

Do mesmo autor:

O Poder Simbólico

Livre-Troca: Diálogos entre Ciência e Arte
(com Hans Haacke)

A Dominação Masculina

Pierre Bourdieu

MEDITAÇÕES PASCALIANAS

Tradução
Sergio Miceli

309300

UFFRS/BC/BSOSH
R. Rissi Ventura
57772
417
R# 21,65-30-11-2001
15/11/86 180/2002
Instituto/Curso: IFEH

BB
BERTRAND BRASIL

Copyright © Éditions du Seuil, 1997

Título original: *Méditations pascaliennes*

Capa: Simone Villas Boas

Editoração: Art Line

2001

Impresso no Brasil

Printed in Brazil

Cip-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

B778m Bourdieu, Pierre, 1930-
Meditações pascalianas / Pierre Bourdieu; tradução Sergio Miceli. —
Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
324p.

Tradução de: *Méditations pascaliennes*
Inclui bibliografia
ISBN 85-286-0824-7

I. Sociologia — Filosofia. I. Título.

01-0789

CDD - 301.01
CDU - 316.001.141

Todos os direitos reservados pela:
BCD UNIÃO DE EDITORAS S.A.
Av. Rio Branco, 99 — 20º andar — Centro
20.040-004 — Rio de Janeiro — RJ
Tel.: (021) 263-2082 Fax: (021) 263-6112

Não é permitida a reprodução total ou parcial desta obra, por quaisquer meios, sem a prévia autorização por escrito da editora.

Atendemos pelo Reembolso Postal.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 9

- I **CRÍTICA DA RAZÃO ESCOLÁSTICA 19**
 - A implicação e o implícito 19
 - A ambigüidade da disposição escolástica 22
 - Gênese da disposição escolástica 26
 - O grande recalque 28
 - O ponto de honra escolástico 35
 - Radicalizar a dúvida radical 39
- Pós-escrito 1: Confissões impessoais 44**
- Pós-escrito 2: O esquecimento da história 55**
- **AS TRÊS FORMAS DO ERRO ESCOLÁSTICO 61**
 - O epistemocentrismo escolástico 62
 - Digressão. Crítica de meus críticos 75
 - O moralismo como universalismo egoísta 80
 - As condições impuras de um prazer puro 89
 - A ambigüidade da razão 95
 - Digressão. Um limite “habitual” do pensamento “puro” 99
 - A forma suprema da violência simbólica 101
- Pós-escrito: Como ler um autor? 103**
- **OS FUNDAMENTOS HISTÓRICOS DA RAZÃO 113**
 - A violência e a lei 114
 - O *nomos* e a *illusio* 117
 - Digressão. O senso comum 118

- Pontos de vista instituídos 120
 Digressão. Diferenciação de poderes e circuitos de legitimação 124
 Um historicismo racionalista 129
 A dupla face da razão científica 132
 Censura do campo e sublimação científica 135
 A anamnese da origem 139
 Reflexividade e dupla historicização 144
 A universalidade das estratégias de universalização 148
- IV ○ CONHECIMENTO PELO CORPO 157**
Analysis situs 160
 O espaço social 164
 A compreensão 165
 Digressão sobre a cegueira escolástica 167
 Habitus e incorporação 169
 Uma lógica em ação 173
 A coincidência 179
 O encontro de duas histórias 183
 A dialética das disposições e das posições 189
 Defasagens, discordâncias e fracassados 194
- V VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E LUTAS POLÍTICAS 199**
 Libido e *illusio* 199
 Uma coerção pelo corpo 203
 O poder simbólico 209
 A dupla naturalização e seus efeitos 218
 Senso prático e trabalho político 222
 A dupla verdade 230
- Pós-escrito 1: A dupla verdade do dom 234
 Pós-escrito 2: A dupla verdade do trabalho 247
- VI ○ SER SOCIAL, O TEMPO E O SENTIDO DA EXISTÊNCIA 253**
 A presença no porvir 255
 “A ordem das sucessões” 261

- A relação entre esperanças e oportunidades 264
 Digressão. Ainda algumas abstrações escolásticas 267
 Uma experiência social: homens sem futuro 270
 A pluralidade dos tempos 273
 Tempo e poder 278
 Retorno à relação entre esperanças e oportunidades 283
 Certa margem de liberdade 286
 A questão da justificação 289
 O capital simbólico 293

NOTAS 301

INTRODUÇÃO

Decidi discutir certas questões que teria preferido deixar por conta da filosofia porque me convenci de que ela mesma, aliás tão questionadora, não as abordava; ademais, a filosofia suscitava, sobretudo a propósito das ciências sociais, questões que não me pareciam procedentes — ao mesmo tempo evitando interrogar-se sobre as razões e mormente sobre as causas, freqüentemente pouco filosóficas, de suas interrogações. De fato, eu queria aprofundar a crítica (no sentido de Kant) da razão erudita até ao ponto em que os questionamentos deixam em geral intocado e tentar explicitar os pressupostos inscritos na situação de *skhole*, tempo livre e liberado das urgências do mundo que torna possível uma relação livre e liberada com tais urgências e com o próprio mundo. Ora, a exemplo do que fazem outros profissionais do pensamento, são filósofos que, insatisfeitos por mobilizar tais pressupostos em sua prática, levaram-nos à ordem do discurso no intento de legitimá-los em lugar de analisá-los.

Para justificar uma pesquisa que pretende dar acesso a verdades que a filosofia contribui para tornar difíceis de alcançar, eu teria podido evocar o exemplo de pensadores que não estão longe de ser considerados pelos filósofos como inimigos da filosofia porque, como Wittgenstein, lhe conferem como primeira missão a de dissipar as ilusões, notadamente aquelas produzidas e reproduzidas pela tradição filosófica. Contudo, qualquer um poderá se convencer disso adiante, eu tinha inúmeras razões para colocar estas reflexões sob a égide de Pascal. Desde há muito, quando me faziam a pergunta, em geral mal intencionada, acerca de minhas relações com Marx, eu adquirira o hábito de responder que, tudo ponderado, e caso fosse de fato indispensável uma filiação a qualquer preço, eu me consideraria, muito mais, um pascaliano: pen-

sava sobretudo no que concerne ao poder simbólico, vertente por onde a afinidade se manifesta melhor, bem como em outros aspectos da obra, menos percebidos, como o cancelamento da ambição do fundamento. Mas, principalmente, eu sempre fora reconhecido a Pascal, da maneira como o compreendia, por sua solicitude destituída de ingenuidade populista, diante do “comum dos homens” e das “opiniões sadias do povo”; e também por sua vontade, indissociável dessa solicitude, de procurar sempre a “razão dos efeitos”, a razão de ser das condutas humanas aparentemente mais inconseqüentes ou mais irrisórias — como “correr o dia inteiro atrás de uma lebre” —, em vez de adotar uma atitude de desprezo ou de indignação, tal como costumam fazer os “semi-sagazes”, sempre dispostos a “fazer o papel de filósofos” e a tentar assombrar com seus entusiasmos exagerados a propósito da vaidade das opiniões de senso comum.

Convencido de que Pascal estava com a razão ao dizer que “a verdadeira filosofia zomba da filosofia”, muitas vezes lamentei que as regras do bom tom escolástico me impeçam de tomar ao pé da letra esta palavra de ordem: mais de uma vez tive desejos de empregar, contra a violência simbólica que se exerce com frequência, a começar contra os próprios filósofos, e em nome da filosofia, as armas mais comumente utilizadas para contrabalançar os efeitos dessa violência — ironia, pasticho ou paródia. Como não invejar a liberdade dos escritores (Thomas Bernhard evocando o *kitsch* heideggeriano ou Elfriede Jelinek as nuvens fuliginosas dos idealistas alemães) ou a dos artistas que, de Duchamp a Devautour, nunca deixaram de questionar, em sua prática mesmo, a crença na arte e nos artistas?

A vaidade de atribuir à filosofia e aos propósitos dos intelectuais efeitos imensos e fulminantes parece constituir o exemplo por excelência daquilo que Schopenhauer denominava o “cômico pedante”, querendo aludir com isso ao ridículo em que se incorre quando se realiza uma ação que não está abrangida em seu conceito, assim como um cavalo de teatro que defecasse. Ora, para além dos conflitos que os opõem, nossos filósofos “modernos” ou “pós-modernos” têm em comum esse excesso de confiança nos poderes

do discurso. Ilusão típica de *lector*, capaz de tomar o comentário acadêmico por um ato político ou a crítica dos textos por uma façanha de resistência, vivendo assim as revoluções na ordem das palavras como se fossem revoluções na ordem das coisas.

Como evitar sucumbir a tamanho sonho de onipotência, pronto a suscitar ardores de identificação maravilhada aos grandes papéis heróicos? Creio que, antes de tudo, convém refletir tanto acerca dos limites do pensamento e dos poderes do pensamento, como a respeito das condições de seu exercício, que levam tantos pensadores a ultrapassar os limites de uma experiência social forçosamente parcial e local, geográfica e socialmente, circunscrita a um pequeno cantão, sempre o mesmo, do universo social, e até intelectual, tal como demonstra a estreiteza das referências invocadas, muitas vezes reduzidas a uma disciplina e a uma tradição nacional. A observação atenta do movimento do mundo deveria no entanto instigar mais humildade, quando se sabe que os poderes intelectuais são tanto mais eficazes quando se exercem no sentido das tendências imanentes da ordem social, redobrando então, de maneira indiscutível, pela omissão ou pelo compromisso, os efeitos das forças do mundo, as quais também se exprimem por seu intermédio.

Não desconheço que o que tenho a dizer aqui, e que há muito tempo venho preferindo deixar, ao menos em parte, sob a forma implícita de um sentido prático das coisas teóricas, está enraizado nas experiências singulares, e singularmente limitadas, de uma existência particular; tampouco ignoro que os acontecimentos do mundo, ou as peripécias da vida universitária, podem afetar muito profundamente as consciências e os inconscientes. Será que por conta disso meu propósito se torne particularizado ou relativizado? Já houve quem buscasse relacionar o interesse dos senhores de Port-Royal pela autoridade e pela obediência, ou então, o empenho com que procuraram desvendar seus princípios, ao fato de que, conquanto bastante privilegiados, sobretudo do ponto de vista cultural, pertenciam quase todos à aristocracia burguesa dos oficiais de justiça, categoria social ainda muito distinta, tanto para as outras como para si própria, da nobreza de espada cujas insolências eram suportadas com impaciência. Ainda que a lucidez especial desses

senhores a respeito dos valores aristocráticos e dos fundamentos simbólicos da autoridade, sobretudo da autoridade nobiliárquica, possa dever algo à posição em falso de onde procediam suas disposições críticas perante os poderes temporais, da Igreja ou do Estado, nada disso invalida as verdades reveladas por essa mesma lucidez.

É preciso repudiar os vestígios de moralismo, religioso ou político, que servem de inspiração subterrânea a inúmeras interrogações de aparência epistemológica. Na ordem do pensamento, não existe, como lembrava Nietzsche, concepção imaculada; tampouco existe pecado original. E não é porque poder-se-ia descobrir que aquele que descobriu a verdade tinha interesse em fazê-lo que essa descoberta estaria por isso mesmo comprometida. Os que gostam de acreditar no milagre do pensamento “puro” devem resignar-se a admitir que o amor à verdade ou à virtude, como qualquer outra espécie de disposição, deve necessariamente algo às condições em meio às quais se formou, ou seja, a uma posição e a uma trajetória sociais. Aliás, quando se trata de pensar as coisas da vida intelectual, em cujo âmbito se concentram tantos de nossos investimentos, e onde, por conseguinte, a “recusa de saber” ou até o “ódio à verdade”, de que fala Pascal, se mostram particularmente intensos e difundidos (ainda que seja sob a forma invertida da falsa lucidez perversa do ressentimento), eu estou mesmo bastante convencido de que é indispensável um pouco de interesse pessoal pelo desvendamento (que se poderá denunciar como acusação).

Mas a extrema vulnerabilidade das ciências históricas, as primeiras a serem expostas ao perigo da relativização em que elas incorrem, não deixa de ter suas vantagens. Eu poderia invocar a vigilância especial em relação às injunções ou às seduções das modas ou das mundanidades intelectuais suscitadas forçosamente pelo fato de tomá-las o tempo todo como objeto; e sobretudo o trabalho de crítica, de verificação e de elaboração, numa palavra, de sublimação, ao qual submeti as pulsões, as revoltas ou as indignações que poderiam estar na origem desta ou daquela intuição, desta ou daquela antecipação. Quando eu submetia a exame o mundo de que fazia parte, sem subterfúgios, não podia deixar de me dar conta de que não escaparia necessariamente ao crivo de minhas

próprias análises, ou então que eu mesmo estava disponibilizando instrumentos suscetíveis de serem utilizados contra mim: a comparação do “regador regado”, empregada nesse caso para designar simplesmente uma das formas, muito eficaz, da reflexividade tal como a concebo, isto é, como um empreendimento coletivo.

Consciente de que o privilégio concedido aos que estão em condições de “jogar com seriedade”, segundo a tirada de Platão, porque seu estado (ou, hoje, o Estado) lhes garante os meios de o fazer, poderia orientar ou limitar meu pensamento, exigi sempre dos instrumentos de conhecimento mais brutalmente objetivantes de que podia dispor que também operassem como instrumentos de conhecimento de mim mesmo, e desde logo como “sujeito conhecedor”. Assim, aprendi muito com duas pesquisas que, embora realizadas em universos socialmente bem distanciados — o vilarejo da minha infância e as universidades parisienses —, permitiram-me explorar, como observador objetivista, algumas das regiões mais obscuras de minha subjetividade.¹ De fato, estou convencido de que um empreendimento de objetivação desbastado da indulgência e da complacência características das evocações da aventura intelectual pode permitir a descoberta de certos limites do pensamento, inclusive no intuito de superá-los, a começar por aqueles derivados do privilégio.

Sempre experimentei uma certa impaciência diante das “palavras de presunção”, como diz Pascal, e da afirmação soberana de teses peremptórias por meio das quais se procura sinalizar com frequência as grandes ambições intelectuais; e, sem dúvida um pouco por reação contra o gosto pelas premissas epistemológicas e teóricas ou pelos comentários infundáveis dos autores canônicos, nunca quis furtar-me às tarefas consideradas mais humildes do ofício de etnólogo ou de sociólogo: observação direta, entrevista, codificação dos dados ou análise estatística. Sem me render ao culto iniciático do “campo” ou ao fetichismo positivista dos *data*, eu sentia que, pelo seu próprio conteúdo, mais modesto e mais prático, bem como pelas saídas pelo mundo que elas acarretavam, tais atividades, aliás tão inteligentes como quaisquer outras, eram uma das oportunidades ao meu alcance para me livrar do enclausura-

mento escolástico das pessoas de gabinete, de biblioteca, de curso e de discurso, com as quais era obrigado a conviver por conta de minha vida profissional. Poderia a rigor grampear cada linha de meus textos às referências extraídas de trabalhos empíricos, alguns deles concluídos há mais de trinta anos em relação ao momento da escrita, os quais me permitiram sentir-me autorizado a adiantar as proposições gerais que esses trabalhos pressupunham ou que me haviam permitido estabelecer, sem me sentir obrigado cada vez a fornecer todas as peças justificativas e num tom que às vezes pode parecer demasiado abrupto.²

O sociólogo tem a particularidade, de modo algum um privilégio, de ser aquele que possui a tarefa de dizer as coisas do mundo social, dizendo-as, tanto quanto possível, tal como elas são: nada disso destoa do normal, do trivial. O que torna sua situação paradoxal, por vezes impossível, é o fato de estar cercado por pessoas que ignoram (ativamente) o mundo social e nada falam a seu respeito — eu seria o último a censurar nos artistas, nos escritores, nos sábios, o fato de se devotarem por inteiro ao seu mister —, ou, então, que se inquietam e falam, por vezes até bastante, mas sem saber grande coisa a respeito (isso ocorre inclusive entre alguns sociólogos titulados): com efeito, quando associada à ignorância, à indiferença ou ao desprezo, não é raro que a obrigação de falar imposta pela sedução de uma notoriedade logo adquirida ou pelos modos e modelos do jogo intelectual acabe fazendo com que as pessoas falem do mundo social em toda parte, mas como se não falassem disso, ou como se falassem na verdade para melhor esquecê-lo ou fazê-lo esquecer, numa palavra, negando-o.

Desta maneira, quando faz simplesmente o que tem de fazer, o sociólogo rompe o círculo encantado da negação coletiva: ao trabalhar pela volta do que foi recalçado, ao tentar saber e fazer saber o que o universo do saber não quer saber, sobretudo a seu próprio respeito, o sociólogo assume o risco de aparecer como aquele que entrega o jogo. Mas a quem então, senão a esses mesmos com os quais rompe os laços de solidariedade ao fazer sociologia, e dos quais ele não pode esperar reconhecimento por suas descobertas, suas revelações ou confissões (necessariamente um

pouco perversas, cumpre confessar, visto que também valem, por procuração, para todos os seus semelhantes)?

Sei muito bem ao que a gente se expõe ao trabalhar no sentido de combater o recalque, tão poderoso no mundo puro e perfeito do pensamento, de tudo o que se refere à realidade social. Sei que deveria afrontar a indignação virtuosa daqueles que recusam, em seu princípio mesmo, o esforço de objetivação: ou porque, em nome da irredutibilidade do “sujeito”, de sua imersão no tempo, que o condena à mutação incessante e à singularidade, eles identificam qualquer tentativa para convertê-lo em objeto de ciência a uma espécie de usurpação de um atributo *divino* (Kierkegaard, mais claro sobre este ponto que muitos de seus seguidores, fala em seu Diário de “blasfêmia”); ou porque, convencidos de sua excepcionalidade, só enxergam nisto uma forma de “denúncia”, inspirada pelo “ódio” do objeto ao qual ela se aplica, filosofia, arte, literatura etc.

É tentador (e “rentável”) fazer como se a simples menção das condições sociais da “criação” fosse a expressão de uma vontade de reduzir o único ao genérico, o singular à classe; como se a constatação de que o mundo social impõe coerções e limites ao pensamento mais “puro”, o dos sábios, dos artistas e dos escritores, fosse o efeito de um partido de difamação; como se o determinismo, tantas vezes censurado no sociólogo, fosse, tal como o liberalismo ou o socialismo, esta ou aquela preferência, estética ou política, uma questão de crença ou até uma espécie de causa a respeito da qual seria preciso tomar posição, para combatê-la ou defendê-la; como se o engajamento científico, no caso da sociologia, fosse uma opinião preconcebida, inspirada pelo ressentimento, contra todas as “boas causas” intelectuais, a singularidade e a liberdade, a transgressão e a subversão, a diferença e a dissidência, o aberto e o diverso, e assim por diante.

Diante das acusações farisaicas de minhas “denúncias”, ocorreu-me por vezes lamentar não haver seguido as pegadas de Mallarmé, o qual, recusando-se a “operar em público o desmonte da ficção e, conseqüentemente, do mecanismo literário, expor a peça principal ou nada”,³ preferia salvar a ficção e a crença coletiva no jogo, enunciando esse nada dos princípios apenas no regis-

tro da denegação. Mas eu não podia me satisfazer com a resposta que Mallarmé dava à questão de saber se era preciso enunciar publicamente os mecanismos constitutivos de jogos sociais tão envoltos pelo prestígio e mistério como os da arte, da literatura, da ciência, do direito ou da filosofia, e depositários de valores em geral tidos como os mais universais e os mais sagrados. Tomar o partido de guardar segredo, ou de somente desvendá-lo sob uma forma estritamente velada, como faz Mallarmé, é prejudicar que somente alguns grandes iniciados são capazes da lucidez heróica e da generosidade decisória indispensáveis para encarar em sua verdade o enigma da ficção e do fetichismo.

Consciente de todas as expectativas que era constrangido a contrariar, de todos os dogmas indiscutíveis da convicção “humanista” e da fé “artista” que era obrigado a desafiar, muitas vezes amaldiçoei o desígnio (ou a lógica) que me forçava a assumir, com pleno conhecimento de causa, um partido tão ruim, de travar, apenas com as armas do discurso racional, um combate talvez previamente perdido contra forças sociais desmedidas, tais como o peso dos hábitos de pensamento, dos interesses de conhecimento, das crenças culturais legadas por vários séculos de culto literário, artístico ou filosófico.

Esse sentimento era tanto mais paralisante pois eu não podia deixar de sentir, enquanto escrevia sobre a *skholé* e todas essas outras coisas, o efeito em ricochete de meus propósitos. Jamais experimentara com tamanha intensidade a estranheza do meu projeto, espécie de *filosofia negativa* que corria o risco de parecer autodestrutiva. Em outras ocasiões, tentando apaziguar a ansiedade ou a inquietação, pude me atribuir, por vezes de maneira explícita, o papel de escritor público e tentar convencer a mim mesmo — bem como àqueles envolvidos comigo — da certeza de ser útil ao dizer coisas que não são ditas e que merecem sê-lo. Porém, tirante essas funções de “serviço público”, se posso dizer assim, o que sobraria em matéria de justificações?

Nunca me senti verdadeiramente justificado por existir enquanto intelectual. E sempre procurei — aqui também — exorcizar tudo o que, em meu pensamento, possa estar ligado a essa

condição, como o intelectualismo filosófico. Não aprecio em mim o intelectual, e o que pode soar, naquilo que escrevo, como anti-intelectualismo dirige-se sobretudo contra o que subsiste em mim, a despeito de todos os meus esforços, de intelectualismo ou de intelectualidade, como por exemplo minha dificuldade, tão típica dos intelectuais, de aceitar de fato que minha liberdade possui limites.

Para dar um fecho a estas considerações preliminares, gostaria de pedir a meus leitores, mesmo àqueles mais bem dispostos, que deixem em suspenso as idéias preconcebidas e os julgamentos que possam ter a respeito de meu trabalho e, de um modo mais geral, das ciências sociais, as quais às vezes me obrigam a retomar questões que eu pensava ter equacionado há muito tempo, tal como o farei ainda aqui, por meio de balanços que não devem ser confundidos com os recuos e as retomadas impostas pelos avanços, por vezes insensíveis, da pesquisa. Na verdade, tenho o sentimento de ter sido bastante mal compreendido, sem dúvida, de um lado, por conta da idéia que se faz com frequência da sociologia, a partir de vagas lembranças escolares ou de encontros infelizes com os mais badalados representantes da corporação, os quais, desgraçadamente, só conseguem reforçar a imagem político-jornalística da disciplina: o estatuto rebaixado desta ciência pária instiga e autoriza os míopes a pensar que ultrapassam o que por vezes os ultrapassa, e os mal-intencionados a produzir uma imagem deliberadamente redutora sem sofrer as sanções normalmente associadas às transgressões demasiado flagrantes do “princípio de caridade”. Estas prevenções me parecem tanto mais injustas ou impróprias uma vez que uma parte do meu trabalho consistiu em derrubar uma quantidade apreciável de modos de pensamento vigentes na análise do mundo social (a começar pelos vestígios de uma vulgata marxista a qual, para além das filiações políticas, enevoou e aterrorizou os cérebros de mais de uma geração). As análises e os modelos que eu propunha foram portanto apreendidos, frequentemente, por meio de categorias de pensamento que, a exemplo das grandes alternativas forçadas do pensamento dualista (mecanicismo/finalismo, objetivismo/subjetivismo, holismo/individualismo etc.), ali se achavam justamente revogadas.

