo predominante e fundamentalmente *tácitos*¹⁴. Ainda mais importante, rechaçando as teses sartrianas de que a

¹³ A ênfase na dimensão psíquica da vinculação identitária foi bem colocada por Stuart Hall (2000, p. 112). A importância da aquisição de uma identidade socialmente reconhecida para a própria autoconcepção dos atores, bem como, por meio desta, para a consecução de uma razão de ser para suas vidas, é explorada com extraordinária potência expressiva no conto *O espelho*, de Machado de Assis. O clímax dessa narrativa cômico-fantástica é a cena em que o personagem central percebe, defronte ao espelho, que sua imagem só era ali refletida de maneira integral e precisa quando ele usava sua farda de alferes da guarda nacional. Caso contrário, esse reflexo era "disperso, esgarçado, mutilado..." (Assis, 2007a, p. 161).

¹⁴ Além de apontar para o caráter socialmente constituído e constituinte da agência, a principal função heurística do conceito de *habitus* é conferir destaque à operação tácita, pré-reflexiva e não discursiva dos motores subjetivos da conduta individual, numa rejeição dos retratos intelectualistas das ações e motivações humanas derivados da "falácia escolástica", o procedimento no qual os modelos analíticos construídos pelo filósofo ou cientista social para dar conta das propriedades das práticas são inadvertidamente projetados nas mentes dos agentes e tomados como as causas reais, empíricas, dessas práticas. Aplicando à descrição fenomenológica da má-fé feita por Sartre a metáfora teratológica que ele já havia mobilizado contra a teoria da escolha racional, Bourdieu afirma que o garçom de *O ser e o nada* é "um monstro com corpo de garçom de café e cabeça de filósofo" (Bourdieu, 2001c, p. 189).

causalidade estaria ausente da vida psíquica e de que experiências passadas jamais poderiam afetar de fato o comportamento presente do sujeito (obrigado a sempre inventar e reinventar a si mesmo *ex nihilo*), Bourdieu sugere que as atribuições de sentido mobilizadas no reconhecimento social não são, de modo algum, atos radicalmente livres. Se o agente imbui sua condição mundana de significação, é porque ele é habitado em sua subjetividade por significados que se tornaram "seus" através da socialização:

"[...] O garçom de café não representa o papel de garçom de café, como queria Sartre. Ao envergar seu uniforme [...] e cumprir o cerimonial da ligeireza e do desvelo, [...] ele não se torna coisa (ou "em si"). Seu corpo, onde está inscrita uma história, esposa sua função, ou seja, uma história, uma tradição, que ele sempre enxergou encarnada em corpos, ou melhor, nesses trajés como que habitados por um certo habitus a que se denomina garçons de café" (Idem, pp. 187-188).

A crítica ao intelectualismo e ao subjetivismo de Sartre é unida, por fim, a um ataque ao seu individualismo. Mesmo quando Bourdieu recorre ao vocabulário da "má-fé" e do autoengano (cf. Bourdieu, 1990c, p. 188) para descrever a *illusio* como uma ilusão, ele faz questão de acentuar que o autoengano individual é fortemente sustentado por todo um conjunto de mecanismos *coletivos* de autoengano, mecanismos simbólicos e institucionais trabalhando continuamente para assegurar aos indivíduos que suas "funções sociais", desempenhadas e vividas como terrivelmente importantes, não sejam expostas como o que de fato são em última instância: "ficções sociais" (*Idem*, p. 195). É graças a esse trabalho "institucionalmente organizado e garantido" (Bourdieu, 1990b, p. 112) que os valores e os significados que os agentes projetam no mundo são experimentados, de maneira fetichista, como realidades objetivas infusas nesse próprio mundo.

Na pena de Bourdieu, a participação nos jogos da vida social é impulsionada por uma fuga ao "dado antropológico" da contingência que é também, e necessariamente, uma fuga ao confronto com nossa própria finitude. Ele localiza já em Pascal uma ideia que se tornaria célebre com Heidegger, aquela de que "fazemos tudo" para esquecer nossa mortalidade, "atirando-nos ao divertimento ou buscando refúgio na 'sociedade'", ainda que saibamos que "a única coisa certa na vida" é o fato de que "morreremos sozinhos" (Bourdieu, 2001c, p. 239). Endossando a visão, ensinada por Schopenhauer, Tolstói e *tutti quanti*, de que o sentido da vida só se transforma, de fato, num problema angustiante

para o ser humano no momento em que este se torna consciente de sua mortalidade inescapável e inescapavelmente solitária, Bourdieu sublinha, ao estilo de Heidegger, que a continuada performance de papéis sociais nos jogos ordinários da vida coletiva cumpre a função existencial de proteger-nos da contemplação aberta de nossa finitude. O mergulho na "diversão" (Pascal) ou na "mundanidade" (Heidegger) - em outras palavras, nas práticas e rituais da existência diária - constitui, assim, um artifício por meio do qual os indivíduos se esforçam continuamente em suportar ou suprimir a consciência de sua condição mortal:

[...] pode-se estabelecer um vínculo necessário entre três fatos antropológicos indiscutíveis e indissociáveis: o homem é e sabe que é mortal, a ideia de que vai morrer lhe é insuportável ou impossível e, condenado à morte, fim (no sentido de termo) que não pode ser tomado como fim (no sentido de meta) [...], o homem é um ser sem razão de ser, tomado pela necessidade de justificação, de legitimação, de reconhecimento. Ora, como sugere Pascal, nessa busca de justificativas para existir, o que ele chama "o mundo" ou "a sociedade" é a única instância capaz de fazer concorrência ao recurso a Deus (Idem, p. 293)¹⁵.

O que confere a esse processo de produção social de existências justificadas um caráter agonístico ou mesmo trágico é o fato de que, dado que os bens ideais ou simbólicos só derivam seu valor de sua escassez relativa, o reconhecimento social só pode ser obtido "de maneira diferencial, distintiva". *Ergo*, "todo sagrado tem o seu profano complementar, toda distinção produz sua vulgaridade e a concorrência pela existência social conhecida e reconhecida, que subtrai à insignificância, é uma luta de morte pela vida e pela morte simbólicas" (Bourdieu, 1988, p. 56). A autoidentidade e a autoestima obtidas como corolários da consagração social dependem de sua contrapartida, isto é, da penúria simbólica do *outsider* socialmente invisível ou estigmatizado, da "miséria do homem sem missão nem consagração social", carregando o fardo de um capital simbólico negativo, como o "Judeu da época de Kafka, ou, hoje, o Negro dos guetos, o Árabe ou o Turco dos

¹⁵ A despeito de sua concordância com Heidegger quanto à descrição fenomenológica desse mecanismo sociopsicológico, Bourdieu não endossa o juízo ético do filósofo alemão sobre o mesmo, isto é, a denúncia (tipicamente escolástica, na percepção do sociólogo francês) daqueles que "caem" nas demandas familiares e na "tagarelice" que marca o mundo público do *Man*, denúncia cuja contraparte autocongratatória é "a exaltação existencial do 'Sein-zum-Tode' [ser-para-a-morte]" (Bourdieu, 2001c, p. 293).

subúrbios operários das cidades europeias" (Bourdieu, 2001c, p. 295). A questão está posta naquela que é, na minha opinião, a mais bela, apesar de melancólica, passagem de toda a sua obra:

“Votado à morte, esse fim que não pode ser encarado como fim, o homem é um ser sem razão de ser. É a sociedade, e apenas ela, que dispensa, em diferentes graus, as justificações e as razões de existir; é ela que, produzindo os negócios ou posições que se dizem "importantes", produz os atos e os agentes que se julgam "importantes", para si mesmos e para os outros, personagens objetiva e subjetivamente assegurados de seu valor e assim subtraídos à indiferença e à insignificância. Existe, apesar do que diz Marx, uma filosofia da miséria que está mais próxima da desolação dos velhos marginalizados e derrisórios de Beckett do que do otimismo voluntarista tradicionalmente associado ao pensamento progressista. Miséria do homem sem Deus, dizia Pascal. Miséria do homem sem missão nem consagração social. De fato, sem chegar a dizer, como Durkheim, que "a sociedade é Deus", eu diria: Deus não é nada mais que a sociedade. O que se espera de Deus nunca se obtém senão na sociedade, que tem o monopólio do poder de consagrar, de subtrair à fatuidade, à contingência, ao absurdo; mas - e aí está a antinomia fundamental - apenas de maneira diferencial, distintiva. Todo sagrado tem o seu profano complementar, toda distinção produz sua vulgaridade e a concorrência pela existência social conhecida e reconhecida, que subtrai à insignificância, é uma luta de morte pela vida e pela morte simbólicas. [...] O julgamento dos outros é o julgamento derradeiro; e a exclusão social, a forma concreta do inferno e da danação. É porque o homem é um Deus para o homem que o homem é também o lobo do homem” (Bourdieu, 1988, pp. 56-58).