Todavia, não esqueço tudo o que se referia a mim, à minha dificuldade de explicar ou às minhas reticências ao fazê-lo; nem o fato de que os obstáculos à compreensão, sobretudo talvez quando se trata de coisas sociais, situam-se menos, como observa Wittgenstein, do lado do entendimento do que do lado da vontade. Muitas vezes me espanto pelo tempo que me foi necessário — e que, sem dúvida, ainda não terminou — para compreender de fato certas coisas que eu exprimia de longa data com o sentimento de saber completamente o que eu dizia. E quando me ocorre examinar e reexaminar cuidadosamente os mesmos temas, retornando em diversas ocasiões aos mesmos objetos e às mesmas análises, tenho sempre a impressão de operar num movimento em espiral que permite alcançar a cada vez um grau de explicitação e de compreensão superior e, ao mesmo tempo, descobrir relações insuspeitadas e propriedades ocultas. “Não posso julgar a minha obra”, dizia Pascal, ao fazê-lo; “é preciso que eu faça como os pintores, e que me afaste dela; mas não muito.”⁴ Eu também desejei tentar encontrar o ponto a partir do qual o conjunto de “minha obra” pudesse ser captado por um único relance, desbastado das confusões ou das obscuridades que eu pudesse nela descobrir “ao fazê-la” e diante das quais a gente estaca ao observá-la muito de perto. Sentindo-me mais inclinado a deixar as coisas em estado prático, tive de me convencer de que não perderia meu tempo e meu esforço ao tentar explicitar os princípios do *modus operandi* que eu infundira em meu trabalho e também a idéia de “homem” que, inevitavelmente, havia mobilizado em minhas escolhas científicas. Não estou certo de ter me saído bem, embora tenha adquirido de qualquer modo a convicção de que o mundo social seria mais bem conhecido, e o discurso científico a seu respeito melhor compreendido, caso se pudesse chegar a convencer de que existem poucos objetos mais difíceis de conhecer, sobretudo pelo fato de assombrar os cérebros daqueles que se empenham em analisá-lo. Sob as aparências mais triviais, quais sejam as da banalidade cotidiana tão apreciadas pela imprensa e tão acessível a qualquer repórter, o mundo social esconde as revelações mais inesperadas sobre o que menos queremos saber acerca do que somos.

CAPÍTULO I

CRÍTICA DA RAZÃO ESCOLÁSTICA

É pelo fato de estarmos enredados no mundo que parece haver algo de implícito no que pensamos e dizemos a seu respeito. No intuito de liberar o pensamento, não é possível contentar-se com esse retorno sobre si do pensamento pensante que em geral se associa à idéia de reflexividade; e apenas a ilusão da onipotência do pensamento pode fazer crer que a dúvida mais radical seja capaz de colocar em suspenso os pressupostos, ligados às nossas diferentes filiações, dependências e implicações, que mobilizamos em nossos pensamentos. O inconsciente é a história — a história coletiva que produziu nossas categorias de pensamento, e a história individual por meio da qual elas nos foram inculcadas: por exemplo, é a história social das instituições de ensino (a mais banal de todas e ausente da história das idéias, tanto das filosóficas como das demais) e a história (esquecida ou recalçada) de nossa relação singular com essas instituições que podem nos oferecer algumas verdadeiras revelações sobre as estruturas objetivas e subjetivas (classificações, hierarquias, problemáticas, etc.) que, a despeito de nossa vontade, sempre orientam nosso pensamento.

A IMPLICAÇÃO E O IMPLÍCITO

Renunciando à ilusão da transparência da consciência consigo própria e à representação da reflexividade comumente admitida entre os filósofos (e aceita inclusive por certos sociólogos, como

Alvin Gouldner, que preconiza sob esse nome uma exploração intimista da artificialidade das experiências pessoais),¹ é preciso resignar-se a admitir, na tradição tipicamente positivista da crítica da introspecção, que a reflexão mais eficaz é aquela que consiste em objetivar o sujeito da objetivação; com isto quero dizer aquela que, destituindo o sujeito conhecedor do privilégio de que ele se sente investido, se arma de todos os instrumentos de objetivação disponíveis (levantamento estatístico, observação etnográfica, pesquisa histórica etc.) para revelar os pressupostos que ele ostenta por conta de sua inclusão no objeto de conhecimento.²

Tais pressupostos pertencem a três diferentes categorias: começando pela mais superficial, aqueles derivados da ocupação de uma posição no espaço social, da trajetória particular conducente a tal posição, bem como do fato de pertencer a um sexo (capaz de afetar de muitas formas a relação com o objeto, na medida em que a divisão sexual do trabalho se inscreve nas estruturas sociais e nas estruturas cognitivas, orientando por exemplo as escolhas de objeto).³ Em seguida, os pressupostos constitutivos da *doxa* própria a cada um dos diferentes campos (religioso, artístico, filosófico, sociológico etc.) e, mais precisamente, aqueles que cada pensador particular deve à sua posição num campo. Enfim, os pressupostos constitutivos da *doxa* genericamente associada à *skholè*, ao lazer, que vem a ser a condição para a existência de todos os campos eruditos.

Contrariamente ao que em geral se diz, sobretudo quando existe alguma preocupação com a “neutralidade ética”, não são os primeiros, em especial os preconceitos religiosos ou políticos, os mais difíceis de apreender ou de manejar. Estando ligados à particularidade de pessoas ou de categorias sociais, sendo portanto diferentes de um indivíduo para outro, de uma categoria a outra, esses pressupostos têm poucas chances de escapar à crítica interessada daqueles que se nutrem de preconceitos ou convicções diferentes.

Tudo se passa de outro modo quando se trata de distorções ligadas ao fato de pertencer a um determinado campo ou de manifestar adesão, unânime nos limites desse campo, à *doxa* que o define em sentido próprio. O implícito, nesse caso, é o que está impli-

cado no fato de ser flagrado no jogo, isto é, na *illusio* como crença fundamental no interesse do jogo e no valor dos móveis de competição inerente a esse envolvimento. O ingresso em um universo escolástico supõe a suspensão dos pressupostos do senso comum e a adesão *para-doxal* a um conjunto mais ou menos radicalmente novo de pressupostos e, ao mesmo tempo, a descoberta de móveis de competição e de urgências ignorados e incompreendidos pela experiência ordinária. Cada campo se caracteriza, na verdade, pela busca de uma finalidade específica, capaz de favorecer investimentos igualmente absolutos por parte de todos os que (e somente esses) possuem as disposições requeridas (por exemplo, a *libido sciendi*). Participar da *illusio*, científica, literária, filosófica ou qualquer outra, é o mesmo que levar a sério (por vezes a ponto de fazer, também aí, perguntas de vida e morte) os móveis dessa competição os quais, nascidos da lógica do próprio jogo, conferem seriedade ao jogo, ainda que possam escapar ou parecer “desinteressados” e “gratuitos” àqueles que por vezes são chamados de “profanos” ou àqueles envolvidos em outros campos (a independência entre os diferentes campos acaba produzindo uma forma de incomunicabilidade entre eles).

A lógica específica de um campo se institui em estado incorporado sob a forma de um habitus específico, ou melhor, de um sentido do jogo, ordinariamente designado como um “espírito” ou um “sentido” (“filosófico”, “literário”, “artístico” etc.), que praticamente jamais é posto ou imposto de maneira explícita. Pelo fato de operar de modo insensível, ou seja, gradual, progressiva e imperceptível, a conversão mais ou menos radical (conforme a distância) do habitus originário requerido pela entrada no jogo e conseqüente aquisição do habitus específico acaba passando despercebida quanto ao essencial.

Se as implicações da inclusão num campo estão fadadas a permanecer implícitas, isso ocorre pelo fato de ela não constituir um envolvimento consciente e deliberado, um contrato voluntário. O investimento originário não tem origem porque ele sempre se antecede a si mesmo, de tal modo que, quando decidimos entrar no jogo, os lances já se encontram mais ou menos feitos. “Nós

embarcamos”, como diz Pascal. Falar de uma decisão de “se engajar” na vida científica ou artística (assim como em qualquer um dos investimentos fundamentais da vida — vocações, paixões, devoções, adesões) é quase tão absurdo, o próprio Pascal disso tinha plena consciência, quanto evocar uma decisão de crer, como ele mesmo o faz, sem grande ilusão, com o argumento da aposta: para esperar que o incrédulo possa ser instado a decidir-se a crer porque lhe terá sido demonstrado por razões coercitivas que aquele que aposta na existência de Deus arrisca um investimento finito para ganhar lucros infinitos, seria preciso acreditar que ele está suficientemente disposto a crer na razão para se mostrar sensível às razões dessa demonstração. Ou então, como diz muito bem o próprio Pascal, “(...) somos tanto autômatos como espíritos; decorre daí que o instrumento pelo qual se faz a persuasão não é apenas a demonstração. Como existem poucas coisas demonstradas! As provas convencem apenas o espírito. O costume torna nossas provas as mais fortes e as mais ásperas; ele dobra o autômato, que arrasta o espírito sem que ele pense nisso”.⁴ Pascal lembra assim a diferença, por vezes esquecida pela existência escolástica, entre o que está logicamente implicado e o que está envolvido na prática, conforme os caminhos do “hábito o qual, sem violência, sem arte, sem argumento, nos faz acreditar nas coisas”.⁵ A crença, inclusive aquela que constitui o fundamento do universo científico, é da ordem do autômato, isto é, do corpo o qual, como Pascal costuma lembrar, “tem razões que a razão desconhece”.

A AMBIGÜIDADE DA DISPOSIÇÃO ESCOLÁSTICA

Sem dúvida, não existe nada mais difícil de apreender do que a disposição escolástica, mormente para aqueles imersos em universos onde ela parece evidente; a *skholè* é a coisa mais difícil de ser pensada pelo pensamento “puro”, sendo a primeira e a mais determinante de todas as condições sociais de possibilidade do pensamento “puro”, e também a disposição escolástica que tende a colocar em suspenso as exigências da situação, as constrições da

necessidade econômica e social, e as urgências ou as finalidades “daí derivadas. Austin fala, de passagem, em *Sense and Sensibilia*, de “visão escolástica” (*scholastic view*), indicando, como exemplo, o fato de recensear e examinar todos os sentidos possíveis de um termo, a despeito de qualquer referência ao contexto imediato, em lugar de apreender ou utilizar simplesmente o sentido desse termo diretamente compatível com a situação.⁶

Extraindo o que se encontra implícito no exemplo de Austin, aliás bem próximo ao jogo e ao “faz-de-conta” que permite às crianças explorar mundos imaginários, pode-se dizer que a postura do “como se” é, como mostrava Hans Vaihinger em *Die Philosophie des Als ob (A filosofia do como se)*, o que torna possíveis todas as especulações intelectuais, hipóteses científicas, “experiências de pensamento”, “mundos possíveis” ou “variações imaginárias”.⁷ É ela que incita a entrar no mundo lúdico da conjectura teórica e da experimentação mental, a suscitar problemas pelo prazer de resolvê-los e não porque eles se manifestem por pressão de alguma urgência, ou, então, a tratar a linguagem como um objeto de contemplação, de deleite, de pesquisa formal ou de análise, em lugar de tratá-la como um instrumento.

Por não fazer a aproximação, sugerida pela etimologia, entre o “ponto de vista escolástico” e a *skholè*, consagrada filosoficamente por Platão (por meio da oposição, que se tornou canônica, entre os que, engajados na filosofia, “produzem discursos em paz e à vontade”, e os que, nos tribunais, “falam sempre com urgência porque a água (da clepsidra) corrente não pode esperar”),⁸ Austin deixa de colocar a questão das condições sociais de possibilidade deste ponto de vista muito particular sobre o mundo e, mais precisamente, sobre a linguagem, o corpo, o tempo ou qualquer outro objeto de pensamento. Destarte, ele ignora a *skholè* como aquilo que torna possível esse olhar indiferente ao contexto e aos fins práticos, essa relação distante e distintiva com as palavras e as coisas. Esse tempo liberado das ocupações e das preocupações práticas, convertido pela escola (ainda a *skholè*) nessa forma privilegiada, o lazer estudioso, constitui a condição do exercício escolar e das atividades desligadas da necessidade imediata, como o

esporte, o jogo, a produção e a contemplação de obras de arte, bem como todas as formas de especulação gratuita sem outra finalidade a não ser elas próprias. (Basta indicar aqui — voltarei ao assunto — que, por não extrair todas as implicações de sua intuição da “visão escolástica”, Austin não soube ver na *skholè* e no “jogo de linguagem” escolástico o princípio de inúmeros erros típicos do pensamento filosófico que ele se esforçava, depois de Wittgenstein e de outros “filósofos da linguagem ordinária”, para analisar e exorcizar.)

A situação escolástica (cuja forma institucionalizada é a ordem escolar) é um lugar e um momento de leveza social onde, desafiando a alternativa comum entre jogar (*paizein*) e ser sério (*spoudazein*), pode-se “jogar seriamente” (*spoudaiós paizein*), como diz Platão para caracterizar a atividade filosófica, levar a sério disputas lúdicas, ocupar-se seriamente de questões ignoradas por pessoas sérias, simplesmente envolvidas e preocupadas com as questões práticas da existência ordinária. E quando se rompe o vínculo entre o modo de pensar escolástico e o modo de existência, aliás a condição de sua aquisição e utilização, tal sucede não apenas porque aqueles que poderiam pensá-lo são como peixes na água naquela situação cujo produto são suas disposições, mas também porque o essencial do que se transmite nesta e por meio desta situação constitui um efeito oculto da própria situação.

De fato, os aprendizados, e sobretudo os exercícios escolares como trabalho lúdico, gratuito, realizado no modo do “faz-de-conta”, sem móvel (econômico) real, constituem a ocasião de adquirir *por acréscimo*, além de tudo o que eles visam transmitir explicitamente, algo de essencial, a saber, a disposição escolástica e o conjunto dos pressupostos inscritos nas condições sociais que os tornam possíveis. Estas condições de possibilidade, na verdade condições de existência, agem, por assim dizer, de maneira negativa, à revelia, portanto, de maneira invisível, sobretudo porque são essencialmente negativas, como por exemplo a neutralização das urgências e dos fins práticos, ou melhor, o fato de ser arrancado por um período mais ou menos prolongado do trabalho e do mundo do trabalho, da atividade séria, sancionada por uma re-

muneração em dinheiro, ou de maneira mais ampla, de estar mais ou menos completamente a salvo de quaisquer experiências negativas associadas à privação ou à incerteza do dia seguinte. (Verificação quase experimental: o acesso mais ou menos prolongado à condição de ginásio e ao tempo paralisado, entre as atividades lúdicas da infância e o trabalho do adulto, até então reservado aos adolescentes burgueses, determina, em quantidade apreciável de filhos de famílias operárias, uma ruptura do ciclo de reprodução das disposições conducentes à aceitação do trabalho em fábrica).⁹ A disposição escolástica adquirida sobretudo na experiência escolar pode perpetuar-se mesmo quando as condições de seu exercício desapareceram quase por completo (com a inserção no mundo do trabalho). Mas ela somente se realiza por inteiro com a inclusão num campo erudito e, sobretudo, num desses campos quase integralmente circunscritos ao universo escolar, como por exemplo o campo filosófico e inúmeros campos científicos, capazes de oferecer condições favoráveis a seu pleno desenvolvimento.

Os pressupostos inscritos nessa disposição — direito de ingresso exigido por todos os universos escolásticos e condição indispensável para neles distinguir-se — constituem o que eu designaria, por um oxímoro adequado para despertar os filósofos de seu sono escolástico, a *doxa epistêmica*. Paradoxalmente, não há nada mais dogmático do que uma *doxa*, conjunto de crenças fundamentais que nem sequer precisam se afirmar sob a forma de um dogma explícito e consciente de si mesmo. A disposição “livre” e “pura” favorecida pela *skholè* requer a ignorância (ativa ou passiva) tanto do que se passa no mundo da prática (bem evidenciado pela anedota de Tales e da criada Trácia), ou melhor, na ordem da *polis* e da política, como de tudo o que simplesmente existe no mundo. Tal disposição requer ainda e sobretudo a ignorância, mais ou menos triunfante, dessa ignorância e das condições econômicas e sociais que a tornam possível.

Existe uma contrapartida à autonomia dos campos escolásticos e um custo pela ruptura social favorecida pela ruptura econômica. Ainda que possa ser vivido como algo livre e eletivo, a independência perante quaisquer determinações vai sendo adquirida

e exercida por conta de uma distância efetiva em relação à necessidade econômica e social (estando, por conseguinte, estreitamente vinculada à ocupação de posições privilegiadas na hierarquia sexual e social). A *ambigüidade fundamental* dos universos escolásticos e de todas as suas produções — aquisições universais tornadas acessíveis devido a um privilégio exclusivo — deriva do fato de que a ruptura escolástica com o mundo da produção é ao mesmo tempo ruptura liberadora e separação, desconexão, possuindo a virtualidade de uma mutilação: o cancelamento da necessidade econômica e social autoriza a emergência de campos autônomos, espécies de “ordens” (no sentido pascaliano), conhecendo e reconhecendo apenas a lei que lhe é própria e, por outro lado, salvo uma vigilância especial, ameaça condenar o pensamento escolástico aos limites dos pressupostos ignorados ou recalçados tal como determina essa retirada do mundo.

Assim, é forçoso constatar que somente aqueles com acesso aos universos escolásticos se mostram capazes de realizar plenamente esta possibilidade antropológica universal, ainda que não tenham o monopólio da postura escolástica. A consciência desse privilégio não permite condenar à desumanidade ou à “barbárie” os que (sem se beneficiar delas) não estão em condições de consumir todas as suas potencialidades humanas; ela tampouco permite esquecer os limites que o pensamento escolástico deve às condições muito especiais de sua emergência, a serem exploradas com método para tentar se livrar delas.

GÊNESE DA DISPOSIÇÃO ESCOLÁSTICA

Tanto as diversas disposições com respeito ao mundo natural e ao mundo social, evidenciadas pela etnologia e pela história, como as diferentes maneiras, antropológicamente possíveis, de construir o mundo, mágicas ou técnicas, emocionais ou racionais, práticas ou teóricas, instrumentais ou estéticas, sérias ou lúdicas etc., são muito desigualmente prováveis, e ainda mais desigualmente encorajadas e recompensadas, nas diversas sociedades,

conforme o grau de liberdade em relação à necessidade e às urgências imediatas, variável em função do estado das técnicas e dos recursos econômicos e culturais disponíveis. No seio de uma dada sociedade, o mesmo tende a ocorrer conforme a posição ocupada no espaço social. Conquanto nada autorize a supor uma distribuição aleatória entre as diferentes sociedades ou entre as diversas condições sociais no interior de sociedades diferenciadas, a possibilidade antropológica de se envolver numa relação desprendida, gratuita e lúdica com o mundo, tal como pressupõem as práticas tidas como as mais nobres, encontra condições muito desigualmente favoráveis de se concretizar nessas sociedades e nessas condições. O mesmo acontece com a inclinação a adotar uma atitude mágica perante o mundo, muito mais improvável no caso de um filósofo francês dos anos cinquenta, como Jean-Paul Sartre, ao recordar tal experiência em seu *Esboço de uma teoria das emoções*, do que no de um homem ou uma mulher das ilhas Trobriand dos anos trinta, tal como os descreve Malinowski. Num caso essa maneira de apreender o mundo ocorre apenas por exceção, como um acidente suscitado por uma situação crítica, enquanto, no outro, tal atitude é constantemente encorajada e favorecida, quer pela incerteza e pela imprevisibilidade extrema das condições de existência, quer pelas respostas socialmente aprovadas a essas mesmas condições. Dentre essas respostas destaca-se a magia, relação prática com o mundo instituída nos ritos coletivos e nas disposições dos agentes e, por conta disso, constituída em elemento normal da conduta do ser humano normal nessa sociedade.

É preciso então relacionar as diferentes espécies de “*worldmaking*” às condições econômicas e sociais que as tornam possíveis, ou seja, superar a “filosofia das formas simbólicas”, no sentido de Cassirer, por uma *antropologia diferencial das formas simbólicas*, ou, dito de outra maneira, prolongar a análise durkheimiana da gênese social das “formas de pensamento” por uma análise das variações das disposições cognitivas em relação ao mundo conforme as condições sociais e as situações históricas. À medida que nos distanciamos das regiões inferiores do espaço social, caracterizadas pela extrema brutalidade das coerções econômicas, as incertezas se redu-

zem e as pressões da necessidade econômica e social se abrandam; em consequência, posições definidas de modo menos estrito e dando mais liberdade de jogo oferecem a possibilidade de adquirir disposições mais liberadas das urgências práticas, problemas a resolver e ocasiões a explorar, e como que previamente ajustadas às exigências tácitas dos universos escolásticos. Dentre as vantagens ligadas ao nascimento, uma das menos visíveis reside na disposição desprezada e altaneira — ilustrada pelo que Erving Goffman denomina a “distância em relação ao papel” — que se adquire em meio a uma primeira educação relativamente liberta da necessidade; essa disposição contribui, em medida significativa, para o capital cultural herdado ao qual ela se associa, para favorecer o acesso à escola e o êxito nos exercícios escolásticos, sobretudo os mais formais, que exigem a capacidade de participar simultânea ou sucessivamente de diferentes “espaços mentais”, como diz Gilles Fauconnier, e, assim, tornar possível o ingresso efetivo nos universos escolásticos.

Ainda que não exista aprendizagem, mesmo entre os animais, que não abra espaço ao jogo (espaço cada vez maior à medida que se avança em termos de evolução), somente a Escola institui as condições muito especiais e indispensáveis para que as condutas a serem ensinadas possam se realizar, fora das situações nas quais são pertinentes, sob a forma de “jogos sérios” e “exercícios gratuitos”, ações no vazio e em branco, sem referência direta a um efeito útil e sem consequências perigosas.¹⁰ Estando livre da sanção direta do real, o aprendizado escolar pode propor desafios, provas, problemas, como as situações reais, deixando em aberto, contudo, a possibilidade de buscar e tentar soluções em condições de risco mínimo; é a ocasião de adquirir, de lambujem, por força do hábito, a disposição permanente para operar o distanciamento do real diretamente percebido, condição da maioria das construções simbólicas.

○ GRANDE RECALQUE

A disposição escolástica deve seus traços mais significativos ao processo de diferenciação pelo qual os diversos campos de pro-

dução simbólica tornaram-se autônomos e constituíram-se como tais, distinguindo-se, desse modo, do universo econômico, o qual também estava em constituição. Tal processo é inseparável da verdadeira revolução simbólica pela qual as sociedades européias foram pouco a pouco superando a negação do econômico em que se fundavam as sociedades pré-capitalistas e a reconhecer explicitamente nas ações econômicas, numa espécie de autoconfissão, as finalidades econômicas em relação às quais elas sempre se haviam orientado.

(O campo filosófico é decerto o primeiro campo escolástico que se constituiu, tornando-se autônomo tanto do campo político em processo de constituição como do campo religioso, na Grécia do século V a. C.; e a história desse processo de autonomização e de instauração de um universo de discussão submetido às suas próprias regras é inseparável da história do processo que conduziu da razão analógica (aquela do mito e do rito) à razão lógica (a da filosofia): a reflexão sobre a lógica da argumentação — de início mítica (sobretudo com a interrogação sobre a analogia), em seguida retórica e lógica — acompanha a constituição de um campo de concorrência, livre das prescrições da sabedoria religiosa sem ser dominado pelas coerções de um monopólio escolar; nesse campo, cada um serve de público a todos os demais, prestando atenção constante aos outros e sendo determinado pelo que dizem, em meio a um confronto permanente que aos poucos vai se convertendo em objeto, o qual se realiza por meio de uma pesquisa das regras da lógica inseparável de uma pesquisa das regras da comunicação e do acordo intersubjetivo.

Esse protótipo do mundo escolástico apresenta sob uma forma típico-ideal todos os traços da ruptura escolástica: por exemplo, os mitos e os ritos se transformam aí em atos práticos de crença que obedecem a uma lógica prática — que já se começa a não compreender —, em objetos teóricos de espanto e de interrogação ou em alvos de rivalidades hermenêuticas, mormente com a introdução de descompassos mais ou menos sutis na interpretação da cultura consagrada, ou então, com a reintrodução distintiva de mitos abandonados, como os de Hécate ou de Prometeu. Surgem

então problemas tipicamente escolásticos, como a questão de saber se a excelência pode ser ensinada. A terceira geração de sofistas e a institucionalização da escola introduzem o jogo intelectual gratuito, a erística e o interesse pelo discurso considerado em si mesmo, em sua forma lógica ou estética.

Ao cabo de um longo eclipse, ressurgem, na Itália renascentista, um campo escolástico onde se retoma o processo de diferenciação da religião e da ciência, da razão analógica e da razão lógica, da alquimia e da química, da astrologia e da astronomia, da política e da sociologia, e assim por diante.¹¹ A essa altura já começam a se manifestar as primeiras fraturas que tenderão a se ampliar até o momento da secessão completa dos campos científico, literário e artístico, esboçando-se ao mesmo tempo um processo de autonomização desses diferentes campos em relação ao campo filosófico, destituído, por sua vez, do essencial de seus objetos e obrigado a se redefinir incessantemente, sobretudo em sua relação com os demais campos e com o conhecimento que possuem de seu objeto.)

Somente ao cabo de uma vagarosa evolução tendente a despojar de seu aspecto propriamente simbólico os atos e as relações de produção, a economia logrou constituir-se *enquanto tal*, na objetividade de um universo separado, regido por leis próprias, as do cálculo interessado, da concorrência e da exploração; e também, muito mais tarde, estendendo esse movimento ao plano da teoria econômica (“pura”), que registra, inscrevendo-a tacitamente no princípio de sua construção de objeto, a ruptura social e a abstração prática cujo produto é o *cosmos* econômico. Ao contrário, contudo, e ao preço de uma ruptura tendente a refugar para o mundo inferior da economia o aspecto econômico dos atos e das relações de produção propriamente simbólicos, os diferentes universos de produção simbólica puderam se constituir como microcosmos fechados e separados, onde se realizam ações simbólicas por inteiro, puras e desinteressadas (do ponto de vista da economia econômica), fundadas na recusa ou no recalque da parte de trabalho produtivo por elas requerido. (Aliás, o processo de autonomização e “purificação” dos diferentes universos está bem longe de terminar, quer do lado da economia, que continua conce-

dendo um lugar nada desprezível aos fatos e efeitos simbólicos, quer do lado das atividades simbólicas, que possuem sempre uma dimensão econômica recalcada.)

Com vistas a compreender essa dupla ruptura, não basta levar em conta esta ou aquela dentre as transformações sociais que acompanharam o desenvolvimento da economia propriamente econômica: o surgimento dos “especialistas do saber prático”, engenheiros, técnicos, contadores, juristas, médicos, os quais, tal como sugere Sartre no seu *Plaidoyer pour les intellectuels (Defesa dos intelectuais)*, estariam predispostos, por uma misteriosa correspondência expressiva, a desempenhar o papel de “intelectuais orgânicos da burguesia”;¹² o advento de uma “corporação” de homens de letras, inclinados a estender às coisas políticas o princípio do debate público e crítico que haviam instaurado na república das letras, como registra Habermas em sua análise das “transformações estruturais do espaço público”.¹³ De fato, todos esses novos agentes sociais — a respeito deles talvez seja apropriado dizer que, cada qual em seu nicho, contribuirão para a invenção do universal do qual se tornarão os porta-vozes por meio dos “filósofos das Luzes” — acabaram cumprindo essa função histórica por estarem envolvidos em campos relativamente autônomos a cuja necessidade, que eles mesmos contribuíram para dar existência, não puderam se furtar.

Tendo podido libertar-se aos poucos das preocupações materiais imediatas, graças sobretudo aos benefícios proporcionados pela venda direta ou indireta de conhecimentos práticos aos empreendimentos mercantis ou ao Estado, e acumular, pelo e para o trabalho, aptidões (de início adquiridas na escola) tendentes a funcionar como capital cultural, esses novos agentes sociais se mostraram inclinados e capazes de afirmar sua autonomia individual e coletiva perante os poderes econômicos e políticos que tinham necessidade de seus serviços (bem como em relação às aristocracias fundadas no nascimento, às quais eles contrapunham os arrazoados de mérito e também, cada vez mais, do dom). Todavia, ao obrigar esses agentes a mobilizar, a cada momento, em suas lutas presentes, os recursos específicos acumulados no decurso de

lutas anteriores, a lógica dos campos eruditos em processo de constituição (qual seja a da concorrência interna viabilizada pela ruptura social com o universo da economia e o mundo da prática) levou-os a criar as regras e as regularidades específicas de microcosmos regidos por uma lógica social favorável à sistematização e à racionalização, fazendo progredir as diferentes formas (jurídica, científica, artística etc.) de racionalidade e de universalidade.

O recalque das determinações materiais das práticas simbólicas é particularmente visível nos primeiros momentos do processo de autonomização do campo artístico: por meio do confronto permanente entre artistas e mecenas, a atividade pictórica se afirma gradativamente como atividade específica, irreduzível a um mero trabalho de produção material suscetível de ser avaliado apenas conforme o valor do tempo gasto e das cores utilizadas, podendo então reivindicar o estatuto concedido às mais nobres atividades intelectuais.¹⁴ Esse lento e doloroso processo de sublimação por meio do qual a prática pictórica se afirma como uma atividade puramente simbólica, repelindo suas condições materiais de possibilidade, guarda evidente afinidade com o processo de diferenciação do trabalho produtivo e do trabalho simbólico que se realiza paralelamente. A exemplo dos mundos escolásticos, a emergência de universos em condições de oferecer posições onde podemos nos sentir autorizados a apreender o mundo como uma representação, um espetáculo, a ser contemplado de longe e do alto, a ser organizado como um conjunto destinado exclusivamente ao conhecimento, favoreceu decerto o desenvolvimento de uma nova disposição, ou melhor, de uma visão do mundo, no sentido verdadeiro, que encontrará sua expressão tanto nos primeiros mapas geográficos “científicos” como na representação galileiana do mundo ou na perspectiva pictórica.

Em sua definição histórica, a perspectiva constitui, sem dúvida, a realização mais acabada da visão escolástica: ela supõe um ponto de vista único e fixo — e portanto a adoção de uma postura de espectador imóvel instalado num ponto (de vista) — bem como a utilização de uma moldura que recorta, recolhe e abstrai o espetáculo por um limite rigoroso e imóvel. (É significativo que,

ao construir um modelo da visão, Descartes — do qual se conhece o lugar privilegiado que concedeu à intuição entendida como *visão* — busque apoiar-se, em *La Dioptrique*, na imagem de um olho colocado no “buraco de uma janela”, ao fundo do qual o observador, situado no interior da “câmara escura”, verá, “decerto com admiração e prazer, uma pintura, a qual representará muito ingenuamente, em perspectiva, todos os objetos que estarão do lado de fora.”¹⁵ Sendo singular, esse ponto de vista também pode ser considerado universal, uma vez que todos os “sujeitos” que aí se encontram posicionados, corpos reduzidos a um puro olhar, portanto quaisquer e intercambiáveis, têm a certeza, tal como o sujeito kantiano, de possuir a mesma visão, objetiva, aquela cuja representação em perspectiva, enquanto “forma simbólica de uma objetivação do subjetivo”,¹⁶ como diz Panofsky, opera a objetivação.

Assim, a perspectiva supõe um ponto de vista sobre o qual não se assume ponto de vista; a exemplo do que se passa com a moldura do pintor albertiano, ela é o através do que se vê (*per-spicere*) mas que não se vê. E somente é possível assumir uma vista desse ponto cego ao situar a perspectiva em perspectiva histórica, como faz Panofsky. Entretanto, para se compreender inteiramente o processo de construção social desse olhar distante e altivo, dessa verdadeira invenção histórica que é o “olhar escolástico”, seria preciso correlacioná-lo ao conjunto das transformações da relação com o mundo que acompanham a diferenciação da ordem econômica e das ordens simbólicas. Com base numa transposição livre da análise de Ernest Schachtel a respeito do processo tendente, no desenvolvimento da criança, a atribuir, progressivamente, a preeminência aos “sentidos de distância”, a vista e o ouvido, capazes de estabelecer uma visão objetiva e ativa do mundo, em detrimento dos “sentidos de proximidade”, o tato e o paladar, voltados para os prazeres ou desprazeres imediatos,¹⁷ poder-se-ia lançar a hipótese de que a conquista da visão escolástica, objetivada na perspectiva, se faz acompanhar de um afastamento em relação aos prazeres ligados aos “sentidos de proximidade”. Tal afastamento se retraduz, na ordem da ontogênese individual privilegiada por Ernest Schachtel, por um recalque progressivo, mais ou menos

radical conforme os ambientes de origem, da primeira infância e daqueles prazeres tidos como vergonhosos. Dando lastro a essa hipótese, podem-se inclusive mencionar certas observações históricas, como por exemplo as de Lucien Febvre, em seu livro sobre Rabelais, ao constatar a predominância, na poesia do século XVI, dos sentidos do olfato, do paladar e do tato, e a relativa ausência de referências visuais, ou então, as de Bakhtine, ao comprovar a presença triunfante do corpo e de suas funções na festa popular pré-moderna.¹⁸

A conquista coletiva e individual do olhar soberano, que enxerga longe, tanto no sentido espacial como no temporal, dando assim a possibilidade de prever e de agir em consequência, ao preço de um recalque dos apetites imediatos ou de um adiamento de sua satisfação (por meio de um ascetismo capaz de proporcionar um vigoroso sentimento de superioridade sobre o comum dos mortais condenados a viver o dia-a-dia), tem como contrapartida um divórcio intelectualista, sem equivalente em nenhuma das grandes civilizações:¹⁹ divórcio entre o intelecto, percebido como superior, e o corpo, tido como inferior; entre os sentidos mais abstratos, a vista e o ouvido (com as artes correspondentes, a pintura, “coisa mental”, e a música, cuja “racionalização”, analisada por Max Weber, se acelera então, bem como sua diferenciação em relação à dança), e os sentidos mais “sensíveis”;²⁰ entre o gosto “puro” e as artes “puras”, ou seja, purificadas por processos e procedimentos sociais de abstração, tais como a perspectiva ou o sistema tonal, e o “gosto da língua e da goela” de que falará Kant — em suma, entre tudo o que é verdadeiramente da alçada da cultura, lugar de todas as sublimações e fundamento de todas as distinções, e tudo o que pertence à ordem da natureza, feminina e popular.²¹ Tais oposições, retraduzidas com toda a clareza no dualismo cardinal da alma e do corpo (ou do entendimento e da sensibilidade), se enraízam na divisão social entre o mundo econômico e os universos de produção simbólica. O poder de apropriação simbólica do mundo, garantido pela visão perspectiva ao situar o diverso sensível na unidade ordenada de uma síntese, se apóia, como que sobre um pedestal invisível, no privilégio social, o qual consti-

tui a condição de emergência dos universos escolásticos, bem como da aquisição e do exercício das disposições correlatas.

Tudo isso se manifesta muito bem na invenção, na Inglaterra do século XVII, do jardim natural, tal como analisa Raymond Williams: o novo arranjo constitui o campo inglês em paisagem sem camponeses, ou seja, num puro objeto de contemplação estética, fundado no culto do “natural” e na busca da linha sinuosa, inscrevendo-se na visão do mundo de uma burguesia agrária esclarecida que, além de empreender uma transformação da exploração agrícola, pretende criar um universo visível totalmente desembaraçado de qualquer vestígio de trabalho produtivo e de qualquer referência aos produtores, a paisagem “natural”.²²

Assim, a anamnese histórica, portanto apenas esboçada, relembra o recalque originário como parte constitutiva da ordem simbólica, o qual se perpetua numa disposição escolástica ancorada no recalque de suas condições econômicas e sociais de possibilidade (condições que se manifestam, por exemplo, no desconforto que o museu provoca nos visitantes desprovidos dos meios de satisfazer suas exigências tácitas — e que Zola evoca de maneira bastante realista, embora um tanto abrandada pela estilização literária, nas páginas de *L'Assomoir* consagradas à visita ao Louvre pelo cortejo nupcial de Gervaise —,²³ ou, então, na rejeição desgostosa e por vezes indignada que as obras resultantes da disposição artística suscitam em pessoas cujo gosto não se formou em condições “escolásticas”).²⁴

○ PONTO DE HONRA ESCOLÁSTICO

Aqueles imersos, alguns desde o nascimento, em universos escolásticos constituídos ao cabo de um longo processo de autonomização tendem a esquecer as condições históricas e sociais de exceção que tornam possível uma visão do mundo e das obras culturais orientada pelo signo da evidência e do natural. A adesão encantada ao ponto de vista escolástico se enraíza no sentimento,

próprio das elites escolares, da eleição natural pelo dom; e um dos efeitos menos percebidos dos procedimentos escolares de formação e de seleção, operando como ritos de instituição, consiste em instaurar uma fronteira mágica entre os eleitos e os excluídos, garantindo ao mesmo tempo o recalque das diferenças de condição que, como se sabe, constituem a condição da diferença que as primeiras produzem e consagram. Essa diferença socialmente garantida, ratificada, autenticada pelo título escolar valendo como título (burocrático) de nobreza (tal como a diferença entre o homem livre e o escravo em outras épocas), constitui o fundamento da diferença de “natureza” ou de “essência” (de lambujem, poder-se-ia falar de “diferença ontológica”) que o aristocratismo escolástico estabelece entre o pensador e o “homem comum”, absorvido pelas preocupações triviais da vida cotidiana. Esse aristocratismo deve seu sucesso ao fato de oferecer aos habitantes dos universos escolásticos uma perfeita “teodicéia de seu privilégio”, uma justificação absoluta desta forma de esquecimento da história, o esquecimento das condições sociais de possibilidade da razão escolástica, crença partilhada tanto pelo humanismo universalista da tradição kantiana como pelos profetas desencantados do “esquecimento do Ser”,²⁵ a despeito de tudo o mais que aparentemente separa tais correntes.

A despeito das divergências filosóficas e das oposições políticas, foi assim que Heidegger pôde tornar-se, para muitos filósofos, uma espécie de fiador da questão de honra da profissão filosófica, associando a reivindicação da distância do filósofo ao mundo à distância ativa perante as ciências sociais, ciências párias de um objeto indigno e vulgar (sabe-se que ele era literalmente obcecado pelos trabalhos dos pensadores do mundo social, Rickert, seu mestre num dado momento, Dilthey e Max Weber).²⁶ A evocação da relação “inautêntica” que o *Dasein* “ordinário”, ou de maneira mais eufemizada, no estado ordinário de “Alguém”, *Das Mann*, mantém com “o mundo ambiente e cotidiano comum” (*alltägliche Umund Mitwelt*), campo de ação impessoal e anônimo do “Alguém”, encontra-se no centro (e sem dúvida no princípio) de uma antropologia filosófica que pode ser com-

preendida como um verdadeiro rito de expulsão do mal, vale dizer, do social e da sociologia.²⁷

Colocar em questão o “público”, o “mundo público” (local por excelência da “tagarelice”) e o “tempo público”, é o mesmo que afirmar a ruptura do filósofo com a trivialidade da existência “inautêntica”, com o domínio vulgar dos assuntos humanos como lugar da ilusão e da confusão, com o reinado da opinião (pública) e da *doxa*, mas também com as ciências, em particular as ciências históricas: por conta de sua pretensão de alcançar interpretações dotadas de uma “validade universal” (*Allgemeingültigkeit*), onde ele enxerga uma das formas mais sutis do “desvio da finitude”, essas ciências plebéias aceitam tacitamente o pressuposto da interpretabilidade pública do mundo e do tempo públicos, tornados acessíveis a qualquer momento a qualquer um, ou seja, ao homem público, *Das Man*, como ser intercambiável.²⁸

Contra o que podem ter de “democrático” ou mesmo de “plebeu” (Cícero já denunciava a *philosophia plebeia*), a reivindicação da “objetividade” e da “universalidade”, e portanto a afirmação (segundo ele inerente à ciência) da acessibilidade da verdade a um sujeito qualquer e impessoal, o filósofo “autêntico” professa pressupostos aristocráticos implicados numa adesão sem estados de alma ao privilégio da *skholè*, oferecendo assim justificativas renovadas à longa tradição de desprezo filosófico pela *polis*, pela política e pela *doxa*, que o próprio Husserl já evocava na *Krisis*.²⁹ Fazendo da experiência do *Dasein* singular como “ser-para-a-morte” a única via autêntica de acesso ao passado, ele afirma que o filósofo, dotado dessa lucidez especial sobre o papel das pré-concepções (*Vorgriffe*) do historiador no desvendamento do sentido do passado, é o único habilitado a se sair bem onde os métodos convencionais das ciências históricas acabam fracassando, e a assegurar uma reapropriação autêntica do sentido originário do passado.

Por um malabarismo próximo da prestidigitação, Heidegger apóia-se no modo de pensar característico das ciências sociais para empreender o combate anti-racionalista contra as ciências, em particular as ciências sociais. Na verdade, ele baseia sua crítica dos limites do pensamento científico na menção da dependência dos

critérios de racionalidade perante uma historicidade da verdade cujo domínio as ciências não possuem. Contudo, simultaneamente, ele se distancia das ciências históricas por estarem ligadas a uma imagem particular do mundo (*Weltbild*) e por aceitarem apenas a verdade revelada por métodos humanos de explicação, esquecendo os limites da reflexão humana e a opacidade do Ser. Somente a ontologia fundamental da existência finita está em condições de conferir uma nova unidade a ciências históricas entregues à anarquia e de lembrar que as concepções dessas ciências não têm sua origem em valores culturais (como podem crer Dilthey ou Weber), derivando da historicidade essencial do historiador, condição de possibilidade do desvendamento do sentido de um passado que, de outro modo, permaneceria irremediavelmente oculto.

Assim, talvez porque tivesse de se defrontar com ciências históricas particularmente ativas e sobretudo particularmente bem munidas em termos filosóficos (Rickert, Dilthey, e ainda mais Weber, haviam se antecipado em suas reflexões sobre os limites das ciências históricas), ou então, também porque sentia-se inclinado a tanto por conta de sua posição e de sua trajetória, Heidegger apresenta, em especial nas obras de juventude, uma manifestação particularmente extremada da *hubris* do pensamento sem limites. À custa de muita ignorância e de algumas inconseqüências, ele apronta uma formulação especialmente azeitada da convicção íntima que muitas vezes os filósofos possuem de serem mais capazes de pensar as ciências históricas do que elas mesmas o fariam, de assumir um ponto de vista mais lúcido, mais profundo e mais radical sobre seu objeto e sobre sua relação com o mesmo, e até mesmo de produzir, tendo como arma exclusiva a reflexão pura e solitária, um conhecimento superior àquele proporcionado pelas pesquisas coletivas e pelos instrumentos plebeus da ciência. E o símbolo por excelência dessa atitude é sem dúvida a estatística (explicitamente mencionada no célebre trecho sobre *Das Man*) que anula na mediocridade da média a singularidade radical do *Dasein* — do único *Dasein* “autêntico”, é claro: quem se preocupa com a do *Das Man*?

Essas estratégias empregadas por Heidegger em sua luta contra as ciências sociais de seu tempo, sobretudo aquela que consis-

te em confrontar essas ciências com suas próprias conquistas, foram retomadas ou reinventadas pela “vanguarda” da filosofia francesa nos anos sessenta. Estando fortemente enraizadas na tradição filosófica, desde Durkheim, sobretudo por conta da necessidade de enfrentarem a filosofia, às vezes em seu próprio terreno, com vistas a afirmar sua autonomia e sua especificidade contra suas pretensões hegemônicas, as ciências sociais chegaram então a ocupar uma posição dominante no conjunto do campo universitário e mesmo do campo intelectual, por meio de obras como as de Lévi-Strauss, Dumézil, Braudel e até mesmo Lacan, confusamente confundidas sob o rótulo jornalístico de “estruturalismo”. Todos os filósofos daquele momento tiveram de se definir perante essas obras numa relação de antagonismo com tendência anexionista e numa espécie de jogo duplo, consciente ou inconsciente, por vezes beirando à dupla pertinência (mormente pelo recurso ao efeito -logia, “arqueologia”, “gramatologia” etc., além de outros esgares de ciência), retomando estratégias de superação bastante similares àquelas empregadas por Heidegger contra essas ciências, sem terem para tanto de ser heideggerianos.

RADICALIZAR A DÚVIDA RADICAL

Portanto, apenas sob a condição de assumir o risco de colocar de fato em questão — sem apelar às encenações da subversão radical com que sempre se deleitou o “academismo antiacadêmico” — o jogo filosófico ao qual está ligada sua existência enquanto filósofos ou sua participação reconhecida nesse jogo, os filósofos poderiam garantir as condições de uma verdadeira liberdade em relação a tudo que os autoriza e os cauciona a se dizerem e a se pensarem como filósofos, o mesmo que, em contrapartida desse reconhecimento social, os condena a assumir os pressupostos inscritos na postura e no posto de filósofo. Com efeito, somente uma crítica empenhada em explicitar as condições sociais de possibilidade daquilo que se designa, a cada momento, como “filosófico”,

poderia tornar visíveis as energias dos efeitos “filosóficos” implicados nessas condições. Apenas tal crítica poderia dar vazão à intenção de liberar o pensamento filosófico dos pressupostos inscritos na posição e nas disposições dos que são capazes de se consagrar à atividade de pensamento designada pelo nome de filosofia. Na verdade, não é pelo prazer de diminuí-lo que se deve lembrar que o filósofo, tão inclinado a se pensar como *atopos*, sem lugar, inclassificável, está, como todo mundo, compreendido no espaço que pretende compreender. Pelo contrário, pretende-se pois oferecer-lhe a possibilidade de uma liberdade perante as restrições e limitações inscritas no fato de que ele está situado primeiro num lugar do espaço social, aliás num lugar de um desses subespaços que são os campos escolásticos.

Aos que perguntariam por que e sobretudo com que direito se pode invocar uma tal “liberação” da filosofia, responderei primeiro que é preciso liberar a filosofia com vistas a liberar as ciências sociais da crítica reativa — para não dizer reacionária — que ela não cessa de lhes opor, contentando-se, com frequência, em orquestrar, sem o saber, a visão mais corriqueira dessas ciências. Destarte, devolvendo às ciências sociais “a filosofia da suspeita” que eles lhe atribuem com tanta naturalidade, os filósofos ditos “pós-modernos” concordam quase todos em denunciar a ambição científica que as ciências sociais afirmam por definição. Inclínados a enxergar numa asserção apenas uma injunção ou uma ordem disfarçada, na lógica uma “polícia dos espíritos”, na pretensão à cientificidade um mero “efeito de verdade”, destinado a suscitar a obediência ou uma pretensão velada à hegemonia inspirada pela vontade de poder, chegando inclusive a transformar a sociologia, disciplina bastante indisciplinada, em disciplina disciplinária, autoritária, e até mesmo totalitária e sorratamente policialesca, esses filósofos “pós-modernos” podem, às vezes em contradição com suas opções políticas conscientes e declaradas, infundir uma forma filosófica e politicamente aceitável às acusações e condenações mais obscurantistas reiteradamente formuladas pela crítica espiritualista (e conservadora) em relação às ciên-

cias, em particular às ciências sociais, em nome dos valores sagrados da pessoa e dos direitos imprescritíveis do “sujeito”.

Todavia, estou também convicto de que não existe atividade mais filosófica, embora possa estar fadada a parecer escandalosa a todo “espírito filosófico” normalmente constituído, do que a análise da lógica específica do campo filosófico, das disposições e crenças socialmente reconhecidas num dado momento do tempo como “filosóficas” que aí se engendram e se realizam, por conta da cegueira dos filósofos à sua própria cegueira escolástica. O acordo imediato entre a lógica de um campo e as disposições aí suscitadas e supostas faz com que tudo que possa haver nele de arbitrário seja mascarado pelas aparências da evidência intemporal e universal. O campo filosófico tampouco escapa a essa regra. Por conseguinte, a crítica sociológica não constitui mera preliminar cujo único propósito seria introduzir a uma crítica propriamente filosófica, mais radical e mais específica: tal crítica conduz ao princípio da “filosofia” da filosofia, mobilizada tacitamente pela prática social que se costuma designar num lugar e num tempo determinados como filosófico.