O agonismo como recusa da sociodiceia

Uma mirada panorâmica sobre a fortuna crítica da sociologia de Bourdieu é suficiente para se constatar a frequência da acusação (por exemplo, Alexander, 1995; Honneth, 1995) de que o agonismo patente em citações como a anterior seria exagerado e unilateral. Por um lado, diversos críticos de Bourdieu reconhecem de bom grado que seu esforço incansável "para evitar a sentimentalidade" (Alexander, 1995, p. 152) é fundamental para qualquer um que almeje uma compreensão realista, ainda que desencantadora, do mundo social - sobretudo no que tange à sua "face feia" (Dahrendorf), com

frequência camuflada sob o véu suave da violência simbólica¹⁶. Não obstante, mesmo autores que também admitem que os seres humanos possuem o anseio universal de experimentar suas vidas como significativas, bem como que o reconhecimento social é uma (ou a) condição fundamental de possibilidade dessa experiência, problematizam, ainda assim, a visão segundo a qual tais processos só poderiam ocorrer nos jogos encarnadamente competitivos de soma zero que acontecem em campos sociais.

A bem da verdade, Bourdieu chegou a admitir a possibilidade do escape à infinda competição estratégica em seu surpreendente "*post-scriptum* sobre o amor e a dominação" ao final de *A dominação masculina* (cf. Bourdieu, 1999a, pp. 129-133). Ali, o sociólogo "fala abertamente, provavelmente pela primeira vez, a respeito dos limites do seu sistema, *casu quo* o miraculoso cessar-fogo, o fim da guerra e das lutas, o fim da troca estratégica ou, mais positivamente, a não violência, o reconhecimento mútuo, a reciprocidade plena, o desinteresse, a confiança, o fascínio, a felicidade ou 'paz', para falar como Adorno" (Vandenbergh, 2010, p. 291). É sintomático de sua posição agonística sobre o mundo social que tal escape tenha sido caracterizado por Bourdieu como "milagroso", mas também é digno de nota que ele tenha afirmado explicitamente que acredita na existência desses milagres.

De todo modo, por que Bourdieu teria sido tão teimoso em seu ceticismo acerca da possibilidade de se encontrar aspectos genuinamente "encantados" na vida social, tal como manifestos no amor, na amizade, em ações altruístas e assim por diante (fenômenos que não são tanto negligenciados, mas sistematicamente desmistificados como outros tantos jogos de estratégias e contraestratégias, as quais incluem até mesmo as paradoxais manobras por meio das quais os agentes trabalham para ocultar o caráter estratégico e interessado de suas trocas [cf. Bourdieu, 1990b, p. 122])? Além de sua adesão, progressivamente afrouxada mas sempre mantida, ao partido da "filosofia da suspeita" que marcou os trabalhos de vários dos melhores pensadores franceses do século XX, acredito que a resposta tem de apontar também para uma das disposições pessoais profundas que aparecem sob forma sistematicamente sublimada em sua sociologia, qual seja, sua persistente recusa intelectual e moral da *sociodiceia*. A necessidade de se experimentar a vida, mesmo nos seus aspectos mais dolorosos e brutais, como imbuída de uma justificação última pode ser entendida como um anseio de *teodiceia* no sentido lato da palavra cunhada por Leibniz, ou seja, como "a crença de que há razão [significado] no mundo", crença que constituiria uma "condição de possibilidade para a atuação no

¹⁶ Bourdieu também poderia dizer, com Weber, que fazia ciência para saber quanta verdade podia suportar.

mesmo"¹⁷ (Neiman, 2002, p. 324). Ainda que Bourdieu nunca tenha se aventurado nessa área da filosofia, não há dúvida de que ele pertence àquele grupo de pensadores (dos epicuristas a Voltaire, de Mill a Bertrand Russell) de tal modo sensíveis, em termos emocionais e éticos, à "miséria do mundo" que concebem qualquer esforço de teodiceia como uma tentativa moralmente inaceitável de justificar o injustificável (cf. Bernstein, 2002, p. 229).