Sendo hoje o filósofo quase sempre um *homo academicus*, seu “espírito filosófico” é moldado pelo e para um campo universitário, impregnado pela tradição filosófica particular aí veiculada e inculcada: autores e textos canônicos sutilmente hierarquizados que fornecem ao pensamento mais “puro” suas referências e suas luzes (tanto nesse como em outros domínios, os programas nacionais, escritos ou não, produzem cérebros nacionalmente “programados”);³⁰ problemas surgidos de debates historicamente constituídos e eternizados pela reprodução escolar; grandes oposições recorrentes, muitas vezes condensadas em pares de termos antitéticos, onde houve quem quisesse enxergar, no estilo grandioso de praxe, “as oposições binárias da metafísica ocidental”, as quais remetem, de modo bastante trivial, à estrutura dualista segundo a qual o campo filosófico tende, como os demais campos, a se organizar (especialmente, no caso francês, a oposição constante entre um pólo próximo da ciência, ligado à epistemologia, à filosofia das ciências, à lógica, e um pólo próximo da arte e da lite-

ratura, pelo objeto e pelo modo de expressão, voltado para a estética e o estetismo, como hoje o “pós-modernismo”); conceitos que, apesar de sua parente universalidade, são sempre indissociáveis de um campo semântico situado e datado e, por seu intermédio, de um campo de lutas frequentemente limitado às fronteiras de uma língua e de uma nação; teorias mais ou menos mutiladas e enrijecidas pela rotina da transmissão escolar que acaba eternizando-as ao desistoricizá-las ou desrealizando-as etc.

Acredito que a dúvida radical suscitada pelo exame das condições sociais da atividade filosófica, sobretudo por intermédio da liberdade que tal exame pode conquistar perante as conveniências, convenções e conformismos de um universo filosófico que também possui seu senso comum, poderia permitir sacudir o sistema de defesa erguido pela tradição filosófica contra a tomada de consciência da ilusão escolástica (e cujas peças-chaves são os famosos textos de Platão sobre a *skholè* e a caverna ou de Heidegger sobre *Das Man*). A filosofia implícita da filosofia enraizada nessa ilusão, sem dúvida apoiada e encorajada pela segurança ou pela ambição hegemônica associada à ocupação de uma posição elevada (sobretudo na França) no campo universitário, se manifesta em especial em alguns pomposos pressupostos comuns: o esquecimento seletivo ou a negação da História ou, o que vem a dar no mesmo, a recusa de toda abordagem genética e de toda verdadeira historicização;³¹ a ilusão do “fundamento” inerente à pretensão de assumir sobre as demais ciências um ponto de vista que elas não poderiam adotar sobre si mesmas, de fundá-las (teoricamente) sem ser por elas fundado (historicamente); a recusa de toda objetivação do sujeito objetivante, desqualificada como “reducionismo”, com seu prolongamento, o fundamentalismo estético.

Mas uma dúvida radical baseada numa crítica da razão escolástica poderia sobretudo ter o efeito de mostrar que os erros da filosofia, dos quais querem nos livrar os “filósofos da linguagem ordinária”, esses aliados insubstituíveis, têm muitas vezes por raiz comum a *skholè* e a disposição escolástica. É o caso, me parece, para evocar apenas alguns dos exemplos de erros que me vêm de pronto à memória, quando Wittgenstein denuncia a ilusão segun-

do a qual compreender uma palavra e aprender seu sentido constitui um processo mental que requer a contemplação de uma “idéia” ou a visada de um “conteúdo”, ou então, quando Moore relembra que a consciência do azul nos escapa quando vemos o azul. Da mesma maneira, quando Ryle distingue entre *knowing that* e *knowing how*, o conhecimento teórico e o manejo prático (de um jogo, de uma língua etc.), ou quando Wittgenstein, ei-lo outra vez, recorda que proferir juízos é apenas uma das maneiras possíveis de utilizar a linguagem e que “*I am in pain*” não constitui forçosamente uma asserção, mas também pode ser uma manifestação de dor, ou mesmo quando Strawson reprova os lógicos por terem concentrado sua atenção em frases “relativamente independentes do contexto”, ou quando Toulmin convida a distinguir o uso comum da expressão da probabilidade do uso de enunciados probabilistas na investigação científica: todos eles se referem a tendências do pensamento que pertencem ao “jogo de linguagem” escolástico e que, por conta disso, correm o risco de ocultar a lógica da prática a que se pode ter acesso pela exploração da linguagem comum.

A exemplo do que sempre procurei fazer, repito que se pode buscar apoio nas análises dessas tendências genéricas da filosofia empreendidas pela filosofia da linguagem e pelo pragmatismo, sobretudo por parte de Peirce e Dewey — nada tendo a ver com fraquezas pessoais deste ou daquele filósofo, conforme salienta Austin —, no intuito de conferir toda sua generalidade e força à crítica da razão escolástica. Inversamente, poder-se-ia sem dúvida encontrar numa análise da posição e da disposição escolásticas o princípio de uma radicalização e de uma sistematização da crítica da utilização filosófica corrente da linguagem e dos paralogismos aí favorecidos, e também da crítica do descompasso entre as lógicas escolásticas e a lógica da prática da qual se pode supor que se expresse melhor no uso comum da linguagem, não escolástico, do que no uso socialmente neutralizado e controlado amplamente corrente nos universos escolásticos.

PÓS-ESCRITO 1: CONFISSÕES IMPESSOAIS

Para despojar de sua brutalidade objetivante a análise aqui esboçada do habitus filosófico de toda uma geração de filósofos franceses cuja particularidade foi haver imposto suas particularidades ao universo inteiro e, talvez, derrubar assim algumas resistências, acredito ser útil proceder a um exercício de reflexividade tentando evocar em traços amplos meus anos de aprendizado da filosofia. Não tenho a intenção de desfiar lembranças ditas pessoais que constituem a tela de fundo pardo das autobiografias universitárias, encontros maravilhados com mestres eminentes, escolhas intelectuais entrelaçadas a escolhas de carreira. O que foi recentemente apresentado sob o rótulo de “ego-história” me parece ainda muito distanciado de uma verdadeira sociologia reflexiva: os universitários felizes (os únicos a quem se pede esse exercício escolar...) não têm história e por esse motivo lhes pedir que relatem sem métodos vidas sem história pouco se lhes acrescenta, tampouco à história.

Portanto, falarei muito pouco de mim, desse eu singular, que Pascal considera “odioso”. E mesmo que fique falando de mim, trata-se de um eu impessoal sobre o qual silenciam as confissões mais pessoais, ou são por elas refugadas por sua própria impessoalidade.³² Paradoxalmente, hoje nada parece decerto mais odioso do que esse eu intercambiável desvendado pelo sociólogo e pela socioanálise (e também pela psicanálise, embora seja menos aparente, e portanto melhor tolerado). Quando tudo nos leva a participar do intercâmbio regrado de narcisismos, cujo código foi estabelecido sobretudo por uma certa tradição literária, violentas resistências emperram o esforço de objetivação desse “sujeito”, que somos levados a crer como universal na medida em que partilhemos tal atributo com todos que são o produto das mesmas condições sociais. Aquele que se dá ao trabalho de romper com a complacência das evocações nostálgicas para explicitar a intimidade coletiva das experiências, das crenças e dos esquemas comuns de pensamento, ou seja, um pouco desse impensado que se encontra quase inevitavelmente ausente das mais sinceras autobiografias (material tão evidente que passa despercebido, ou então, recalcado

como indigno de publicação quando aflora à consciência), expõe-se a ferir o narcisismo do leitor que se sente objetivado contra sua vontade, por procuração, e de maneira tanto mais cruel, paradoxalmente, por estar mais próximo, em sua pessoa social, do responsável por esse trabalho de objetivação. A menos que o efeito de catarse produzido pela tomada de consciência se exprima, como às vezes acontece, por um riso liberado e liberador.

Desde logo, esta será minha única “confidência”, devo dizer que é provável que eu possa hoje desenvolver, com alguma margem de êxito, o projeto de restituir a visão do mundo universitário e intelectual a que eu pertencia nos anos cinqüenta, não no que ela pudesse ter de ilusoriamente único, mas sobretudo no que pudesse conter de mais corriqueiro, até mesmo na ilusão da singularidade, pelo fato de não me haver entregado à complacência dos deslumbramentos do oblato miraculado. Experiência bastante rara, mas de modo algum única (encontrei-a também em Nizan, em especial por conta do belíssimo prefácio de Sartre a *Aden Arabie*), conducente sem dúvida a uma distância objetivante — aquela que em geral caracteriza o bom informante — com relação às seduções enganosas da *Alma mater*.

Valho-me dessa experiência para tentar reconstruir o espaço dos possíveis tal como eu o enxergava enquanto membro de uma categoria particular de adolescentes, os “normalistas filósofos”, que partilhavam todo um conjunto de propriedades, ligadas ao fato de estar situado no coração e no ápice da instituição escolar e, de resto, separados, uns dos outros, por diferenças secundárias associadas sobretudo à trajetória social. À maneira de um iniciado que relata sua experiência a um etnólogo, tal como procede o autor do *Soleil hopi*, gostaria de evocar, ao menos de modo sumário, os ritos de instituição capazes de produzir a parcela de convicção íntima e de adesão inspirada que, por volta dos anos cinqüenta, era a condição de ingresso na tribo dos filósofos. E tentar determinar por que e de que maneira a gente se tornava “filósofo”, palavra cuja ambigüidade permite ao mais reles professor de filosofia arrogar-se o estatuto de filósofo no pleno sentido do termo e que também contribuía para suscitar no aprendiz de “filósofo” a ambigüidade

das ambições e o enorme sobreinvestimento de que estão isentas escolhas melhor determinadas e mais diretamente ajustadas às oportunidades reais — como no caso dos candidatos ao magistério de desenho, pouco incentivados a se pensarem como “artistas”.

Não posso recordar aqui toda a mecânica da eleição que, desde o concurso geral em classe preparatória até o concurso propriamente dito, conduz os eleitos (e especialmente os miraculosos) a eleger a Escola que os elegeu, a reconhecer os critérios de eleição que os constituiu como elite.³³ A lógica segundo a qual se determinava a “vocação” de “filósofo” não era sem dúvida muito diferente: bastava sujeitar-se à hierarquia das disciplinas orientando-se, é claro de modo tanto mais freqüente quanto maior o grau de consagração, na direção do que Jean-Louis Fabiani denomina “a disciplina do coroamento”.³⁴ (Até os anos cinquenta, a filosofia ganhava, em matéria de prestígio, de todas as disciplinas, fazendo com que a escolha da filosofia, em detrimento da matemática por exemplo, tanto em classe terminal como mais à frente, não fosse necessariamente uma escolha negativa determinada por um desempenho fraco em ciências.) Para fazer entender melhor o que se passava, mesmo correndo o risco de chocar uma profissão que nega possuir tais disposições hierárquicas, direi que a escolha da filosofia, sem pretender qualquer tipo de rigor mecânico, não era tão diversa em termos de princípio daquela tendência dos melhores classificados em alguns grandes concursos para escolher a Escola de Minas ou a Inspeção de Finanças. A gente se tornava “filósofo” por ter sido consagrado e por estar disposto a se consagrar a preservar a identidade prestigiosa de “filósofo”.

A escolha da filosofia era uma manifestação da segurança estatutária que reforçava a segurança (ou a arrogância) estatutária. Isso era tanto mais verdade numa época em que todo o campo intelectual era dominado pela figura de Jean-Paul Sartre e em que os *khâgnes*,* em especial com Jean Beaufret, destinatário da

* “Khâgnes”: no ensino secundário, são os cursos preparatórios para as Escolas Normais (Ulm, Sèvres) nas áreas humanísticas de letras, ciências e filosofia, com duração de dois ou três anos, onde são recrutados os futuros professores do ensino superior, os pesquisadores e demais categorias de intelectuais de maior prestígio no campo intelectual francês.

Carta sobre o humanismo de Heidegger, e o concurso da própria Escola normal, com o júri integrado por Maurice Merleau-Ponty e Vladimir Jankélévitch, eram ou podiam apresentar-se como os lugares máximos da vida intelectual.

O *khâgne* era o coração do aparelho de produção da ambição intelectual à francesa em sua forma mais elevada, qual seja, a filosófica. O intelectual total, cuja figura fora inventada e imposta por Sartre, fora convocado pelo ensino do *khâgne* que oferecia um amplo espectro de disciplinas, filosofia, literatura, história, línguas antigas e modernas, encorajando, por meio do aprendizado da dissertação *de omni re scibili*, centro do dispositivo inteiro, uma certeza de si mesmo que por vezes beirava a inconsciência da ignorância triunfante. A crença na onipotência da invenção retórica encontrava seus maiores incentivos nas exibições sabiamente teatralizadas da improvisação filosófica; penso em mestres como Michel Alexandre, discípulo tardio de Alain, que disfarçava com poses proféticas as fraquezas de um discurso filosófico reduzido aos recursos de uma reflexão desprovida de base histórica, ou como Jean Beaufret, que iniciava seus alunos deslumbrados nos arcanos do pensamento de Heidegger, bem mais próximo do que parece, enquanto encarnação exemplar do aristocratismo professoral, da velha tradição de Alain (inúmeros filósofos formados nas turmas de *khâgnes* dos anos cinquenta conciliaram o fervor por Heidegger com a admiração por Alexandre).

Em suma, o *khâgne* era o lugar onde se constituía a legitimidade estatutária de uma “nobreza” escolar socialmente reconhecida. Simultaneamente, ela inculcava o sentido de altivez que impõe ao “filósofo” digno desse nome as mais altas ambições intelectuais e que lhe proíbe rebaixar-se ao se ligar a certas disciplinas ou a certos objetos, mormente aqueles com que lidam os especialistas das ciências sociais. Será preciso acontecer o choque de 1968 para que os filósofos formados nas turmas *khâgnes* de 1945 (sobretudo Deleuze e Foucault) se defrontem, embora apenas num registro altamente sublimado, com o problema do poder e da política.

Nessa linha, segundo observa Norbert Elias, assim como o nobre permanece nobre mesmo que seja medíocre esgrimista (ao

passo que o melhor esgrimista nem por isso é nobre), o “filósofo” socialmente reconhecido distingue-se dos não-filósofos por uma diferença de *essência* que pode não estar de modo algum associada a uma diferença de *competência* (cuja definição varia aliás conforme os momentos e as tradições nacionais). Esse sentido da dignidade de casta implica um sentido de aposta (na aceção do esporte e da Bolsa de Valores) que se manifestava sobretudo nas preferências intelectuais — os mais ambiciosos voltando sua predileção para textos e autores esotéricos, obscuros, e até mesmo, como nos casos de Husserl e Heidegger, quase inacessíveis por falta de traduções (as obras chaves de Heidegger e Husserl serão traduzidas somente nos anos sessenta, ou seja, num momento de descenso do fervor de que eram objeto). O mesmo sucedeu em relação à escolha dos temas de dissertação de fim de curso ou de tese ou dos professores incumbidos de orientar esses trabalhos, a qual se orientava por um conhecimento prático do espaço dos possíveis, ou melhor, por um sentido das hierarquias entre os mestres e os destinos ao mesmo tempo “temporais” e “espirituais” que os primeiros prenunciavam.³⁵

O senso do jogo é o que permite fazer economia do cinismo: ao tornar explícito o que permanece ordinariamente em estado implícito mesmo nas biografias, a análise encoraja uma visão finalista e calculista das estratégias de aposta universitária. Muitas vezes inscrita no ponto de vista de Tércites, recuperado como princípio de diversos discursos sobre os intelectuais, essa visão redutora é tanto mais falsa quanto mais se impõe de maneira indiscutível, no caso dos grandes êxitos intelectuais e universitários. De fato, os grandes iniciados não precisam escolher para que façam a boa escolha, sendo essa uma das razões pelas quais serão escolhidos; na verdade, costuma-se reconhecer as “verdadeiras vocações”, aquelas que parecem impermeáveis aos cálculos mesquinhos da ambição carreirista por conta da estranha adesão, ao mesmo tempo total e distante, esclarecida e obnubilada, da douda “ignorância” inerente ao senso do jogo (é claro que não falo em meu nome, apenas me esforço para evocar o tom e o teor do discurso dominante). A iniciação bem-sucedida, dando acesso a essa espécie de

casta que vem a ser a tribo dos “filósofos normalistas”, assegura o privilégio máximo de todas as pessoas “bem nascidas”, uma adaptação tão imediata e total ao jogo que acaba tendo a aparência de coisa inata e a proporcionar a seus detentores a vantagem suprema de dispensá-los de calcular para lograr os ganhos mais raros dentre os prometidos pelo jogo.

Contudo, essa casta é também um corpo cujos membros estão unidos por solidariedades de interesses e afinidades de habitus, que fundam o que se deve chamar “espírito de corpo” — por mais estranha que tal expressão possa parecer quando se aplica a um conjunto de indivíduos persuadidos de sua completa insubstituibilidade. Uma das funções dos ritos de iniciação consiste em criar uma comunidade e uma comunicação dos inconscientes que tornam possíveis conflitos velados entre adversários íntimos, empréstimos sorrateiros de temas ou idéias que cada qual pode atribuir a si mesmo com plena sinceridade pelo fato de serem o produto de esquemas de invenção semelhantes aos seus, referências tácitas e alusões inteligíveis restritas ao pequeno círculo de familiares. Basta enxergar com esse olhar o que se escreveu desde os anos sessenta para descobrir, sob o alarde enganoso das diferenças proclamadas, a homogeneidade profunda dos problemas, temas e esquemas de pensamento: e a título de exemplo extremado, mencione-se a transfiguração derivada da mudança completa de contexto teórico que impede se reconheça, na palavra de ordem de Derrida da “destruição”, uma variação bastante livre do tema bachelardiano, convertido em *topos* escolar, da ruptura (inerente à construção do objeto científico) com as pré-construções, orquestrado simultaneamente no pólo “científico” ou “cientificista” do campo da filosofia (sobretudo por parte de Althusser) e das ciências sociais.

É a partir desse acordo profundo sobre o lugar e o nível do filósofo e da filosofia que se definem as divergências que estão na raiz das trajetórias conducentes às posições opostas do campo filosófico durante os anos setenta e que incidem primordialmente sobre a maneira de se situar em relação ao estado anterior do campo, e de reivindicar a *sucessão*: quer na continuidade para aqueles que pretendem ocupar posições de poder temporal no interior do

campo universitário, quer na ruptura para os que se orientam para posições prestigiosas no campo intelectual onde o estatuto de sucessor só pode ser adquirido pela subversão revolucionária. A complexidade da relação entre as duas gerações e as complicitades subterrâneas entre membros da mesma geração transparecem muito bem no reconhecimento quase universal de que é objeto Georges Canguilhem. Condiscípulo de Sartre e Aron na Escola Normal, dos quais se distingue por sua origem popular e provinciana, Canguilhem poderá ser reivindicado ao mesmo tempo pelos ocupantes de posições opostas no campo universitário: enquanto *homo academicus* exemplar — tendo desempenhado por um longo período, e com o mais extremado rigor, as funções de inspetor geral do ensino secundário —, ele servirá de emblema a professores que ocupam posições inteiramente homólogas à sua nas instâncias de reprodução e consagração do corpo; entretanto, enquanto defensor de uma tradição de história das ciências e de epistemologia, o refúgio herético por excelência da seriedade e do rigor na época do triunfo do existencialismo, ele será consagrado, junto com Gaston Bachelard, como mestre do pensamento por parte de filósofos mais afastados do núcleo da tradição acadêmica, tais como Althusser, Foucault e alguns outros. Tudo se passa como se a sua posição ao mesmo tempo central e menor no campo universitário e as disposições bastante raras, até mesmo exóticas, que o haviam predisposto a ocupá-la, o tivessem designado para representar o papel de emblema totêmico para todos os que pretendiam romper com o modelo dominante e que se constituíam em “colégio invisível” ao se aliarem a ele.

Na verdade, a dominação de Sartre jamais se exerceu por completo e aqueles (entre os quais eu me incluía) que pretendiam resistir ao “existencialismo” em sua forma mundana ou escolar podiam se apoiar num conjunto de correntes dominadas: uma história da filosofia estreitamente ligada à história das ciências, cujos protótipos eram representados por duas grandes obras, *Dinâmica e Metafísica leibnizianas*, de Martial Guéroult, antigo aluno da Escola Normal e professor no Collège de France, e *Física e Metafísica kantianas*, de Jules Vuillemin, também normalista,

então jovem professor assistente na Sorbonne e colaborador de *Les Temps Modernes*, sucessor de Guéroult no Collège de France; uma epistemologia e uma história das ciências representadas por autores como Gaston Bachelard, Georges Canguilhem e Alexandre Koyré. Frequentemente de origem popular e provinciana, ou estrangeiros alheios à França e às suas tradições escolares, vinculados a instituições universitárias excêntricas, como a Escola de Altos Estudos ou o Collège de France, esses autores marginais e distantes do poder temporal (aos quais seria preciso juntar Éric Weil), escondidos da percepção comum pelo alarido dos dominantes, constituíam uma alternativa àqueles que, por várias razões, pretendiam reagir contra a imagem fascinante e rejeitada do intelectual total, presente em todas as frentes do pensamento.

A mesma preocupação de seriedade e rigor que procurava guardar distância dos envolvimento mundanos (fazendo com que inúmeros professores de filosofia opusessem Sartre a um Heidegger que nem sequer haviam lido) também podia levar a buscar um outro antídoto contra as “facilidades” do existencialismo, por vezes identificado com uma exaltação literária e um tanto simplória do “vívido”, na leitura de Husserl (traduzido por Paul Ricoeur ou por Suzanne Bachelard, filha do filósofo e historiadora das ciências) ou entre os fenomenólogos mais propensos a conceber a fenomenologia como uma ciência rigorosa, à maneira de Maurice Merleau-Ponty, que oferecia uma abertura em direção às ciências humanas. Nesse contexto, a revista *Critique*, dirigida por Georges Bataille e Éric Weil, figuras emblemáticas dos dois pólos de uma oposição secundária entre aqueles com os olhos voltados para o pólo dominado do campo filosófico, também oferecia saídas, dando acesso a uma cultura internacional, transdisciplinar, e permitindo furar o bloqueio exercido por toda escola de elite. (Nesta evocação do espaço dos possíveis filosóficos, poder-se-á constatar o quanto se exprimem as admirações, por vezes muito vivas e sempre vivazes, dos meus vinte anos, e o ponto de vista particular a partir do qual se engendrou minha representação do campo universitário e da filosofia.)

Pode-se assim produzir com certa facilidade as aparências da continuidade ou da ruptura entre os anos cinquenta e os anos setenta, conforme a decisão de levar ou não em conta os dominados dos anos cinquenta sobre os quais se apoiaram os condutores da revolução antiexistencialista em filosofia. Todavia, assim como os dominados dos anos cinquenta (talvez com a exceção de Bachelard, que embutia em seus escritos observações irônicas a respeito das afirmações peremptórias dos mestres existencialistas, mormente em matéria de ciência) deixavam entrever, tanto em sua vida como em sua obra, diversos indícios de submissão ao modelo filosófico dominante, também os dominantes emergentes dos anos setenta não levarão até o fim a revolução empreendida contra o fundamento da dominação do filósofo total; e seus trabalhos mais desentranhados da marca acadêmica guardam ainda o vestígio da hierarquia, inscrita tanto na estrutura objetiva das instituições, como bem o demonstra a oposição entre a tese magistral, lugar dos desenvolvimentos mais ambiciosos, mais originais e mais “brilhantes”, e a tese aplicada, outrora escrita em latim, fadada aos trabalhos humildes da erudição ou das ciências humanas, como nas estruturas cognitivas, sob a forma de oposição entre o teórico e o empírico, o geral e o especializado.

A preocupação de guardar e assinalar suas distâncias em relação às ciências sociais, tanto mais reiterada quanto mais eram sentidas como ameaças à sua hegemonia e quanto mais iam se apropriando discretamente de inúmeras de suas conquistas, decerto contribuiu para dissimular, quer para os filósofos dos anos setenta como perante seus leitores, o fato de que a ruptura com as ingenuidades bem pensantes do humanismo personalista não fazia outra coisa senão reconduzi-los à “filosofia sem sujeito” que as ciências sociais (durkheimianas) vinham defendendo desde o início do século. Isso permitiu à polêmica medíocre dos anos oitenta tentar relançar o parâmetro da moda ao professar a “volta do sujeito” contra os que haviam anunciado a “filosofia sem sujeito” nos anos sessenta, contra os “existencialistas”, os quais, como Sartre e o primeiro Aron (da *Introdução à filosofia da história*), haviam se erguido, nos anos trinta e no imediato pós-guerra, contra o império “totalitário” da filosofia objetivista das ciências do homem...

Não posso encerrar esta confissão impessoal sem evocar o que me parece ser a propriedade mais importante, e a mais invisível, do universo filosófico desse lugar e desse momento — quiçá de todos os tempos e de todos os países —, que vem a ser o *internamento escolástico*, o qual, mesmo também caracterizando outros espaços elevados da vida acadêmica, Oxford ou Cambridge, Yale ou Harvard, Heidelberg ou Göttingen, se manifesta sob uma de suas formas mais exemplares por meio da Escola Normal (e o *khâgne*). Já se falou com frequência, no intuito de celebrá-lo, a respeito do privilégio desse mundo fechado, separado, abadia de Thélème arrancada às vicissitudes do mundo real, onde se formou, por volta dos anos cinquenta, a maioria dos filósofos franceses cuja mensagem inspira hoje o *campus radicalism* norte-americano.

(E decerto isso não ocorre por acaso. As universidades americanas, sobretudo as mais prestigiosas e exclusivas, são a *skholè* transformada em instituição. Frequentemente situadas fora e longe das grandes cidades, como Princeton, totalmente isolada de Nova York e da Filadélfia, ou nos *subúrbios* sem vida, como Harvard ou Cambridge, ou então, quando localizadas na cidade — como Yale em New Haven, Columbia à beira do Harlem, ou a universidade de Chicago, na fronteira de um imenso gueto —, inteiramente separadas do centro da cidade, valendo-se sobretudo de uma ostensiva proteção policial, elas possuem uma vida cultural, artística, até mesmo política, que lhes é própria — com o jornal estudantil que aborda os diversos acontecimentos do campus — e que, por conta da atmosfera estudiosa e retirada do bulício do mundo, contribui para isolar professores e alunos da atualidade e da política — de qualquer modo, muito distante, geográfica e socialmente, e percebida como fora do alcance. Sendo um caso típico-ideal, a universidade da Califórnia, em Santa Cruz, espaço destacado do movimento “pós-moderno”, arquipélago de colégios dispersos numa floresta que só se comunicam pela Internet, foi construída nos anos sessenta, no alto de uma colina, na vizinhança de uma estância balnear para aposentados ricos, sem indústrias: como não acreditar que o capitalismo se dissolveu num “fluxo de significantes desligados de seus significados”, que o mundo

é povoado de “cyborgs”, “cybernetics organisms”, e que estamos entrando na era da “informatics of domination”, quando se vive num paraíso social e comunicacional, de onde foi apagado qualquer vestígio de trabalho e de exploração ?)

Os efeitos do internamento escolástico, redobrados pelos da eleição escolar e da coabitação prolongada de um grupo socialmente muito homogêneo, acabam favorecendo uma distância intelectualocêntrica em relação ao mundo: paradoxalmente, o corte social e mental se manifesta sobretudo nas tentativas, por vezes patéticas e efêmeras, para recontatar o mundo real, mormente através de engajamentos políticos (estalinismo, maoísmo etc.) cujo utopismo irresponsável e cuja radicalidade irrealista atestam o quanto são ainda uma maneira de negar as realidades do mundo social.

Sem dúvida, a distância que fui assumindo aos poucos em relação à filosofia tem muito a ver com o que se chama os acasos da existência, a começar por uma estada forçada na Argélia, da qual se poderia dizer, sem indagar mais fundo, que esteve na origem de minha “vocação” de etnólogo, depois de sociólogo. Mas eu não teria sido sensível ao apelo para compreender e testemunhar o que então senti se eu não viesse experimentando, há muito tempo, certa insatisfação a respeito do jogo filosófico, inclusive em sua forma mais severa e mais rigorosa, que acabava me envolvendo. E para não ter que me sacrificar também, de vez, à confiança, contentar-me-ei em citar uma passagem da *Correspondência* de Ludwig Wittgenstein, que Jacques Bouveresse, esplêndido intérprete, me fez descobrir, e que diz muito bem acerca de boa parte de meus sentimentos a respeito da filosofia: “Qual o interesse de estudar filosofia, se tudo o que ela faz por nós é nos tornar capazes de expressar de modo relativamente plausível certas questões abstrusas de lógica etc., e se isso não melhora nossa maneira de pensar sobre as questões importantes da vida de todos os dias, se isso não nos torna mais conscientes do que qualquer jornalista no emprego de expressões perigosas que as pessoas dessa categoria utilizam para seus próprios fins?”

PÓS-ESCRITO 2: ○ ESQUECIMENTO DA HISTÓRIA

No *Conflito das faculdades*, Kant toma como ponto de partida a constatação de que a “faculdade inferior”, matemáticas, filosofia, história, etc., tem como fundamento exclusivo “a própria razão da tribo erudita”, diversamente das “faculdades superiores”, teologia, direito, medicina, cuja autoridade está diretamente garantida e controlada pelos poderes temporais. Estando privada de qualquer delegação temporal, a filosofia encontra-se portanto constrangida a fazer da necessidade histórica uma virtude teórica: ao recusar o fundamento apoiado na razão social que sequer lhe foi concedido, ela pretende fundar-se a si mesma em razão (pura), ao preço de uma acrobacia teórica digna do barão de Münchhausen, e oferecer assim às demais faculdades o único fundamento válido a seus olhos, ou seja, ao ver da razão, o qual estaria dramaticamente ausente nas demais faculdades.

A recusa do pensamento da gênese e, acima de tudo, do pensamento da gênese do pensamento constitui por certo um dos princípios capitais da resistência movida quase universalmente pelos filósofos diante das ciências sociais, sobretudo quando se arriscam a tomar por objeto a instituição filosófica e, por extensão, o próprio filósofo, figura por excelência do “sujeito”, e assim lhe recusam o estatuto de extraterritorialidade social que ele se atribui e cuja defesa pretende organizar. A história social da filosofia, que tenciona relacionar a história dos conceitos ou dos sistemas filosóficos com a história social do campo filosófico, parece negar em sua própria essência um ato de pensamento considerado irreduzível às circunstâncias contingentes e anedóticas de seu surgimento.

Defensores sobranceiros de seu monopólio da história da filosofia, assim subtraída à ciência histórica, os maus servidores do culto filosófico submetem textos canônicos eternizados pelo esquecimento do processo histórico de canonização de onde procedem a uma leitura des-historicizante a qual, mesmo sem ter necessidade de afirmar a crença na irreduzibilidade do discurso filo-

sófico a qualquer determinação social, coloca entre parênteses tudo aquilo que vincula o texto a um campo de produção e, por seu intermédio, a uma sociedade histórica.

A decisão de absolutizar as obras des-historicizando-as também se manifesta, com todas as letras, nas diversas soluções “filosóficas” da contradição, tão antiga quanto o ensino da filosofia, dando existência a uma pluralidade de visões filosóficas dotadas da pretensão ao manejo exclusivo de uma verdade, cuja unicidade elas professam. Quando se deixa de lado a crença numa *philosophia perennis*, capaz de se perpetuar, sempre idêntica a si mesma, sob formas de expressão incessantemente renováveis, ou a convicção eclética e portanto tipicamente acadêmica que consiste em enxergar nas filosofias do passado conjuntos auto-suficientes e ao mesmo tempo intrinsecamente necessários (enquanto “sistemas” formalmente coerentes, passíveis de uma análise estritamente interna) e não exclusivos, à maneira das representações artísticas (como em Martial Guérout), ou mesmo complementares, enquanto expressões de axiomáticas diferentes (como em Jules Vuillemin), tais soluções podem ser referidas a três filosofias da história da filosofia, associadas aos nomes de Kant, Hegel e Heidegger. Para além das diferenças, elas têm em comum o fato de aniquilar a história enquanto tal, fazendo coincidir o alfa e o ômega, o *archè* e o *telos*, o pensamento passado com o pensamento presente que parece capaz de pensá-lo melhor do que jamais havia sido pensado antes — segundo a fórmula de Kant de que todo historiador da filosofia reinventa espontaneamente a partir do momento em que pretende dar sentido ao seu empreendimento.

A visão arqueológica da história da filosofia proposta por Kant espera que a “história filosofante da filosofia” substitua a gênese empírica, atentatória à dignidade do sujeito pensante, pela gênese transcendental, ou melhor, que substitua “a ordem cronológica dos livros” pela “ordem natural das idéias que devem sucessivamente se desenvolver a partir da razão humana”. Eis a condição a ser atendida para que a história da filosofia possa se manifestar em sua verdade de história da razão, de devir lógico através do

qual a verdadeira filosofia advém à existência, ou seja, o criticismo enquanto superação do dogmatismo e do ceticismo.³⁶ A filosofia realizada, acabada, aparece então como o que permite pensar de maneira filosófica, isto é, inteiramente a-histórica, todas as filosofias do passado, de apreendê-las como opções essenciais, fundadas na própria natureza do espírito humano, cuja possibilidade é deduzida pela filosofia crítica.

Desse modo, se acha justificada uma história *a priori* que só pode ser escrita *a posteriori*, quando surgiu, *ex nihilo*, a filosofia final e última que encerra, conclui e coroa, sem nada ficar lhe devendo, toda a história empírica das filosofias anteriores que ela mesma supera sem deixar de compreendê-las em sua verdade: “As outras ciências podem crescer aos poucos como conseqüência de esforços conjugados e acréscimos. A filosofia da razão pura deve ser estabelecida [*entworfen*] de uma única tacada porque se trata de determinar a própria natureza do conhecimento, suas leis gerais e suas condições, e não de experimentar seu julgamento ao acaso.”³⁷ A filosofia não tem nem pode ter gênese; mesmo quando ela se manifesta como fecho, ela é começo, e começo radical, uma vez que emerge de um só golpe em sua totalidade: “Uma história filosófica da filosofia não é possível empírica ou historicamente, e sim racionalmente, isto é, *a priori*. Ainda que estabeleça fatos de razão, ela não os toma emprestados ao relato histórico, extraindo-os da razão humana enquanto arqueologia filosófica.”³⁸

O significado social do “corte” entre o empírico e o transcendental, entre a experiência como “fato” e as formas que aí se manifestam e que a reflexão transcendental constitui em condições da objetividade inscritas no sujeito do conhecimento, transparece de modo bastante claro na distinção entre a história vulgar das filosofias e a “arqueologia filosófica” como “história *a priori*” que estabelece “fatos de razão” extraindo-os da razão humana e não dos “fatos” brutos da experiência histórica, como seria de se esperar. A essa altura, de modo mais geral, à maneira da “arqueologia filosófica”, história des-historicizada pela sublimação filosófica, caberia indagar se o transcendental não é outra coisa senão uma

espécie de empírico filosoficamente transfigurado e, por conseguinte, negado.

É somente em Hegel que a filosofia propriamente filosófica da história da filosofia atinge sua plena realização: a última das filosofias é mesmo a filosofia última, o termo e o alvo de todas as filosofias anteriores, o fim da história e da história da filosofia. “A filosofia como tal, a de hoje, a última, contém tudo o que foi produzido num trabalho de milênios: é o resultado de tudo que a precedeu. Esse desenvolvimento da filosofia, considerado historicamente, é a história da filosofia.”³⁹ O fim da história da filosofia é a própria filosofia que se faz ao fazer a história filosófica dessa história, dela extraindo a Razão: “A filosofia deriva sua origem da história da filosofia e vice-versa. A filosofia e a história da filosofia são a imagem uma da outra. Estudar essa história é o mesmo que estudar a própria filosofia e sobretudo a lógica.”⁴⁰ Todavia, quando se busca identificar a filosofia com sua história, sem reduzi-la à história histórica da filosofia e muito menos à história como tal, pretende-se anexar a história à filosofia, convertendo o curso da história num imenso curso de filosofia: “O estudo da história da filosofia é o estudo da própria filosofia e não poderia ser de outro modo.”⁴¹ Embora nunca muito próximo, aparentemente, de uma história banalmente histórica da filosofia, fica-se separado dela *toto coelo*, como gostava de dizer o filósofo, visto que essa história bastante peculiar é de fato a-histórica.

A ordem cronológica de seqüência das filosofias é também uma ordem lógica e a consecução necessária entre as filosofias, qual seja a do Espírito se desenvolvendo conforme sua própria lei, tendo o primado sobre a relação secundária entre as diferentes filosofias e as sociedades onde elas surgiram: “Não existe relação causal entre a história política e a filosofia.”⁴² A história filosófica da filosofia é uma reapropriação levada a cabo em e por meio de uma tomada de consciência seletiva e unificadora que ultrapassa e conserva os princípios de todas as filosofias do passado; enquanto *Erinnerung*, ela é redenção teórica, teodicéia, que resgata o passado integrando-o no presente último, portando eterno, do saber absoluto. “Não é senão em termos de uma seqüência fundada na

razão de fenômenos que abrigam e desvelam em que consiste a razão que nessa história se revela como uma coisa razoável (...). Cabe justamente à filosofia reconhecer que a própria história é determinada pela Idéia, na medida que seu próprio fenômeno é histórico.”⁴³ As filosofias do passado, com todas as determinações derivadas de seu enraizamento numa época determinada da história, são tratadas como meras etapas de desenvolvimento do Espírito, ou seja, da filosofia: “A história não nos apresenta o devir de coisas estrangeiras, mas o nosso próprio devir, o de nossa ciência.”⁴⁴ Pelo menos no caso daquele que foi uma das encarnações supremas do professor (alemão) de filosofia, talvez se deva perguntar se a história filosófica da filosofia não terá sido o princípio da filosofia da história.

Resta ainda a teoria do retorno à origem, fazendo do filósofo (ou do professor de filosofia) o guardião e o intérprete dos textos sagrados da filosofia — papel freqüentemente reivindicado também pelos filólogos —, atribuindo-lhe a missão de desvendar o que se constituiu em sua verdade desde o começo. Este modelo da história da filosofia como elucidação da verdade revelada na origem (*arkhè*) encontra sua realização na teoria heideggeriana da verdade como “des-velamento” e anamnese, conferindo sua justificação mais elevada a uma das mais prestigiosas formas da prática tipicamente professoral do comentário: tal teoria autoriza e encoraja o *lector* a se pensar como um autêntico *auctor*, profeta ou heresiarca o qual, por conta de um retorno à pureza das origens (gregas), para além da era da metafísica e de Platão que a inaugura, revela a seus contemporâneos a verdade, durante muito tempo obnubilada e esquecida, de uma revelação de verdade, inscrita numa história que não tem nada de acidental e que não obstante pertence à “história do Ser”.

Assim, a ambição de ser o próprio fundamento de si mesmo é inseparável da recusa de levar em conta a gênese empírica e, de modo mais geral, do pensamento e de suas categorias. Com efeito, é claro que a resistência à historicização se enraíza não apenas nos hábitos de pensamento de todo um corpo, adquiridos e reforçados pela aprendizagem e pelo exercício rotineiros de uma práti-

ca ritualizada, mas também nos interesses ligados a uma posição social. Logo, no intuito de combater esse esquecimento da história (digno do “esquecimento do Ser” heideggeriano) inacessível aos argumentos da razão e cujo princípio é a crença, vejo-me tentado a opor a autoridade à superstição e a remeter os adeptos da hermenêutica filosófica, leitura estritamente “filosófica” dos textos consagrados pela tradição como filosóficos, às diversas passagens do *Tractatus* em que Spinoza define o programa de uma verdadeira ciência das obras culturais. De fato, ele pede aos intérpretes dos Livros dos Profetas que rompam com a rotina das exegeses hermenêuticas para submeter essas obras a um “inquérito histórico” com vistas a determinar não somente “a vida e os costumes do autor de cada livro, o objetivo a que ele se propunha, em que consistia, em que ocasião, em que tempo, para quem, em que língua enfim ele “escreveu”, mas também “ em que mãos (o livro) caiu (...), que homens decidiram admiti-lo no cânon, de que modo os livros reconhecidos como canônicos foram reunidos em um corpo”⁴⁵ Este programa magnificamente sacrílego, que mal começa a encontrar alguns princípios de execução no domínio da análise de textos filosóficos, contradiz, ponto por ponto, todos os pressupostos da leitura litúrgica que, pelo menos num sentido, não é certamente tão absurda quanto poderia parecer do ponto de vista de uma razão um pouco estreita, na medida em que permite assegurar aos textos canônicos a falsa eternização de um embalsamamento ritual.

CAPÍTULO II

AS TRÊS FORMAS DO ERRO ESCOLÁSTICO

A necessidade de relembrar as condições sociais de formação da disposição escolástica não é redutível à intenção estéril e fácil (sempre um tanto complacente) de denúncia. Não se trata de julgar tal situação de recuo ou retirada de um ponto de vista ético ou político — como se fez muitas vezes no passado, condenando esta ou aquela tradição, como por exemplo o idealismo alemão, enquanto “filosofia de professores”; e muito menos de denegrir ou condenar o modo de pensar assim viabilizado o qual, nascido de um longo processo de liberação coletiva, está na origem das mais raras conquistas da humanidade. Trata-se apenas de tentar determinar se (e em que) ela afeta o pensamento que ela própria torna possível e, daí, a forma e o conteúdo próprios do que pensamos. Essa lembrança se situa numa lógica de interrogação epistemológica em vez de um questionamento político (o qual quase sempre permitiu dispensar a primeira): aliás uma interrogação fundamental que tem a ver com a própria postura epistêmica e com os pressupostos associados ao fato de estar em condições de se retirar do mundo para pensá-lo.

Dito isto, a análise das conseqüências acarretadas pela ignorância dos efeitos da universalização inconsciente da visão do mundo associada à condição escolástica não constitui um exercício gratuito de pura especulação: o “autômato” escolástico, produto da incorporação (e, portanto, do esquecimento) das coerções da condição escolástica, constitui um princípio sistemático de erro, tanto na ordem do conhecimento (ou da ciência), como na ordem da ética (do direito e da política) e da estética, os três

domínios da prática que se constituíram em campos ao se libertar das urgências do mundo prático e também ao se dissociar da filosofia. Baseadas no mesmo princípio de universalização do caso particular, ou seja, na visão do mundo que favorece e autoriza uma determinada condição social, e ao mesmo tempo no esquecimento ou recalque dessas condições sociais de possibilidade, as três formas do erro se encontram unidas por um parentesco de família, se apóiam e se garantem mutuamente, o que as torna mais robustas e mais capazes de resistir à crítica.

○ EPISTEMOCENTRISMO ESCOLÁSTICO

Tendo assinalado a diferença, ignorada ou recalçada, entre o mundo comum e os mundos eruditos, pode-se trabalhar, sem nostalgia “primitivista” nem exaltação “populista”, em pensar verdadeiramente aquilo que permanece praticamente inacessível a todo pensamento escolástico que se preza, a saber, a lógica da prática. Trata-se de levar às últimas conseqüências a análise que os mais intrépidos filósofos abandonam no meio do caminho, ou seja, justo no momento em que ela se defrontaria com o social. Para chegar a esse ponto, cumpre reorientar o movimento exaltado pelo mito da caverna, ideologia profissional do pensador profissional, e retornar ao mundo da existência cotidiana, desta feita munido de um pensamento erudito bastante consciente de si mesmo e de seus limites para ser capaz de pensar a prática sem aniquilar seu objeto. Em termos menos negativos, trata-se de compreender, de início, a compreensão primeira do mundo associada à experiência de inclusão nesse mundo, em seguida, a compreensão, quase sempre errônea e deturpada, que o pensamento escolástico possui dessa compreensão prática e, enfim, a diferença essencial entre o conhecimento prático, a razão razoável, e o conhecimento erudito, a razão racionante, escolástica, teórica, engendrada nos campos autônomos.

Os efeitos da distorção escolástica são tanto mais importantes e mais nefastos do ponto de vista científico quando aqueles que a

ciência toma por objeto se encontram mais afastados dos universos escolásticos em suas condições de existência. Incluem-se nessa condição os membros das sociedades tradicionalmente estudadas pela etnologia (a qual, pelo fato de não objetivar seu inconsciente escolástico, está muito menos liberta do que parece ou do que imagina dos pressupostos essencialistas da evocação lévy-bruhliana da “mentalidade primitiva”) e os ocupantes das posições inferiores do espaço social. De fato, quando se exime de analisar a postura “teórica” adotada em relação a seu objeto, as condições sociais que a tornam possível, bem como o descompasso entre tais condições e aquelas que estão na raiz das práticas analisadas, ou mais simplesmente, quando se esquece que, como lembra Bachelard, “o mundo em que se pensa não é o mundo em que se vive”, o etnólogo, fechado em seu etnocentrismo escolástico, pode perceber uma diferença entre duas “mentalidades”, duas naturezas, duas essências, à maneira de Lévy-Bruhl — e de outros depois dele, de modo mais discreto —, aí onde em realidade ele tem de se haver com uma diferença entre dois modos, socialmente construídos, de construção e de compreensão do mundo: o primeiro, escolástico, que ele erige tacitamente em norma; o segundo, prático, que ele partilha com homens e mulheres aparentemente muito afastados dele no tempo e no espaço social, e no qual ele não sabe reconhecer o modo de conhecimento prático (muitas vezes mágico, sincrético, numa palavra, pré-lógico) que também é o seu nos atos ordinários da vida. O etnocentrismo escolástico leva a anular a especificidade da lógica prática, quer assimilando-a à lógica escolástica, embora de maneira fictícia e puramente teórica (vale dizer, no papel e sem conseqüências práticas), quer remetendo-a à alteridade radical, à não-existência e ao não-valor do “bárbaro” ou do “vulgar”, o qual, como lembra oportunamente a noção kantiana de “gosto bárbaro”, não é outra coisa senão o bárbaro do interior.

O inconsciente escolástico se manifesta muito mais pelas “escolhas” involuntárias da prática científica ordinária do que pelas profissões de fé epistemológicas ou deontológicas (as quais, sobretudo se ele é etnólogo, lhe proíbem qualquer manifestação

de altivez social), ao que se pode acrescentar a “teoria do conhecimento do espectador” que lhe é inerente, tal como afirma Dewey. Logo, enfiando por assim dizer seu pensamento pensante na cabeça dos agentes atuantes, o pesquisador oferece o mundo tal como ele o pensa (isto é, como objeto de contemplação, representação, espetáculo) como se fosse o mundo tal como ele se apresenta àqueles que não têm a disponibilidade (ou o desejo) de se retirar dele para pensá-lo; situa como princípio de suas práticas, ou seja, em sua “consciência”, suas próprias representações espontâneas ou elaboradas, ou pior, os modelos que teve de construir (por vezes contra sua própria experiência ingênua) para dar conta de suas práticas.