Assim como tantos pensadores desafiaram os esforços de justificação metafísica dos males que afligem os seres humanos (poder-se-ia estender o argumento, é claro, para outras criaturas vivas, como fizeram Mill e Schopenhauer), a antropologia filosófica de Bourdieu está fundada sobre uma rejeição não da teodiceia, mas do que ele chama, utilizando o termo cunhado por Raymond Aron, de *sociodiceia* - nomeadamente, os processos por meio dos quais a dominação estrutural e a violência simbólica são "justificadas" não tanto pelo recurso explícito e consciente ao discurso ideológico quanto pela cumplicidade prática e "dóxica" que deriva de uma visão dos ambientes sociais como naturais e evidentes. Nesse sentido, ainda que eu discorde dos leitores que interpretam Bourdieu como um marxista em última instância, seu esforço contínuo em expor a aparência de necessidade adquirida por certas condições sócio-históricas como falsa, embora ideologicamente funcional, o coloca de fato na companhia de críticas marxistas da reificação *à la* Lukács e Escola de Frankfurt (cf. Vandenberghe, 2009). A despeito da dissimilaridade em termos de *modus operandi* intelectual, com a propensão filosófica ao "escolasticismo" de um Adorno contrastando com a inclinação do sociólogo francês em confrontar enigmas filosóficos apenas por meio de sua tradução sistemática em problemas de pesquisa empírica, Bourdieu também partilha com as estrelas da galáxia do marxismo ocidental o que Habermas descreveu como uma "sensibilidade a tudo o que permanece incompleto na integração social e psíquica, nas vitórias históricas e culturais, nos triunfos aparentes da práxis" (Habermas, 2000, pp. 70-71).

O sociólogo francês está definitivamente mais próximo das correntes "frias" do que das correntes "quentes" do marxismo (para usar os termos de Ernst Bloch), na medida em que se concentra consistentemente na "análise das estruturas de dominação" às expensas da descoberta de "possibilidades de emancipação" (Vandenberghe, 2009, p. 290). Além disso, deve-se levar em consideração que, como deixado claro por suas referências ao fetichismo subjacente a quaisquer atribuições humanas de valor e significado ao mundo social e aos agentes que o habitam, sua

¹⁷ Na esteira de Max Weber, o problema teológico clássico de se saber como um Deus infinitamente bondoso e onipotente poderia permitir a existência do mal e do sofrimento no mundo (cf. Kolakowski, 1982, pp. 19-58) passa a ser concebido como uma versão particular desta formulação ampliada do desafio da teodiceia (que admitiria assim, em princípio, variantes seculares).

antropologia filosófica confere alguma "redenção" parcial e ambivalente à ordem societária na medida em que aponta para seu papel *existencial*, isto é, para o fato de que os sistemas simbólicos são instrumentos de teodiceia, recursos mundanos por meio dos quais os seres humanos dotam de sentido e justificação uma condição que, de outro modo, seria despida de significação e lançada de volta à sua aterradora contingência.

No entanto, se toda determinação implica negação (como Spinoza nos ensinou), a busca de sentido torna-se uma busca pelo poder de ser, contra outros, socialmente reconhecido como significativo, de modo tal que a salvação de uns condena outros à danação, nas suas formas concretas da invisibilidade ou da estigmatização social. A "recusa em transigir com as instituições" (Bourdieu, 1990c, p. 4), que Bourdieu afirma nunca tê-lo deixado, envolve portanto o diagnóstico sistemático de como tais instituições produzem legiões de jogadores derrotados: "não existe [...] pior privação, talvez, do que a dos derrotados na luta simbólica pelo reconhecimento, pelo acesso ao ser social socialmente reconhecido, ou seja, numa palavra, à humanidade" (Bourdieu, 2001c, p. 295). Com alguma liberdade, e levando a comparação com o marxismo ocidental mais longe, poderíamos assinalar que, apesar das discrepâncias de estilo e conteúdo entre a filosofia messiânico-revolucionária da história de Walter Benjamin e a sociologia crítica do poder simbólico de Bourdieu (nenhum messianismo utópico, nem mesmo "fraco", na última), há certo parentesco de impulso ético a uni-los: a vontade de se situar ao lado dos vencidos, conclamando a reconstrução histórica ou sociológica da aventura humana a não esquecer as aflições de todos aqueles literal ou metaforicamente "prostrados no chão" durante o "cortejo triunfal" dos dominantes (para usar as famosas palavras de Benjamin [1987, p. 225])¹⁸. Em compasso com sua teoria crítica das operações sutis da violência simbólica, poderíamos dizer que a filosofia da miséria atada à sua antropologia filosófica visa recuperar não tanto "o grito da humanidade angustiada" (Rosenzweig) quanto o seu doloroso silêncio.