Sob esse aspecto, estamos tão separados de nossa própria experiência prática como da experiência prática dos outros. Na verdade, apenas pelo fato de que nos fixamos em pensamento sobre nossa prática, que nos voltamos para ela para considerá-la, descrevê-la, analisá-la, tornamo-nos de certo modo ausentes, e tendemos a substituir o agente atuante pelo “sujeito” reflexivo, o conhecimento prático pelo conhecimento erudito capaz de selecionar os traços significativos, os índices pertinentes (como na narrativa autobiográfica), e em registro mais profundo, a submeter a experiência a uma alteração essencial (segundo Husserl, aquela que separa a retenção da lembrança, a protensão do projeto). O esquecimento dessa transmutação inevitável e da fronteira por ela instituída entre o “mundo em que se pensa” e “o mundo em que se vive” é tão natural, tão profundamente consubstancial ao pensamento pensante, a ponto de tornar pouco provável que alguém, imerso no “jogo de linguagem” escolástico, possa vir a lembrar que o próprio fato do pensamento e do discurso sobre a prática possa dela nos separar. A título de exemplo, seria preciso toda a energia subversiva de Wittgenstein para sugerir que o enunciado “*I am in pain*”, mesmo quando se apresenta sob a forma de uma asserção, não passa sem dúvida de uma variedade de comportamento de dor, assim como gemer ou chorar.

Em lugar de retomar por sua conta a lógica prática, isso significa que a ciência deve ter como finalidade reconstruir teórica-

mente essa lógica incluindo na teoria a distância entre a lógica prática e a lógica teórica, ou mesmo entre uma “teoria prática”, *folk knowledge* ou *folk theory*, como dizem Schütz e os etnometodólogos depois dele, e uma teoria científica. Tal ocorre por um esforço constante de reflexividade, único meio, *ele também escolástico*, de lutar contra as inclinações escolásticas. Costuma-se ignorar que a descrição das descrições ou das teorias espontâneas supõe por sua vez uma ruptura escolástica com a atividade já compulsada que é preciso inscrever na teoria, ou então, que formas aparentemente humildes e submissas do trabalho científico, como por exemplo a *descrição densa* (*thick description*), implicam e impõem ao real um modo de construção pré-construído que não é outro senão a visão escolástica do mundo. A propósito, em sua “descrição densa” de uma luta de galos, Geertz toma emprestado dos balineses um olhar hermenêutico e esteta que é o seu próprio. Em vista disso, inclusive por não haver incorporado explicitamente em sua descrição do mundo social a “literatização” a que sua descrição o submeteu, não é de se estranhar que ele tenha ido até o fim de seu erro por omissão ao professar, contra toda razão, em seu prefácio a *The Interpretation of Culture*, que o mundo social e o conjunto das relações e dos fatos sociais não passam de “textos”.¹

À maneira da razão que, segundo Kant, tende a situar o princípio de seus juízos não em si mesma mas na natureza de seus objetos, o *epistemocentrismo escolástico* engendra uma antropologia totalmente irreal (e idealista): ao imputar a seu objeto o que de fato pertence à maneira de apreendê-lo, projeta na prática, tal como a *teoria da ação racional* (*rational action theory*), uma relação social impensada que não é outra senão a relação escolástica com o mundo. Assumindo formas diversas conforme as tradições e os domínios de análise, erige metadiscurso (em Chomsky, por exemplo, a gramática, produto típico do ponto de vista escolástico) como princípio do discurso, ou a metaprática (o direito, como no caso de inúmeros etnólogos, desde sempre propensos ao jurisdicismo, ou as regras de parentesco, tão propícias a um jogo sobre os diferentes sentidos da palavra regra, que Wittgenstein nos ensinou a distinguir, como no caso de Lévi-Strauss), como princípio das práticas.

Pelo fato de ignorar o que a define enquanto tal, o erudito atribui aos agentes sua própria visão, e em particular um interesse de puro conhecimento e de pura compreensão que lhes é estranho, salvo em alguma exceção. Segundo Bakhtine, é o “filologismo” que tende a tratar todas as línguas como línguas mortas, feitas apenas para serem decifradas; é o intelectualismo dos semiólogos estruturalistas que consideram a linguagem um objeto de interpretação ou de contemplação em vez de um instrumento de ação e de poder. O mesmo se passa com o epistemocentrismo da teoria hermenêutica da leitura (ou, *a fortiori*, da teoria da interpretação das obras de arte concebida como “leitura”): por conta de uma universalização induzida dos pressupostos inscritos no estatuto de *lector* e da *skholè* escolar, condição de possibilidade dessa forma muito particular de leitura a qual, aplicada ao bel-prazer e quase sempre redundante, vai sendo metodicamente orientada para a extração de uma significação intencional e coerente, tende-se a conceber toda compreensão, mesmo prática, como uma *interpretação*, ou seja, como um ato de deciframento consciente de si (cujo paradigma é a tradução).

Sacrificando-se a uma forma não passível de “projeção de si em outrem”, como gostavam de dizer os fenomenólogos, aliás lastreada no mito profissional da leitura como “recriação”, costuma-se ler os *auctores* do presente ou do passado como *lectores*; a obra tal como se apresenta, vale dizer, como *opus operatum* totalizado e canonizado sob a forma de “obra completa” desgarrada do tempo de sua elaboração e suscetível de ser percorrida em todos os sentidos, oculta a obra em processo de elaboração e sobretudo o *modus operandi* do qual é o produto; tudo isso leva a proceder como se a lógica apreendida pela leitura retrospectiva do *lector*, totalizante e atemporalizante, fosse o princípio da criação criativa do *auctor*, desde o começo. Em suma, ignora-se a lógica específica do processo de invenção o qual, mesmo nos casos das pesquisas mais formais, não é senão a *aplicação* de uma disposição do sentido prático, passível de ser descoberto e compreendido contanto que se lhe desvende o teor na obra em que tal disposição se realiza.²

Lógicas práticas. A visão escolástica costuma dispensar uma interrogação metódica sobre a diferença entre o ponto de vista teórico e o ponto de vista prático, a qual se impõe, a despeito de qualquer intenção de pura especulação, na conduta das operações mais concretas da pesquisa em ciências sociais — realização de uma entrevista, descrição de uma prática, fixação de uma genealogia etc. No intuito de operar a conversão do olhar requerido por uma justa compreensão da prática apreendida em sua lógica própria, cumpre adotar um ponto de vista teórico sobre o ponto de vista teórico e extrair todas as conseqüências teóricas e metodológicas do fato, num sentido por demais evidente, segundo o qual o erudito (etnólogo, sociólogo, historiador) não está, perante a situação e as condutas que ele observa e analisa, na posição de um agente atuante, envolvido na ação, investido no jogo e com os móveis desse jogo; ele não está, por exemplo, diante deste ou daquele dentre os casamentos registrados nas genealogias recolhidas, na posição do pai ou da mãe desejosos de casar, e de casar bem, o filho ou a filha. Apesar disso, é raro que essa diferença de pontos de vista, bem como os interesses neles entranhados, seja realmente levada em conta na análise. Isso ocorre até mesmo no caso do etnólogo que teria em princípio todas as razões para se dar conta de estar excluído do jogo em virtude de seu estatuto de estrangeiro e, ao mesmo tempo, como condenado, queira ou não, a um ponto de vista quase teórico (mesmo que ele encontre talvez incentivos para cancelar os limites inerentes a seu ponto de vista, menos por conta de seus esforços mais ou menos bem-sucedidos para “participar” do que pela cumplicidade que lhe concedem com freqüência seus informantes — sobretudo os “antigos” — quando ele lhes impõe, mesmo sem o saber, o ponto de vista escolástico, em especial por meio de interrogações que os levam e os encorajam a assumir um ponto de vista teórico sobre sua prática). É decerto a experiência da estranheza, tão poderosa e tão fascinante, que leva o etnólogo a esquecer, em meio à complacência literária do exotismo, que ele é tão estrangeiro à sua própria prática como às práticas estrangeiras que ele observa, ou melhor, que a sua própria prática não lhe é menos estrangeira, em sua verdade

de prática, do que as práticas estrangeiras mais estranhas, como as condutas rituais, com as quais aliás sua prática partilha essa coisa essencial, e tão difícil de pensar, em sua evidência trivial, qual seja a lógica da prática.

Basta conseguir situar-se *em pensamento*, à custa de um trabalho teórico e empírico (e não pela magia de uma forma qualquer de intuição ou de participação afetiva), no ponto de vista do agente praticamente envolvido em universos onde o essencial da circulação do capital econômico e sobretudo simbólico passa pelas trocas matrimoniais, para ser levado a pensar em condutas tais como as práticas associadas ao casamento, desde as negociações iniciais até o rito final, orientadas por *estratégias* (e não por regras) visando maximizar os ganhos materiais e simbólicos propiciados pelo casamento. A mesma conversão teórica do olhar teórico leva a descobrir que a ação ritual (e também o relato mítico), situada pela antropologia objetivista ao lado da lógica e da álgebra, encontra-se muito mais próxima, na realidade, de uma ginástica ou de uma dança, tirando proveito de todas as possibilidades oferecidas pela “geometria” corporal, direita/esquerda, alto/baixo, adiante/atrás, acima/abaixo etc., e orientada para objetivos inteiramente sérios e com frequência muito urgentes. Platão lembrava que “o filósofo é mitólogo”; mas também é verdade que o mitólogo (no sentido de analista dos mitos) é muitas vezes filósofo, o que o leva a esquecer que os sistemas simbólicos, como a prática ritual, são coerentes e significantes, mas somente até certo ponto; e tal sucede porque devem obedecer a uma dupla condição, quais sejam, de um lado, manifestar uma certa constância no uso dos símbolos e dos operadores míticos, e, de outro, permanecer práticos, quer dizer, econômicos, fáceis de manejar e voltados para fins práticos, para a realização de anseios, desejos, frequentemente vitais para o indivíduo e sobretudo para o grupo.

Assim, à custa de um aprendizado sobre os outros e sua prática que jamais se completa, é preciso dizê-lo, sem um aprendizado sobre si mesmo e a própria prática, somente então a gente consegue se tornar mais atento e mais acolhedor em relação à prática tal como de fato ocorre, tendo-se então alguma oportunidade de

observar e registrar certos traços das condutas rituais que o logicismo estruturalista, sustentado por toda a lógica social do universo escolástico, entusiasta de lógica lógica, de modelos, de preferências matemáticas, tenderia a ignorar ou a descartar como meros equívocos, desprovidos de sentido e interesse, da álgebra mítica: atos ambíguos, objetos polissêmicos, subdeterminados ou indeterminados, lances duplos desencadeados pela relativa indeterminação dos atos e símbolos, sem falar das contradições parciais e do enevoadado derivados da abstração incerta que anima o jogo inteiro, dando-lhe sua coerência prática, isto é, também sua flexibilidade, sua abertura, em suma, tudo aquilo em função do qual ele é “prático”, logo predisposto a responder, pelo menor custo (sobretudo em pesquisa lógica), às urgências da existência e da prática.³

Entre muitos outros exemplos, lembrarei apenas as ambigüidades do ritual cabila do último feixe o qual, como se hesitasse entre um ciclo da ressurreição da semente e um ciclo da morte e da ressurreição do campo, trata o último feixe, conforme os lugares, como uma personificação feminina do campo (fala-se então da “noiva”) sobre a qual é convocada a chuva masculina, às vezes personificada sob o nome de *Anzar*, ou como símbolo masculino, fálico, do “espírito da semente”, destinado a voltar por uns tempos à sequidão e à esterilidade antes de inaugurar um novo ciclo de vida derramando-se em chuva sobre a terra sedenta. Ou ainda as ambigüidades da chuva a qual, por conta de sua origem celeste, participa da masculinidade solar e ao mesmo tempo evoca, sob aspecto diverso, a feminilidade úmida e terrestre, de tal modo que possa ser tratada, segundo a ocasião, como fecundante ou fecundada. O mesmo se passa com um operador tal como o esquema de enchimento, ora associado à virilidade fálica e à semente, que faz inflar, ora à terra e ao ventre da mulher, que incha, como a fava ou o trigo na marmitta.

Entre as condições práticas de funcionamento da lógica prática, uma das mais determinantes é com certeza o fato de que as ações, mesmo as mais ritualizadas e repetitivas, estão necessariamente ligadas ao tempo por seu movimento e por sua duração. Ora, por não se aperceber de que a *coerência econômica* ajustada a

condutas necessariamente sujeitas à urgência das finalidades práticas se torna possível porque elas se desdobram no tempo, a hermenêutica objetivista destrói essa lógica por meio da construção de esquemas e modelos que escaneiam os momentos sucessivos da prática (por exemplo, a dádiva e a contradádiva): para falar à maneira de Husserl, ela considera “monoteticamente”, isto é, na simultaneidade, encadeamentos de práticas simbólicas que se desenvolvem “politeticamente”, ou seja, na sucessão e na descontinuidade, símbolos mítico-rituais polissêmicos, desse modo protegidos do confronto e da contradição observáveis desde que se efetue uma notação sistemática, como, por exemplo, ao se tentar reconstituir o calendário das práticas e dos ritos agrários, culinários etc.; que se valem das conotações e harmonias dos símbolos em função das urgências e das exigências da situação, tirando partido das liberdades lógicas criadas pelo desdobramento no tempo (e destruídas pela sincronização teórica, a mesma de que se munia Sócrates para lançar seus interlocutores em contradição).

Quanto ao princípio dessa coerência mínima, não pode ser outra coisa senão a prática analógica fundada na *transferência de esquemas* que se efetiva sobre a base de equivalências adquiridas, facilitando a substituíbilidade, a substituição de uma conduta por outra, e permitindo dominar, por uma espécie de generalização prática, todos os problemas de forma idêntica suscetíveis de serem acionados por novas situações. Esse bom emprego da polissemia, do incerto, do vago, do aproximativo, e essa arte de encadear práticas ligadas por um “parentesco de família” mais ou menos comprovado, não constitui de modo algum apanágio dos mundos arcaicos. Sob risco de causar certa surpresa, e apesar de não darmos conta disso em nossas teorias, poderia evocar aqui certas formas da lógica prática à qual muitas vezes nos submetemos, sobretudo na ordem da política — quando, por exemplo, deixamos vir à tona conjuntos vagos de metáforas imprecisas e conceitos aproximados, liberalismo, liberação, liberalização, flexibilidade, maleabilidade, desregulagem etc., ou até mesmo na ordem intelectual onde floresceram e florescem ainda pensamentos sincréticos, obtidos em dosagem variável, conforme os receptores, as cir-

cunstâncias, as ocasiões, de temas e esquemas tomados de empréstimo a diferentes pensadores — entre os “revolucionários conservadores” alemães dos anos trinta, degenerescência, decomposição, totalidade etc. —, deixando a cada um de seus usuários a possibilidade de projetar suas pulsões ou interesses mais comuns com a ilusão da mais extrema originalidade.

A barreira escolástica. Como a pesquisa etnológica, a pesquisa sociológica também se presta a distorções que não passam de uma forma particular de mal-entendidos estruturais que se instauram todas as vezes que um profissional, advogado ou médico, professor ou engenheiro, entra em relação com um profano estranho à visão escolástica, sem ter consciência de estar se defrontando não apenas com uma linguagem diferente mas também com um outro modo de construção do dado (do litígio ou do mal-estar, por exemplo), supondo a mobilização de um sistema de disposições profundamente distinto. Inúmeros fracassos então ocorridos na comunicação podem ser atribuídos à dificuldade de se passar da noção relevante da prática cotidiana à noção erudita, jurídica, médica ou matemática, ou melhor, de se adotar a disposição que supõe sua utilização adequada no campo considerado, levando a que se acentuem, e até mesmo que se absolutizem, certas conotações das palavras exigidas pelo campo (por exemplo, a respectiva conotação, matemática, sociológica ou artística, do termo “grupo”). Enquanto tais linguagens (as do direito ou da filosofia, por exemplo, são apenas parcialmente independentes em relação à linguagem ordinária) se endereçam a ouvintes e usuários prontos a adotar (mesmo sem o saber) o princípio de seleção entre as diferentes conotações vigentes no campo (princípio enunciado nas tautologias fundantes: é preciso ler filosoficamente os textos filosóficos, é preciso contemplar esteticamente — e não religiosamente, ou eroticamente etc. — as obras de arte, e assim por diante), não é necessário precisar em que sentido estão sendo utilizadas.

Mas a defasagem logo se manifesta quando esse acordo de disposições deixa de existir: por exemplo, quando se trata de converter uma *queixa*, entendida como simples expressão de dor, de in-

satisfação ou descontentamento, em queixa no sentido jurídico, em enunciado de uma lesão ou de uma injustiça diante de uma instância jurídica ou em reivindicação universal, diante de um delegado, um deputado ou um porta-voz. A decepção muitas vezes observada que os mais destituídos experimentam diante dos tribunais é apenas o limite da frustração estrutural a que se vêem condenados em todas as suas relações com instâncias burocráticas. A dificuldade é idêntica, ainda que não pareça, quando uma necessidade, uma expectativa ou uma aspiração informulada precisa ser enunciada em *formas adequadas*, como uma *demanda* formal, diante de uma repartição de auxílio social ou de qualquer outra instituição de assistência. E que dizer da transformação, aparentemente tão banal, acarretada pelo enquadramento em forma jurídica de uma promessa, aquela que se opera, por assim dizer, por conta de seu próprio movimento, quase à revelia dos interessados, por intermédio de um agente jurídico como o tabelião, fiador da regularidade das formalidades de praxe, escritura do contrato, registro e autenticação das assinaturas, carimbo do sinete, enunciação quase sacramental dos compromissos etc.? Como o padre em sua própria ordem, o “oficial de justiça” é o ordenador de um lance misterioso e arriscado, aquele que faz chegar à ordem do direito um ato singular, conjuntural, convertendo-o assim em ato jurídico destinado doravante a ser considerado (mormente por parte de todos os agentes jurídicos que terão de apreciá-lo) como instado a produzir todos os efeitos jurídicos inerentes à categoria de atos na qual foi formalmente inscrito (compra, venda, locação etc.).

Em todos esses casos (e o mesmo seria aplicável à relação entre médico e paciente), o que está em jogo não é apenas o domínio de uma linguagem erudita ou, ainda mais, de um vocabulário; é a profunda transformação exigida imperativamente pela travessia da fronteira escolástica. Embora ignorada pela reflexão epistemológica e metodológica, essa transformação também está em questão no caso da relação entre o entrevistador e o entrevistado. Por não haver questionado o questionário, ou melhor, em nível mais fundo, sequer indagado acerca da posição daquele que o produz

ou que o aplica, o qual pode inclusive se dar ao luxo de fazer vista grossa às evidências da existência ordinária para que possa formular questões extra-ordinárias, ou então, para formular de modo extra-ordinário questões ordinárias, acontece com frequência se acabe pedindo às pessoas interrogadas que sejam seus próprios sociólogos, fazendo-lhes de boa fé perguntas que se fazem a seu respeito (refiro-me a perguntas mil vezes aplicadas e aprovadas, pelo menos tacitamente, pelos guardiães da ortodoxia metodológica, do tipo: “Pensa que existem classes sociais?” ou “Em sua opinião, existem quantas classes sociais?”). Pior ainda, haverá pesquisadores (sobretudo entre os especialistas em pesquisas de opinião) capazes de formular perguntas às quais os entrevistados podem sempre fornecer uma resposta mínima, sim ou não, mas que eles mesmos jamais haviam formulado até esse momento em que elas lhes haviam sido por assim dizer impostas, e que eles nem poderiam de fato formular (ou seja, produzi-las com seus próprios recursos) a menos que estivessem dispostos e preparados por suas condições de existência a assumir em relação ao mundo social e à sua própria prática o ponto de vista escolástico a partir do qual tais perguntas foram produzidas, como se eles fossem uma coisa totalmente diversa do que de fato são, sendo isso justamente o que é preciso compreender. E a armadilha na qual se vê enredado o responsável por essas perguntas escolásticas, imerso em plena ingenuidade positivista, é tanto mais temível na medida em que elas podem às vezes suscitar meras concessões expressivas de certa polida indiferença, ou, então, respostas lacunares (um sim ou um não) guiadas pelo princípio das disposições práticas do habitus, desencadeadas pela referência tácita a uma situação pessoal em sua singularidade (por exemplo, uma questão de alcance geral sobre o futuro do ensino técnico podendo receber uma resposta concebida em função de problemas diretamente encontrados nessa carreira pelo filho ou filha da pessoa interrogada).⁴

A reflexão sobre a prática dos institutos de pesquisa de opinião me ajudou muito, por meio da análise das condições de acesso à postura escolástica, a tomar consciência dos efeitos de defasagem entre a intenção do pesquisador e as preocupações extra-es-

colásticas dos entrevistados, a mesma que constitui o princípio das distorções operadas pela interrogação cega de si mesma dos doxósofos (sábios aparentes das aparências que só conseguem enganar outros “semi-hábeis”, jornalistas ou políticos, na medida em que eles próprios se enganam). O método adotado na pesquisa cujos resultados constam de *La Misère du monde* tinha a intenção primordial de tentar neutralizar, à custa de um esforço permanente de reflexividade, as distorções introduzidas na comunicação pela defasagem estrutural inerente a certas formas da relação de pesquisa. Preocupado em evitar proceder como se fosse universal a disposição de encarar sua própria experiência e sua própria prática como um objeto de conhecimento a respeito do qual se possa pensar e falar, fixei como tarefa fazer chegar à ordem do discurso, isto é, a um estatuto quase teórico, experiências vividas por pessoas que não têm acesso às condições em meio às quais se adquire a disposição escolástica. Para tanto, seria preciso tomar cuidado para não introduzir um viés escolástico por meio de perguntas epistemocêntricas, mobilizando a disposição escolástica, e, ao mesmo tempo, ajudando os entrevistados mais afastados da condição escolástica num trabalho de compreensão e de conhecimento de si o qual, a exemplo da “preocupação consigo” aí pressuposta, encontra-se quase sempre reservado ao mundo da *skholè*.

Tomei emprestados estes poucos exemplos à etnologia e à sociologia em vez de recorrer à lingüística e, sobretudo, à economia onde a ilusão escolástica triunfa de maneira escandalosa, por meio do esquecimento das condições econômicas de obediência às leis do mundo econômico, logo constituído pela teoria em norma universal das práticas. Tais exemplos, creio, bastarão para mostrar que a inconsciência de tudo o que está implicado no ponto de vista escolástico conduz ao erro que consiste em colocar “um sábio na máquina” (parodiando um célebre título de Ryle), atribuindo aos agentes a razão raciocinante do sábio raciocinando a respeito de suas práticas (e não a razão prática do sábio agindo na existência cotidiana); ou melhor, procedendo como se as construções (teorias, modelos ou regras) a serem produzidas para tornar as práticas ou as obras inteligíveis a um observador capaz de

apreendê-las apenas do exterior e depois de terem ocorrido (graças a instrumentos de pensamento cuja utilização requer tempo, como, por exemplo, as genealogias ou a estatística) fossem o princípio efetivo e eficiente dessas práticas.

DIGRESSÃO. CRÍTICA DE MEUS CRÍTICOS

Hesitei bastante antes de evocar aqui as leituras equivocadas que são feitas, com freqüência, de meu trabalho. E superei a tentação de ignorá-las, apesar de quão evidente é o tanto de preconceito que as impulsiona como qualquer leitor de boa fé poderá perceber, no intuito de levar até o fim a preocupação de explicar e de me explicar.

Tentei mostrar em que condições e à custa de que trabalho pode-se na verdade colocar em prática o famoso “princípio de caridade” (que eu preferiria chamar princípio de generosidade) no confronto com um autor do presente ou do passado.⁵ Ademais, por estar convencido de que todo produtor cultural, sem distinção, faz jus a um tratamento semelhante, sinto-me autorizado a reivindicá-lo para meu próprio trabalho (generosidade não tem nada a ver com complacência e as críticas mais ásperas, quando se apóiam em conhecimento e numa compreensão verdadeiros, são sem dúvida as mais fecundas, e, caso não corresse o risco de parecer estar cedendo à complacência, eu gostaria de nomear todos aqueles que, por conta de suas críticas privadas ou públicas, me ajudaram a descobrir e, me parece, a superar os limites de minha pesquisa). Procedendo muitas vezes de pretendentes apressados os quais, como em todos os campos, enxergam na interpelação de concorrentes mais consagrados, por vezes reduzida a uma forma de difamação (por exemplo, os insultos classificatórios, “marxista”, “holista”, “determinista” etc.), um atalho para a visibilidade bem mais cômodo do que a produção de uma obra pessoal, as críticas mais reducionistas são quase sempre guiadas por dois princípios: a desrealização teórica associada à visão escolástica de *lector* e a desistoricização resultante da incapacidade ou da recusa

de situar um pensamento no espaço dos possíveis em relação ao qual ele se construiu.

A leitura de *lector* se empenha em localizar fontes, de resto parciais, freqüentemente imaginárias (lembrando esses historiadores da arte que, aplicando o enfoque iconológico em épocas onde o mesmo não encontra justificativa, rivalizam em cultura e imaginação na enumeração das referências — à pintura clássica, às imagens populares contemporâneas, às fotos de época etc. — suscitadas aos seus olhos por um dado quadro de Manet). Tudo isso sucede no bojo da intenção, tão típica da *academica mediocritas*, de remeter o desconhecido ao já conhecido, variante acadêmica do “nada de novo sob o sol” tão caro ao pensamento conservador, ou então, de reduzir autores “conhecidos” a serem, como todo mundo, leitores, pouco inovadores e nem sempre muito honestos, de outros autores conhecidos. Refiro-me àqueles que se esforçaram em recensear os empregos anteriores da noção de *habitus* no intuito de aniquilar a originalidade de minha utilização ao invés de valorizá-la, numa completa inversão das motivações de sua intervenção. Para esses críticos, gostaria apenas de lembrar a resposta bastante citada de Pascal, aliás um crítico acerbo de Descartes, aos que pretendiam atribuir o *cogito* a santo Agostinho: “Na verdade, estou bem longe de dizer que Descartes não seja o verdadeiro autor, ainda que ele o tenha apreendido através da leitura desse grande santo; pois sei o quanto existe de diferença entre escrever uma palavra ao acaso, sem fazer a respeito uma reflexão mais longa e compreensiva, e perceber nesse vocábulo uma seqüência admirável de conseqüências, capaz de comprovar a distinção entre as naturezas material e espiritual, fazendo disso um princípio firme e estável de uma física inteira, tal como Descartes pretendeu fazer. Pois, sem examinar se ele realizou com eficácia sua pretensão, suponho que o tenha logrado, e com base nessa suposição digo que essa palavra é tão diferente em seus escritos do sentido que ela assume nos de outros autores que a empregaram de passagem, assim como um homem cheio de vida e de força difere de um homem morto.”⁶ Eis a maneira muito elegante de lembrar que certa crítica não passa de uma forma irrepreensível de assassinato.

Contudo, o mais evidente dentre os mal-entendidos sucede quando a leitura do *lector* constitui o fim de si mesma, interessando-se pelos textos, teorias, métodos ou conceitos por eles veiculados, não para fazer deles alguma coisa, ou melhor, para incorporá-los num uso prático como instrumentos úteis e perfectíveis, mas para glosá-los, buscando referi-los a outros textos (a pretexto, conforme a ocasião, de epistemologia ou metodologia).⁷ Esse tipo de leitura faz desaparecer o essencial, ou seja, não apenas os problemas que os conceitos propostos pretendiam nomear e resolver — compreender um ritual, explicar as variações das condutas em matéria de crédito, poupança ou fecundidade, dar conta das taxas diferenciais de êxito escolar ou de freqüência aos museus etc. —, mas também o espaço dos possíveis teóricos e metodológicos que tornou possível tematizar esses problemas, nesse momento e nesses termos (por exemplo, a alternativa do objetivismo e do subjetivismo encarnada, num certo momento, por este ou aquele representante modelar do estruturalismo e da fenomenologia), tornando-se indispensável reconstruí-lo por meio de um trabalho histórico, inclusive porque ele mesmo pode se haver transformado em virtude das novas soluções dadas àqueles problemas pelos textos submetidos à crítica.

Ao submeter o *opus operatum*, totalidade definitivamente totalizada e sempre póstuma, a uma sincronização e a uma descontextualização artificiais, a própria lógica do comentário tende a ignorar ou até a anular o movimento e o esforço da pesquisa, com suas hesitações, seus esboços, seus arremates, e a lógica específica de um sentido prático da orientação teórica (ou melhor, de um *habitus* científico) a qual, a cada momento, lança conceitos provisórios, num misto de prudência e coragem, destinados a se construírem por conta de um sentido mais preciso e de uma correção mediada pelos fatos que esses mesmos conceitos permitirão produzir; tudo isso, insensivelmente, por retoques e revisões sucessivos e sem que seja necessário proceder a autocríticas tão estriantes como os erros que elas supostamente permitiriam corrigir.

O melhor exemplo seria sem dúvida a noção de estratégia, que acabou se impondo em meu trabalho em meio à pesquisa de solu-

ções para problemas bastante precisos de etnologia (as estratégias matrimoniais) e de sociologia (as estratégias de reprodução) e teve um papel determinante no progresso dos estudos históricos consagrados ao parentesco nas sociedades européias, assinalando uma clara ruptura com o léxico estruturalista da regra e com a teoria da ação como execução aí veiculado. Ao introduzir uma das palavras-chaves da teoria dos jogos e da visão "intencionalista" da ação em um paradigma diametralmente oposto, não teria podido ignorar o quanto me expunha a todas as interrogações críticas suscitadas por um conceito deslocado e, ao mesmo tempo, instável, incerto e sempre como que numa posição em falso. Penso agora que uma leitura mais "prática", guiada pela necessidade dos instrumentos de pesquisa propostos em meus textos e, ao mesmo tempo, mais exigente e mais indulgente que a crítica "magistral", talvez pudesse apoiar-se, paradoxalmente, nessa ambigüidade consciente e controlada com vistas a superar a alternativa da consciência e da inconsciência, e tentar analisar as formas específicas de conhecimento e até de reflexão suscitada na prática.

Em suma, que faz a leitura escolástica? Ao ignorar, em proveito de genealogias estéreis, o espaço dos possíveis em relação ao qual um conceito se afirmou, o que poderia dar uma idéia mais justa de sua função teórica, ela acentua, levando-o até o limite, ao absurdo, o aspecto que o conceito já deveria ter acentuado, por vezes com algum excesso, para romper com a(s) representação(ões) dominante(s) "ao entortar o bastão em outra direção". Desse modo, contra a ilusão escolástica tendente a interpor uma finalidade intencional como princípio de cada ação e contra as teorias socialmente mais poderosas do momento as quais, a exemplo da economia neomarginalista, aceitam sem a menor contestação essa filosofia da ação, o conceito de habitus tem por função primordial lembrar com ênfase que nossas ações possuem mais frequentemente por princípio o senso prático do que o cálculo racional, ou que, contra a visão descontinuista e atualista tão comum às filosofias da consciência (e cuja expressão paradigmática se encontra em Descartes) e às filosofias mecanicistas (basta lembrar o par estímulo-resposta), o passado permanece presente e ativo nas dis-

posições por ele produzidas; ou ainda que, contra a visão atomista proposta por certa psicologia experimental, ligada à análise das aptidões ou das atitudes separadas (estéticas, afetivas, cognitivas etc.) e contra a representação (autenticada por Kant) que opõe os gostos nobres, ditos "puros", e os gostos elementares, ou alimentares, os agentes sociais possuem, *com muito maior freqüência do que se poderia esperar*, disposições (gostos, por exemplo) mais sistemáticas do que se poderia acreditar.

Basta distender esses traços até o limite extremo, apresentando o habitus como uma espécie de princípio *monolítico* (quando, em muitas ocasiões, tenho evocado, sobretudo a propósito dos subproletários argelinos, a existência de habitus clivados, destracados, ostentando sob a forma de tensões e contradições a marca das condições de formação contraditórias de que são o produto), *imutável* (qualquer que seja o grau de reforço ou de inibição que tiver recebido), *fatal* (conferindo ao passado o poder de determinar todas as ações futuras) e *exclusivo* (sem nunca abrir qualquer espaço à intenção consciente), para que se possa ter a honra de triunfar sem esforço sobre o adversário caricatural que assim se produziu. Como não perceber que o grau em que o habitus é sistemático (ou, ao contrário, dividido, contraditório), constante (ou flutuante e variável) depende das condições sociais de sua formação e de seu exercício, e que então pode e deve ser medido e explicado empiricamente? Ou que um dos interesses da teoria do habitus é lembrar que a probabilidade de lograr uma ação "racional", em lugar de poder ser fixada *a priori*, pelo mandado de uma ou outra das teorias da ação estilizadas cujo confronto faz as delícias do *homo academicus*, depende de condições sociais passíveis de uma investigação empírica, ou seja, das condições sociais de produção das disposições e das condições sociais, orgânicas ou críticas, de seu exercício?

Seja como for, esta crítica das críticas mostra como é difícil discernir entre o que se pode imputar, nos mal-entendidos assinados, à má vontade intencional, que um olhar superficial tenderia decerto a superestimar, e o que se prende às tendências inerentes à lógica da concorrência no interior do campo, ou ainda mais

intensamente, àquelas inscritas na situação escolástica e nas disposições profundamente entranhadas da visão escolástica do mundo. De onde poder-se-ia concluir que a reflexividade crítica pode, mesmo aqui, trazer não apenas um acréscimo de conhecimento mas também algo próximo a um começo de sabedoria.

○ MORALISMO COMO UNIVERSALISMO EGOÍSTA

Inúmeras profissões de fé universalistas ou prescrições universais não passam do produto da universalização (inconsciente) do caso particular, isto é, do privilégio constitutivo da condição escolástica. Essa universalização puramente teórica conduz a um universalismo fictício enquanto não se fizer acompanhar por nenhuma menção das condições econômicas e sociais recalcadas do acesso ao universal e por nenhuma ação (política) destinada a universalizar praticamente tais condições. Ainda que seja de maneira puramente formal, o fato de conceder a todos a “humanidade” é o mesmo que excluir, sob as aparências do humanismo, todos aqueles que não dispõem dos meios de realizá-la.

A partir de uma descrição da emergência do “espaço público” tal como se constituiu nas grandes nações européias durante o século XVIII, com todas as instituições (jornais, clubes, cafés etc.) que acompanham e sustentam o desenvolvimento de uma cultura cívica, é assim que a representação da vida política proposta por Habermas oculta e recalca a questão das condições econômicas e sociais a serem preenchidas para que se possa instaurar a própria deliberação pública conducente a um consenso racional, ou seja, um debate em que os interesses particulares em competição receberiam a mesma consideração e onde os participantes, ajustando-se a um modelo ideal do “agir comunicativo”, tentariam compreender o ponto de vista dos outros e lhe atribuir peso equivalente àquele conferido ao seu próprio ponto de vista.⁸ Mesmo no interior dos mundos escolásticos, como se pode de fato ignorar que os interesses de conhecimento se enraízam em interesses sociais, estratégicos ou instrumentais, que a força dos argumentos não é

eficaz contra os argumentos da força (sequer contra os desejos, as necessidades, as paixões e sobretudo as disposições) e que a dominação nunca está ausente das relações sociais de comunicação?

Mas eu temia furtar-me ao princípio da generosidade ao lançar-me a uma crítica necessariamente rápida e superficial de um pensamento complexo, em constante evolução, enraizado numa longa tradição histórica que seria preciso, para lhe fazer justiça, evocar com vagar (assim a teoria da deliberação pública, mais tarde teorizada como “razão comunicativa”, conserva uma variante da distinção cara a Kant — e a Rousseau — entre *Willkür*, ou “vontade geral”, e *Wille*, ou “vontade de todos”, como agregação de vontades particulares, e prolonga Rousseau que insistia sobre o caráter argumentativo da elaboração da “vontade geral”). É por isso que prefiro tentar resgatar o que me parece ser a *fórmula geradora* do pensamento de Habermas em matéria de política, no intuito de torná-la passível de um confronto com a experiência à qual ela não se presta espontaneamente, cumpre dizê-lo, em vez de sujeitá-la a um comentário ou uma crítica teóricos. Com efeito, estando bastante próximo nisso do efeito característico da filosofia alemã tal como Marx a descrevia, segundo me parece, Habermas submete as relações sociais a uma dupla redução ou, o que dá no mesmo, a uma dupla despolitização, fazendo com que a política se desloque, sem dar disso impressão, para o terreno da ética: ele reduz as relações de força políticas a relações de comunicação (e à “força sem violência do discurso argumentativo que permite realizar o entendimento e suscitar o consenso”), isto é, a relações de “diálogo” donde ele esvaziou praticamente as relações de força que aí se realizam sob uma forma transfigurada.¹⁰ A análise de essência da linguagem, e da “intercompreensão” entendida como o *telos* que lhe seria logicamente imanente, se realiza assim numa teoria dita “sociológica” da comunicação “não violenta” (*zwanglos*) e numa “ética comunicativa” que (mera reformulação do princípio kantiano da universalização do juízo moral) não tem mais nada a ver com o que descobre uma sociologia das relações de poder simbólico, e que, também, faz desaparecer pura e simplesmente a questão das condições a serem preenchidas tanto no

domínio das relações inter-individuais como na esfera política, para que se possa instaurar o verdadeiro “reino dos fins” (*Reich der Zwecke*, como diz Kant nos *Fundamentos da metafísica dos costumes*), descrito sob o título de “agir comunicativo”.

E basta então retornar ao “*espaço público*” tal como existe na realidade para compreender que a ilusão epistemocêntrica, a mesma que faz da universalidade da razão e da existência de interesses universalizáveis o fundamento do consenso racional, encontra seu princípio na ignorância (ou no recalque) das condições de acesso à esfera política e dos fatores de *discriminação* (como o sexo, a instrução ou os rendimentos) que limitam as oportunidades de acesso tanto (como se diz muito a propósito das mulheres) a posições no campo político, quanto também, mais profundamente, à opinião pública articulada (“opinar [*doxazein*] é falar”, dizia Platão) e, por aí, ao campo político.

Com efeito, considerando as pesquisas de opinião como uma oportunidade de captar empiricamente as condições de acesso à opinião política, quando interessamo-nos tanto pelas respostas enquanto tais, como costuma acontecer, como pelas probabilidades de dar ou não uma resposta, qualquer que seja, bem como por suas variações em função de diferentes critérios, acaba-se por descobrir que a capacidade de adotar a postura necessária para responder de maneira verdadeiramente pertinente à *problemática* escolástica imposta, mesmo sem o saber, pelos “pesquisadores de opinião”, não se encontra, ao contrário do que se poderia acreditar, distribuída ao acaso — ou de modo equivalente —, dependendo de diferentes fatores tais como o sexo, a profissão ou o nível de instrução. A propensão e a aptidão para responder (sobretudo a questões complexas, próximas daquelas formuladas pelos comentaristas políticos e pelos cientistas políticos), quase sempre nitidamente mais fracas entre as mulheres, tendem a diminuir, em favor da abstenção e da demissão, à medida que se desce na hierarquia das profissões, dos rendimentos e dos níveis de instrução.¹¹ Como se vê, tal constatação suscita uma questão igualmente decisiva para a ciência e para a política, embora seja olímpicamente ignorada pela “ciência política” (sem dúvida porque a descoberta

dessa espécie de *pedágio invisível* choca a boa consciência “democrática” ou, mais profundamente, a crença nos valores sagrados da “pessoa”): a questão das condições econômicas e sociais de acesso à opinião política em sua definição legítima (e escolástica) de discurso articulado e geral sobre o mundo.

A constatação de que a propensão e a aptidão para exprimir em palavras os interesses, as experiências e as opiniões, para buscar a coerência dos juízos e fundá-la em princípios explícitos e explicitamente políticos, depende diretamente do capital escolar (e, secundariamente, do peso relativo do capital cultural em relação ao capital econômico), tem algo de profundamente escandaloso. E receio apenas que todos os que, enredados em seus hábitos de pensar “democráticos” ou até “igualitários”, não sabem estabelecer a diferença entre uma constatação e uma aspiração, uma asserção comprobatória e um juízo performático, venham a ler tais análises, as que fazem justiça aos despossuídos concedendo-lhes ao menos o fato bruto de sua despossessão, como atentados sutilmente conservadores contra o “povo”, suas “lutas” e sua “cultura”.¹² A desigualdade, gritante, do acesso à opinião dita pessoal fere a boa consciência democrática, a boa vontade ética dos *fazedores do bem* (*do-gooders*) e, mais profundamente, o universalismo intelectualista que está no âmago da ilusão escolástica. Existe algum filósofo preocupado com humanidade e humanismo que não aceite o dogma central da fé racionalista, e da crença democrática, segundo o qual a faculdade de “julgar bem”, como dizia Descartes, ou seja, de discernir o bem do mal, o verdadeiro do falso, por um sentimento interior, espontâneo e imediato, constitui uma aptidão universal de aplicação universal?

Elaboradas no século XVIII contra a Igreja como instituição com pretensões ao monopólio da produção legítima dos juízos sobre o mundo, as idéias de “opinião” e de “tolerância” (solidária da primeira enquanto afirmação de que todas as opiniões se equivalem, quaisquer que sejam os produtores) exprimiam sobretudo a reivindicação do direito à produção livre para esses novos *pequenos produtores culturais independentes* que eram os escritores e os jornalistas, e cujo papel se ampliava paralelamente à emergência

de campos especializados e à expansão de um mercado para os produtos culturais novos, assim como da imprensa e dos partidos, enquanto instâncias de produção de opiniões propriamente políticas. Foi somente por intermédio de alguns dos fundadores da Terceira República na França que a idéia de opinião pessoal, herdada do século das Luzes, fica explicitamente associada à de instrução leiga e obrigatória, tida como necessária para fundar realmente a universalidade de acesso ao juízo que se supõe possa se exprimir por meio do sufrágio universal. Essa relação entre a instrução e a opinião, que de início era admitida tanto pelos partidários como pelos adversários do sufrágio universal, foi pouco a pouco sendo esquecida ou recalçada.

Os pressupostos inscritos nessa gênese sobrevivem na *doxa* “democrática” que baliza todo pensamento e toda prática política. Essa *doxa* converte a escolha política em juízo e num juízo *puramente político*, mobilizando princípios explicitamente políticos — e não os esquemas práticos do *ethos*, por exemplo — no intuito de oferecer uma resposta articulada a um problema apreendido como político. Isso é como supor que todos os cidadãos possuem no mesmo grau o domínio dos instrumentos de produção política, instrumentos necessários para captar a questão política como tal, para compreendê-la e para reagir a ela conforme seus interesses políticos, por uma resposta congruente com o conjunto das escolhas engendradas a partir de princípios políticos ajustados a tais interesses. Ao intimar todas as pessoas interrogadas, sem distinção, a produzir uma “opinião pessoal” (como atestam todos os “segundo você”, “na sua opinião”, “e você, o que pensa disso?”, que enfeitam os questionários) ou a escolher por seus próprios meios, sem qualquer ajuda, entre diversas opiniões já prontas, a pesquisa de opinião manifesta com estardalhaço os pressupostos constitutivos da *doxa* politológica (*doxa* tão profundamente protegida por sua evidência que todo questionamento teórico dos pressupostos do inconsciente democrático corre o risco de ser imediatamente denunciado como atentado contra a democracia). E permite ainda observar, por meio das variações das taxas de não-respostas segundo diferentes variáveis econômicas e sobretudo culturais, os

efeitos simbólicos de desconhecimento produzidos, mesmo sem haver necessidade de desejá-lo ou de sabê-lo, reconhecendo em todos um direito idêntico à opinião pessoal sem oferecer a todos os meios reais de exercer esse direito formalmente universal.

A ilusão intelectualista, propriamente escolástica, que sustém todo pensamento e ação políticos, reforça-se nesse caso pelos efeitos do culto e da cultura escolares do pessoal e da “pessoa”. E eu não teria dificuldade em mostrar que a oposição entre o que se supõe ser “pessoal” — “idéias pessoais”, “estilo pessoal”, “opiniões pessoais” — e tudo que é impessoal — o “Se” heideggeriano, o comum, o trivial, o coletivo, o emprestado — está no âmago da *doxa* ética e estética que fundamenta os juízos escolares, inscrevendo-se muito naturalmente no sistema de oposições paralelas as quais, com um outro conjunto organizado em torno da oposição entre o abastado e o pobre, estão na base de toda a ordem simbólica, com a divisão entre, de um lado, o raro, o requintado, o escolhido, o único, o exclusivo, o diferente, o original, o incomparável e, de outro, o comum, o vulgar, o banal, o qualquer, o ordinário, o mediano, o habitual, assim como todas as divisões aparentadas, entre o brilhante e o opaco, o fino e o grosseiro, o refinado e o bruto, o elevado e o baixo. Como dizia Gide, não é somente em literatura que “nada alcança o mesmo valor do que é pessoal”. Ignorando as sutilezas (analisadas em outro texto) das diferentes formas, sobretudo burguesas e pequeno-burguesas, de que se reveste a pretensão à “opinião pessoal”, queria simplesmente indicar que o universalismo intelectualista, pelo qual o pensador universal credita a todos os humanos o acesso ao universal, se enraíza muito profundamente, neste caso, na fé, supremamente elitista, na opinião pessoal, que logra coexistir com a crença na universalidade do acesso ao “juízo esclarecido” à custa de um imenso recalque das condições de acesso a essa opinião diferenciada e requintada.¹³

(Basta aproximar essa “descoberta” envolvendo ao mesmo tempo a realidade social, a “ciência” e seu inconsciente, daquela que eu fizera em meus primeiros trabalhos sobre a Argélia, no começo dos anos sessenta, para perceber que, a exemplo do acesso à opinião, o acesso à escolha econômica esclarecida, no ato de

compra, de empréstimo ou de poupança, possui suas próprias condições econômicas de possibilidade, e que a igualdade em matéria de liberdade e de "racionalidade" é algo tão fictício em ambos os casos. Abaixo de um certo nível de segurança econômica, garantido pela estabilidade do emprego e pela posse de um piso modesto de rendimentos regulares, capazes de assegurar um mínimo de controle sobre o presente, eu havia estabelecido empiricamente que os agentes econômicos não podem conceber nem realizar a maioria das condutas que supõem um esforço para se apossar das rédeas sobre o futuro, como a gestão planejada dos recursos no tempo, a poupança, o recurso moderado ao crédito ou o controle da fecundidade. Ou seja, existem condições econômicas e culturais de acesso à conduta econômica tida por racional. Pelo fato de sequer enunciar a questão, aliás tipicamente econômica, dessas condições, a ciência econômica trata como um dado natural, um dom universal da natureza, a disposição prospectiva e calculadora em relação ao mundo e ao tempo, quando se sabe que ela constitui o produto de uma história individual e coletiva inteiramente particular.)¹⁴

Existem condições históricas para a emergência da razão. E toda representação, tenha ou não pretensão científica, fundada no esquecimento ou no ocultamento deliberado de tais condições, tende a legitimar o mais injustificável dos monopólios, qual seja o monopólio do universal. Logo, sob risco de ficar exposto ao fogo cruzado, é preciso manter a mesma recusa tanto aos seguidores de um universalismo abstrato, guardando em segredo as condições de acesso ao universal — esses privilegiados do ponto de vista do sexo, da etnia ou da posição social que se outorgam de lambujem a legitimação de seu monopólio por deterem um monopólio de fato sobre as condições de apropriação do universal — como aos defensores de um relativismo cínico e desencantado. Tanto nas relações entre as nações como no interior delas, o universalismo abstrato serve no mais das vezes para justificar a ordem estabelecida, a distribuição vigente de poderes e privilégios — ou seja, a dominação masculina, heterossexual, euro-americana (branca), burguesa —, em nome das exigências formais de um universal abstrato (a demo-

cracia, os direitos do homem etc.) dissociado das condições econômicas e sociais de sua realização histórica, ou, pior ainda, em nome da condenação ostentatoriamente universalista de qualquer reivindicação particularista e, ao mesmo tempo, de todas as "comunidades" construídas com base numa particularidade estigmatizada (mulheres, homossexuais, negros etc.) e suspeitas ou acusadas de se excluírem das unidades sociais mais envolventes ("nação", "humanidade"). Por sua vez, o repúdio cético ou cínico de toda forma de crença no universal, nos valores de verdade, de emancipação, em suma de *Aufklärung*, e de toda afirmação de verdades e valores universais, em nome de uma forma elementar de relativismo que considera todas as profissões de fé universalistas como engodos farisai-cos destinados a perpetuar uma hegemonia, constitui uma pose, em certo sentido até mais perigosa, porque pode se dar ao luxo de assumir ares de radicalismo, ou aceitar as coisas como elas são.