Conclusão: miséria de reconhecimento e reconhecimento da miséria

¹⁸ O diagnóstico dos determinantes sociais das condições de sofrimento pessoal apresentadas em *A miséria do mundo* - em outras palavras, o desvendamento sociológico de tais circunstâncias de "biografia" como resultantes de trajetórias posicionadas em uma "história" macrossocial (para usar a linguagem de Mills [1975]) - é motivado por uma simpatia moral e política em relação àqueles em desvantagem sociossimbólica. Não obstante, como a reformulação da teoria da ideologia *qua* violência simbólica deixa claro, esse impulso normativo não se traduz em qualquer espécie de *standpoint epistemology* segundo a qual a "desvantagem social cria vantagem epistêmica" (Harding, 1996, p. 146). Para Bourdieu, a única fonte dessa vantagem no conhecimento do mundo social é o método científico reflexivamente aplicado.

O uso das metáforas "céu" e "inferno" na caracterização da experiência humana no mundo social é heurísticamente sugestivo em relação a diversos de seus aspectos, mas um tanto inadequado com respeito a outros. É importante ressaltar, em particular, não apenas que o "paraíso" intramundano não implica o fim do sofrimento, mas também que é possível transitar socialmente entre o céu e o inferno simbólicos. Nesse sentido, o sofrimento oriundo da luta por acumulação de capital simbólico, esse "capital das razões de existir" (Pinto, 2000, p. 140), não se restringe àqueles socialmente condenados à morte simbólica (os invisíveis e os desprezados), mas também é parte e parcela da existência cotidiana daqueles que escaparam (por ora) a esse destino, um sofrimento que se apresenta seja sob a forma das múltiplas privações e provações por que passam quaisquer agentes em busca da obtenção de valorização social, seja sob a forma da contínua "ansiedade de *status*" diante dos riscos de desvalorização simbólica presentes nos campos em que os atores circulam.

Do ponto de vista não tanto da Cidade Justa, mas da arte da "boa vida" (Aristóteles), é também uma pena que Bourdieu tenha dito tão pouco a respeito daquilo que alguns veriam como a verdadeira salvação mundana: a libertação em relação à "dependência do juízo dos outros". Aqueles que perseguem sugestões de como podemos nos livrar da necessidade existencial do "capital simbólico" terão de procurá-las em outras obras - por exemplo, nos escritos de toda uma linhagem de filósofos historicamente proeminentes que nos ensinam a não ligar para a proeminência, como o estoico Epicteto (2006), o céptico Montaigne (1987a, pp. 319-329) e o misantropo Schopenhauer (2006, pp. 61-137). O fato de que a principal discussão de Bourdieu (2001c, pp. 289-300) acerca dos "fracassados" nas disputas pelo sentido da existência no mundo social tome como ilustração nada menos do que a trágica e apavorante história de Joseph K. em *O processo*, de Kafka, é indicativo de que sua *Weltanschauung* permaneceu até o fim profundamente agonística. Diante de um mundo cruelmente competitivo, o agonismo de Bourdieu se explica como fidelidade a um dos imperativos ético-políticos de qualquer teoria crítica digna desse nome: trazer à tona o sofrimento dos vencidos.

Referências Bibliográficas

ALEXANDER, Jeffrey. (1995), *Fin de Siècle social theory: relativism, reduction and the problem of reason*. London, Verso.

ARON, Raymond. (2000), *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo, Martins Fontes.

ASSIS, Machado de. (2007a), "O espelho: esboço de uma nova teoria da alma humana". In: GLEDSON, John (org.). *50 contos de Machado de Assis*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 154-162.

_____. (2007b), "O segredo do bonzo". In: GLEDSON, John (org.). *50 contos de Machado de Assis*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 119-125.

BENJAMIN, Walter. (1987), "Sobre o conceito de história". In: _____. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, pp. 222-232.

BERNSTEIN, Richard. (2002), *Radical evil: a philosophical interrogation*. Cambridge, Polity Press.

BOURDIEU, Pierre. (1977), *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.

_____. (1983), *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro, Marco Zero.

_____. (1984), *Distinction: a Social Critique of the Judgement of Taste*. London, Routledge.

_____. (1988), *Lições da aula*. São Paulo, Ática.

_____. (1990a), *Coisas ditas*. São Paulo, Brasiliense.

_____. (1990b), *The Logic of Practice*. Stanford, Stanford University Press.

_____. (1990c), *In Other Words*. Stanford, Stanford University Press.]

_____. (1996), *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, Papirus.

_____. (1999a), *A dominação masculina*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

_____. (1999b), *Las formas del capital*. Lima, Piedra Azul.

- _____. (1999c), "Scattered remarks". *European Journal of Social Theory*, 2 (3): 334-340.
- _____. (2000), *O campo econômico: a dimensão simbólica da dominação*. Campinas, Papirus.
- _____. (2001a), *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- _____. (2001b), *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sergio Miceli. São Paulo, Perspectiva.
- _____. (2001c), *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- _____. (2002), *Interventions, 1961-2002: Science sociale at action politique*. Marseille, Agone.
- _____. (coord.). (2003), *A miséria do mundo*. 5. ed. Petrópolis, Vozes.
- BOURDIEU, Pierre & LOYOLA, Maria Andréa. (2002), *Pierre Bourdieu entrevistado por Maria Andréa Loyola*. Rio de Janeiro, Editora da UERJ.
- BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loic. (1992), *An invitation to reflexive sociology*. Chicago, University of Chicago Press.
- BRUBAKER, Rogers. (1985), "Rethinking classical theory: the sociological vision of Pierre Bourdieu". *Theory and Society*, 14: 745-775, nov.
- CALHOUN, Craig. (1993), "Habitus, field and capital: the question of historical specificity". In: CALHOUN, Craig et al. (orgs.). *Bourdieu: critical perspectives*. Chicago, Polity Press, pp. 61-88.
- CASTORIADIS, Cornelius. (1982), *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo, Paz e Terra.
- CROSSLEY, Nick. (2001), "The phenomenological habitus and its construction". *Theory and Society*, 30 (1): 81-120, fev.
- DIMAGGIO, Paul. (1979), "Review essay: on Pierre Bourdieu". *American Journal of Sociology*, 84 (6): 1460-1474, maio.

DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. (1993), "Can there be a science of existential structure and social meaning?". In: CALHOUN, Craig *et al.* (orgs.). *Bourdieu: critical perspectives*. Chicago, Polity Press, pp. 35-44.

DUMONT, Louis. (1993), *O individualismo*. São Paulo, Rocco.

_____. (1997), *Homo hierarchicus*. São Paulo, Edusp.

_____. (2000), *Homo aequalis*. São Paulo, Edusc.

DURKHEIM, Émile. (1989), *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Paulinas.

DURKHEIM, Émile & MAUSS, Marcel. (2000), "Algumas formas primitivas de classificação". In: RODIGUES, José Albertino (org.). *Durkheim: sociologia*. São Paulo, Ática, pp. 183-203 (col. Grandes Cientistas Sociais).

ELIAS, Norbert. (2000), *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

EPICTETO. (2006), *A arte de viver*. Rio de Janeiro, Sextante.

GEERTZ, Clifford. (1989), *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC.

GIDDENS, Anthony. (1982), *Profiles and critiques in social theory*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

HABERMAS, Jürgen. (2000), "Prefácio ao leitor brasileiro". In: FREITAG, Barbara & ROUANET, Sérgio Paulo (orgs.). *Habermas*. São Paulo, Ática, pp. 68-73 (col. Grandes Cientistas Sociais).

HALL, Stuart. (2000), "Quem precisa da identidade?". In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis, Vozes.

HARDING, Sandra. (1996), "Standpoint epistemology (a feminist version): how social disadvantage creates epistemic advantage". In: TURNER, Stephen. *Social theory and sociology: the classics and beyond*. Cambridge, Blackwell, pp. 146-160.

HONNETH, Axel. (1992), "Integrity and disrespect: principles of a conception of morality based on the theory of recognition". *Political Theory*, 20 (2): 187-201, maio.

_____. (1995), "The fragmented world of symbolic forms: reflections on Pierre Bourdieu's sociology of culture". In: _____. *The fragmented world of the social*. New York, New York University Press, pp. 184-204.

_____. (2003), *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Editora 34.

HONNETH, Axel & JOAS, Hans. (1988), *Social action and human nature*. Cambridge, Cambridge University Press.

KOLAKOWSKI, Leszek. (1982), *Religion*. New York, Oxford University Press.

MERLEAU-PONTY, Maurice. (1999), *Fenomenologia da percepção*. São Paulo, Martins Fontes.

MERTON, Robert. (1968), *Social theory and social structure*. New York, Free Press.

MICELI, Sergio. (2001), "Introdução: a força do sentido". In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, pp. i-lxi.

MILLS, Charles Wright. (1975), *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar.

MONTAIGNE, Michel de. (1987a), *Ensaio*. Brasília, Editora da UnB, vol. 2.

_____. (1987b), *Ensaio*. Brasília, Editora da UnB, vol. 3.

NEIMAN, Susan. (2002), *Evil in modern thought: an alternative history of philosophy*. Princeton, Princeton University Press.

PARKER, John. (2000), *Structuration*. Philadelphia, Open University Press.

PETERS, Gabriel (2009), "Configurações e reconfigurações na teoria do *habitus*". Trabalho apresentado no XIV Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia, GT 29: Teoria Sociológica.

_____. (2011), "Explicação, compreensão e determinismo na sociologia de Pierre Bourdieu". Trabalho apresentado no XV Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia, GT 30: Teoria Sociológica. Curitiba (PR), 26-29 jul.

PINTO, Louis. (2000), *Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social*. São Paulo, Editora da Fundação Getulio Vargas.

SARTRE, Jean-Paul. (1977), *Entre quatro paredes*. São Paulo, Abril Cultural.

SCHOPENHAUER. Arthur. (2006), *Aforismos para a sabedoria de vida*. São Paulo, Martins Fontes.

SWARTZ, David. (1997), *Culture and power: the sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago, University of Chicago Press.

TAYLOR, Charles. (1988), "Foreword". In: HONNETH, Axel & JOAS, Hans. *Social action and human nature*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. vii-ix.

_____. (1997), *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo, Loyola.

VANDENBERGHE, Frédéric. (2009), *A philosophical history of German sociology*. London, Routledge.

_____. (2010), *Teoria social realista: um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte, Editora da UFMG.

WACQUANT, Loic. (1992), "Toward a social praxeology: the structure and logic of Bourdieu's sociology". In: BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loic. *An invitation to reflexive sociology*. Chicago, University of Chicago Press, pp. 1-59.

_____. (2004a), "Pointers on Pierre Bourdieu and democratic politics". *Constellations*, 11 (1): 3-15, mar.

_____. (2004b), "Critical thought as solvent of doxa". *Constellations*, 11 (1): 97-101, mar.

_____. (2004c), "Habitus". In: ZAFIROVSKI, Milan (ed.). *International encyclopedia of economic sociology*. London, Routledge, pp. 315-319.

WEBER, Max. (1982), *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan.

_____. (2000), *Economia e sociedade*. Brasília, Editora da UnB, vol. 1.

* Isentando-os de responsabilidade pelas ideias aqui expressas, agradeço a Ana Cláudia Lyra, Arthur Trindade, Brasilmar Ferreira Nunes, Céli Regina Jardim Pinto, Christiane Girard, Cynthia Hamlin, Diogo Corrêa, Dirk Michel-Schertges, Edson Farias, Eurico Cursino dos Santos, Frédéric Vandenberghe, Helvecia Moura, José Luiz Ratton, Josué Pereira da Silva, Laura Luedy, Loïc Wacquant, Luís de Gusmão, Luís Peters, Marcelo Rosa, Maria Stela Grossi Porto, Miriam Adelman, Priscila Coutinho, Sérgio Tavolaro, Thiago Panica e Vessela Misheva por seus comentários generosos e iluminadores acerca de várias das questões discutidas no presente artigo.