A despeito das aparências, não há contradição em lutar ao mesmo tempo contra a hipocrisia mistificadora do universalismo abstrato e a favor do acesso universal às condições de acesso ao universal, objetivo primordial de todo verdadeiro humanismo que tanto a prédica universalista como a (falsa) subversão niilista procuram esquecer. Sendo a condição de uma *Aufklärung* permanente do *Aufklärung*, a crítica da crítica formalmente universalista se impõe de modo tanto mais imperativo quando a propensão ao universalismo do caso particular (princípio de todas as formas de etnocentrismo) assume nesse caso todas as aparências da generosidade e da virtude. O *imperialismo do universal* implicado na anexação assimiladora do universalismo verbal pode se exercer nas relações de dominação no interior de uma mesma nação, por meio de uma universalização das exigências escolásticas que parece dispensar uma universalização similar dos meios de satisfazê-las. Na medida em que se mostra capaz de impor o reconhecimento mais ou menos universal da lei cultural sem que seja capaz de distribuir da maneira mais ampla o conhecimento dos acervos universais indispensável para prestar obediência a essa lei, a instituição escolar oferece um fundamento falacioso, embora socialmente muito poderoso, à sociodicéia¹⁵ epistemocrática.

A violência anexionista também pode se exercer nas relações de dominação simbólica entre Estados ou sociedades dotados de acesso desigual às condições de produção e de recepção do que as nações dominantes estão aptas a impor a si mesmas (e portanto aos seus dominados) e aos demais como sendo o universal em matéria de política, direito, ciência, arte ou literatura. Em ambos os casos, a maneira de ser dominante, tacitamente instituída como norma, como realização acabada da essência da humanidade (todos os racismos são essencialismos), tende a afirmar-se com as aparências do natural pela virtude da universalização que constitui as particularidades decorrentes da discriminação histórica, algumas (masculinas, brancas etc.) sob a forma de atributos não marcados, neutros, universais, outras constituídas como “naturezas” negativas, estigmatizadas. Definidas como falhas ligadas a uma “mentalidade” (“primitiva”, “feminina”, “popular”), ou seja, a uma natureza (por vezes reivindicada como tal, contra toda razão, pelas vítimas dessa naturalização) ou a uma quase-natureza cujo caráter histórico é obliterado, as propriedades distintivas do dominado (“Negro”, “Árabe”, sobretudo hoje em dia) deixam de se mostrar como imputáveis às particularidades de uma história coletiva e individual marcada por uma relação de dominação.

Por uma simples inversão das causas e dos efeitos, pode-se assim “censurar a vítima”, imputando-lhe à sua natureza a responsabilidade pelas desposseções, mutilações ou privações, a que está sujeita. Entre mil exemplos, dentre os quais os mais notáveis são sem dúvida aqueles engendrados pela situação colonial, poder-se-á destacar uma pérola emprestada a Otto Weininger o qual, numa obra onde rendia preitos à filosofia kantiana, descrevia os Judeus e as mulheres como as mais perniciosas encarnações da ameaça de heteronomia e de desordem a que está exposto o projeto de *Aufklärung*: considerando o nome próprio e o apego a esse nome como “uma dimensão necessária da personalidade humana”, censurava nas mulheres a facilidade com que elas abandonam seu nome de família e assumem o do marido, para concluir, olímpicamente, que “a mulher é essencialmente sem nome e isso ocorre porque lhe falta, por natureza, personalidade”.¹⁶ (Eis aí o paradig-

ma de todos os paralogismos do ódio racista, do qual poder-se-ão encontrar todos os dias exemplos nos discursos e nas práticas a respeito de todos os grupos dominados e estigmatizados, mulheres, homossexuais, Negros, imigrantes, despossuídos, assim declarados responsáveis pelo destino que lhes cabe, ou então, convocados à ordem do “universal” desde o momento em que se mobilizam para reivindicar os direitos à universalidade que lhes são de fato recusados.)

Pascal nos alerta contra “dois excessos: excluir a razão, admitir tão somente a razão”.¹⁷ Ao cabo de prolongadas lutas históricas, o pouco de razão instituído na história deve ser defendido todo o tempo, primeiro por uma crítica incessante do fanatismo da razão raciocinante e dos abusos de poder assim justificados que, como observava Hegel, engendram por sua vez o irracionalismo; em seguida, pelas lutas de uma *Realpolitik* da razão que, para serem eficazes, não podem, como se verá, se limitar aos confrontos regulados de um diálogo racional, conhecendo e reconhecendo apenas e tão somente a força dos argumentos.

AS CONDIÇÕES IMPURAS DE UM PRAZER PURO

A terceira dimensão da ilusão escolástica é o universalismo estético, do qual Kant extraiu a expressão mais pura numa interrogação sobre as condições de possibilidade do juízo de gosto que silencia a respeito das condições sociais de possibilidade desse juízo: as condições tidas como naturais pelo “jogo desinteressado da sensibilidade” ou pelo “puro exercício da faculdade de sentir”, em suma pelo uso dito transcendental da sensibilidade. O prazer estético, esse “prazer puro que deve poder ser experimentado por todo homem”, como diz Kant, é o privilégio daqueles que têm acesso às condições em meio às quais a dita disposição “pura” pode se constituir. Mais precisamente, tal prazer repousa sobre dois conjuntos de condições: de um lado, ao cabo de uma longa evolução, a emergência de um universo autônomo, o campo artístico, libertado das coerções econômicas e políticas, e movendo-se apenas em

função da lei que esse campo prescreveu para si mesmo, ou seja, no limite, a lei da arte pela arte; de outro lado, a ocupação, no interior do mundo social, de posições nas quais a disposição "pura" capaz de dar acesso ao prazer "puro" (ou seja, puramente estético) pode se formar, sobretudo pela educação familiar ou escolar, e nas quais, uma vez formada, tal disposição pode exercer-se e, assim, se conservar e se perpetuar. (Mencione-se de passagem, poder-se-ia dizer exatamente a mesma coisa a propósito da escolha econômica racional ou esclarecida que supõe, de um lado, a existência de um cosmos econômico capaz de tornar possíveis o cálculo, a previsão, a favorecer o desenvolvimento e o exercício das disposições para o cálculo e a previsão, como condições de seu funcionamento e, de outro lado, o acesso às condições em meios às quais as disposições prospectivas e calculadoras podem se formar e se exercer, e por conseguinte se reforçar.)

Com efeito, toda reflexão estética deve tomar como ponto de partida a estatística, sem dúvida um tanto trivial, segundo a qual a esperança matemática de ter acesso ao museu está estreitamente ligada ao nível de instrução, ou melhor, ao número de anos passados na escola, da qual se sabe, ao menos na França, o espaço restrito que aí se concede à educação artística propriamente dita, o que obriga a supor a existência de um efeito específico da situação escolástica. Este *datum* indiscutível serve para lembrar que a propensão a buscar e a experimentar o deleite estético diante de objetos consagrados como obras de arte por conta de sua exposição nesses espaços separados, sagrados e sacralizantes, a que denominamos museus, e que são como que a institucionalização do ponto de vista constituinte (*nomos*) do campo artístico, não tem nada de natural nem de universal. Sendo o produto de condições particulares, essa propensão constitui de fato o monopólio de alguns privilegiados (ainda que nada permita reservar a uns poucos, por conta do mito do "olho", uma capacidade potencial de reconhecer a beleza e de experimentar o prazer estético, tudo isso podendo ou não encontrar suas condições sociais de realização).

Ao contrário da tradição francamente aristocrática que, desde Platão até Heidegger, ratifica em teoria a diferença entre os eleitos

e os excluídos em matéria de pensamento, arte ou moral, ao legitimá-la por uma sociodicéia mais ou menos explícita, o humanismo universalista reconhece aparentemente o direito de todos aos acervos universais da humanidade, oferecendo, entretanto, como caracterização do "sujeito" em sua universalidade uma analítica da experiência do "sujeito" erudito em sua particularidade (científica, ética ou estética): portanto, ele ratifica também a diferença, embora de maneira mais dissimulada, pela simples omissão das condições sociais que a tornam possível, constituindo como norma de toda prática possível aquela que se beneficiou dessas condições esquecidas ou ignoradas. E essa ratificação dificilmente será contestada: ela satisfaz apenas os que, tendo como particularidade a universalidade (nesse domínio ou em outros), se sentem no direito de se sentir universais e de exigir o reconhecimento universal desse universal que eles encarnam tão perfeitamente e que eles frequentemente justificam, mormente aos seus próprios olhos, por um proselitismo cultural capaz de coexistir com a preocupação de marcar ou de resguardar a diferença; mas tal ratificação também será aceita, paradoxalmente (quer se queira ou não, há muita pouca "resistência" nesse tipo de matérias), por todos os que, vendo-se excluídos das condições de acesso ao universal, muitas vezes interiorizaram profundamente a lei em vigor, constituída (graças sobretudo à ação escolar) como norma universal, e portanto geradora de exigências e de falhas, a ponto de se sentirem, senão privados, despossuídos, ao menos em certas ocasiões, ou quem sabe mutilados e de algum modo diminuídos.

A lembrança das condições sociais de possibilidade muito particulares desse juízo "com pretensão à validade universal" que vem a ser o juízo de gosto, segundo Kant, obriga a limitar tanto suas pretensões à universalidade como as da estética kantiana. Caso se possa atribuir a essa estética uma validade limitada, como análise quase fenomenológica da experiência estética acessível a certos "sujeitos" cultivados de determinadas sociedades históricas, cabe acrescentar de imediato que a universalização inconsciente do caso particular aí operado por meio do cancelamento de suas próprias condições históricas de possibilidade, quer dizer, de

seus próprios limites, terá o efeito de constituir uma experiência particular da obra de arte (ou do mundo) em norma universal de toda experiência estética e legitimar tacitamente os que dispõem do privilégio de acesso a tal experiência.

O esteticismo populista que leva a creditar ao povo uma “estética” ou uma “cultura popular” ainda constitui um efeito, decerto o mais inesperado, da ilusão escolástica: ele opera uma universalização tácita do ponto de vista escolástico que não se faz acompanhar pela menor intenção real de universalizar as condições de sua possibilidade. Por não levar em conta as condições sociais de suspensão dos interesses práticos implicados num juízo estético “puro”, tende-se a conceder, por implicação tácita, a todos os homens e a todas as mulheres, embora de maneira fictícia e tão somente *no papel*, o privilégio econômico e social que torna possível o ponto de vista estético. Com efeito, não se pode sem contradição enunciar (ou denunciar) as condições de existência pouco humanas em que se acham imersos alguns e, ao mesmo tempo, creditar aos que delas são vítimas a realização plena de potencialidades humanas tais como a capacidade de adotar a postura gratuita e desinteressada que se costuma instilar tacitamente (pelo fato de aí se instilar socialmente) em noções como as de “cultura” ou de “estética”.

Pode-se compreender a preocupação louvável de *reabilitar*: decerto nela eu me inspirava quando, por exemplo, tentava mostrar que as fotos, de aparência convencional e estereotipada, tiradas pelos amadores mais crus, com vistas a solenizar os momentos solenes da existência familiar, ou seus juízos espantados ou indignados perante fotografias com pretensão artística, obedecem a princípios coerentes mas diametralmente opostos aos da estética kantiana (o que não permite se fale disso em termos de uma estética, a não ser, no limite, entre aspas).¹⁸ É a mesma preocupação que estimulava William Labov em seu esforço por demonstrar que a linguagem dos adolescentes dos guetos negros pode conter análises teológicas tão requintadas como o discurso eruditamente palavroso e eufemizado, por vezes impenetrável, dos estudantes de Harvard.¹⁹ Contudo, isso não deve fazer com que se ignore, por

exemplo, que, em lugar do discurso dos alunos das escolas de elite, a linguagem inventiva e cheia de colorido, logo capaz de propiciar intensas satisfações estéticas, dos adolescentes do Harlem permanece inteiramente desprovida de valor nos mercados escolares e em quaisquer situações sociais análogas, a começar pelas entrevistas para obtenção de empregos. Por conta de suas hierarquias que não se deixam facilmente relativizar, o mundo social não é relativista...

O culto da “cultura popular” não passa, no mais das vezes, de uma inversão verbal e inconsequente, portanto falsamente revolucionária, do racismo de classe que reduz as práticas populares à barbárie ou à vulgaridade. A exemplo do que sucede com certas comemorações da feminilidade que apenas reforçam ainda mais o domínio masculino, essa maneira um tanto confortável de respeitar o “povo”, contribuindo, sob a aparência de exaltá-lo, para encerrá-lo ou enfurná-lo no que ele é, ao converter a privação em escolha ou em realização eletiva, acaba proporcionando todas as benesses de uma ostentação de generosidade subversiva e paradoxal, deixando as coisas como estão, ou seja, uns com sua cultura (ou língua) realmente cultivada e capaz de absorver sua própria subversão elegante, outros com sua cultura ou língua destituídas de qualquer valor social ou sujeitas a brutais desvalorizações (como o *broken english* a que se refere Labov), esses últimos ficticiamente reabilitados por uma espécie de foice fazendo as vezes de escrita teórica.

Isto significa que as “políticas culturais” em prol dos mais destituídos estão condenadas a oscilar entre duas formas de hipocrisia (como se pode constatar hoje pelo tratamento dispensado às minorias étnicas, sobretudo aos imigrantes): de um lado, em nome de um respeito ao mesmo tempo condescendente e inconsequente pelas particularidades e particularismos “culturais” ferozmente impostos e vivenciados, que acabam assim constituídos em escolhas — refiro-me, por exemplo, ao manejo por parte de certo conservadorismo do “respeito pela diferença” ou a essa invenção inimitável de certos especialistas americanos dos guetos que vem a ser a noção de “cultura da pobreza” —, os destituídos são acorren-

tados a seu estado e impedidos de terem acesso aos meios reais de levar a cabo suas possibilidades mutiladas; de outro lado, impõem-se universalmente (como a instituição escolar hoje) as mesmas exigências sem qualquer preocupação de também distribuir universalmente os meios de satisfazê-las, contribuindo desse modo para legitimar a desigualdade que muitos se contentam em registrar e ratificar, exercendo, de lambujem, e primeiro na escola, a violência simbólica associada aos efeitos de desigualdade real em meio à igualdade formal. (Eis uma constatação de fato bastante desesperadora quando se sabe que, ao menos nos Estados modernos, está completamente fora de cogitação a possibilidade de que os dominados se reapropriem eles mesmos de algo próximo a uma cultura própria no intuito de enobrecê-la, por conta do efeito exercido pelas forças de imposição cultural, e de desaculturação, a começar pela instituição escolar que se mostra bastante eficiente na tarefa de destruir as tradições culturais marginais — com a colaboração dos meios de comunicação de massa — sem ser capaz de franquear amplamente o acesso à cultura central.)

Portanto, o esquecimento das condições sociais de possibilidade, ignoradas ou recalçadas, da experiência do belo e das condições de sua universalização real basta, por si só, para comprovar a adesão tácita do pensador universalista às condições sociais bem particulares, e privilegiadas, de sua experiência estética com pretensão universal. Todavia, a *Crítica da faculdade de julgar* revela uma outra confissão, bem mais direta: a arquitetura rigorosa da teoria do juízo estético, a única percebida pelo comentário espontaneamente cúmplice dos *lectores*, encobre um discurso subterrâneo, o do inconsciente escolástico, em que se declara o horror ao “gosto bárbaro”, “gosto da língua, do paladar e da goela”, a antipatia puramente sensível do gosto “puro”, dotado de todos os atributos da universalidade. E talvez seja preciso reconhecer uma confissão semelhante e também aparentemente paradoxal entre os que só parecem se inquietar em defender o universalismo quando surgem movimentos eficazes de protesto contra as falhas mais gritantes do universalismo, logo denunciados como dissidências particularistas.

A AMBIGÜIDADE DA RAZÃO

A simples menção das condições sociais de emergência dos universos onde se engendra o universal impede a sujeição ao otimismo ingenuamente universalista da primeira *Aufklärung*: o advento da razão é inseparável da autonomização progressiva de microcosmos sociais fundados no privilégio, onde aos poucos foram sendo inventados modos de pensamento e de ação teoricamente universais mas de fato monopolizados por alguns. A ambigüidade daí resultante explica por que talvez se possa sujeitar, simultânea ou alternadamente, ao desprezo aristocrático do “vulgar”, essa barbárie doméstica, ou ao moralismo universalista, generosidade incondicional perante uma “humanidade” sem condição, exótica ou doméstica.

A mesma ambigüidade se observa na relação entre as nações dominantes e as nações dominadas — ou entre as províncias e as regiões anexadas ao Estado central, à sua língua, à sua cultura etc. Assim, os que conduziram o Estado (francês) a um grau de universalidade superior ao da maioria das nações contemporâneas (com o Código civil, o sistema métrico, a moeda decimal e tantas outras “invenções” racionais), os revolucionários de 89, investiram de imediato sua fé universalista num imperialismo do universal posto a serviço de um Estado nacional (ou nacionalista) e de seus dignitários. E o fizeram de maneira a suscitar reações bastante contrastantes, embora igualmente compreensíveis, como o entusiasmo universalista dos que, como Kant, estavam atentos ao aspecto luminoso da mensagem, ou o nacionalismo reacionário de que Herder se fez o teórico. Em todo caso, compreende-se melhor a mística reacionária da nação, naquilo que ela possui de mais intragável para a convicção universalista, e o pathos irracionalista que costuma lhe fazer companhia, quando se sabe enxergar nela uma resposta distorcida à agressão ambígua representada pelo imperialismo do universal (revide cujo homólogo seria hoje certo integrismo islâmico).

O *obscurantismo das Luzes* pode assumir a forma de um fetichismo da razão e de um fanatismo do universal, que permane-

cem impermeáveis a quaisquer manifestações tradicionais de crença as quais, como bem o demonstra a violência reflexa de certas denúncias do integrismo religioso, são tão obscuras e opacas para os seus porta-vozes como para os que são objeto de denúncia. Mas sobretudo, na medida em que viabiliza por meio do privilégio, que aliás se ignora como tal, a razão encerra a virtualidade de um abuso de poder: produzida em campos (jurídico, científico etc.) fundados na *skholè* e objetivamente envolvidos (através de seus liames com a instituição escolar) na divisão do trabalho de dominação, ela é dotada de uma raridade segundo a qual tende sempre a funcionar como capital (cultural ou informacional), e na medida em que as condições econômicas e sociais de sua produção permanecem desconhecidas, também como capital simbólico, fonte de ganhos materiais e simbólicos, instrumento de dominação e de legitimação. Ela oferece a forma por excelência de legitimação, com a *racionalização* (no duplo sentido de Freud e de Weber), ou melhor, a universalização, suprema sociodicéia: a formalização, jurídica ou matemática, ao materializar o corte escolástico por uma barreira de simbolismo opaco e necessário, permite escrever proposições válidas para um x qualquer, universal, sendo igualmente capaz de infundir aos conteúdos mais arbitrários a roupagem da universalidade mais irresistível.

(Apesar do respeito que o *homo scholasticus*, que em mim cochila, pode experimentar diante da construção teórica de John Rawls, não posso aderir a um modelo formal onde as “coisas da lógica” eclipsam ou esmagam muito visivelmente a “lógica das coisas”.²⁰ Tal como já se sugeriu em diversas ocasiões, poder-se-ia deixar de ver que o caráter dogmático da argumentação de Rawls em favor da prioridade das liberdades básicas se explica pelo fato de ele atribuir tacitamente aos parceiros na posição original um ideal latente que não é outro senão o seu próprio, o de um *homo scholasticus* vinculado a uma visão ideal da democracia americana?²¹ E ainda mais, como esquecer as condições a serem preenchidas para que o autor e seus leitores possam aceitar os pressupostos escolásticos dessa análise dos pressupostos do contrato social — notadamente aquele que consiste em privar os contratantes de

qualquer informação referente às respectivas propriedades sociais, em suma, em reduzi-los ao estado de indivíduos intercambiáveis, segundo o modelo das teorias neoclássicas? De que maneira conceder algo distinto de uma adesão decisória e quase lúdica a essa espécie de experiência mental tipicamente escolástica, tendente nesse aspecto, como por exemplo em Habermas — bastante próximo de Rawls, a despeito dos desacordos aparentes, imputáveis no essencial ao descompasso entre as tradições teóricas —, a reduzir uma questão de política, aliás bastante irreal, a um problema de ética racional: algo como imaginar que possamos organizar instituições sociais e econômicas com pessoas das quais devemos obter o assentimento, fazendo de conta que não conhecemos nada dos gostos, dos talentos e muito menos dos interesses de ambas as partes, nada acerca da posição social que uns e outros vão ocupar nem da sociedade na qual eles irão viver? E não se pode deixar de pensar que aquilo designado por Rawls como “o véu da ignorância”, isto é, a idéia de uma teoria da justiça capaz de explicitar quais seriam nossos direitos e nossas regras de cooperação se por hipótese ignorássemos tudo o que se opõe ordinariamente à imparcialidade perfeita, constitui uma linda evocação, afinal de contas bem útil, da abstração sobre a qual repousa, mesmo sem o saber, a ortodoxia econômica de onde John Rawls tomou de empréstimo seu modo de pensamento.)

A nobreza de Estado encontra na Escola e nos títulos escolares, garantias presumidas de sua competência, o princípio de sua sociodicéia. A burguesia do século XIX fundava sua legitimidade e sua boa consciência na distinção entre o “pobre merecedor” (*deserving poor*) e os demais, condenados, moralmente, por sua imprevidência e imoralidade. A nobreza de Estado também possui seus “pobres” (ou, como se diz hoje, seus “excluídos”) os quais, escoraçados do trabalho (fonte de meios de existência mas também de justificativas para existir), estão condenados (por vezes inclusive aos seus próprios olhos) em nome do que supostamente determina e justifica doravante a eleição e a exclusão, a saber, a competência, razão de ser e razão de estar no poder que somente a Escola está em condições de garantir, segundo caminhos racio-

nais e universais. O mito do “dom natural” e o racismo da inteligência estão situados no centro de uma sociodicéia, intimamente vivenciada por todos os dominantes, para além das diferenças em termos de compromissos éticos ou políticos declarados, que converte “a inteligência” (medida escolarmente) em princípio de suprema legitimação e atribui a pobreza e o fracasso — numa civilização do “desempenho” onde é preciso ter êxito em tudo — à estupidez em lugar da preguiça, da imprevidência ou do vício.

Todo projeto de reforma do entendimento que confia apenas na força da exortação racional para fazer avançar a causa da razão permanece prisioneiro da ilusão escolástica. Cumpre pois apelar a uma *Realpolitik* do universal, forma específica de luta política destinada a defender as condições sociais de exercício da razão e as bases institucionais da atividade intelectual, bem como a dotar a razão dos instrumentos que constituem a condição de sua realização na história. Ao tomar ciência da distribuição desigual das condições sociais de acesso ao universal, desafio ou desmentido à pregação humanista, tal política pode afirmar como seu objetivo trabalhar para favorecer em todo lugar e por todos os meios o acesso de todos aos instrumentos de produção e de consumo dos acervos históricos instituídos como universais pela lógica das lutas internas dos campos escolásticos (evitando constituí-los em fetiches e buscando desentranhá-los, por uma crítica impiedosa, de tudo o que devem à sua exclusiva função social de legitimação).

Essa mesma política pode também objetivar a reabilitação da razão prática e subverter, nas representações e nas condutas, a divisão social entre a teoria e a prática. Profundamente inscrita no inconsciente escolástico, essa oposição domina todo o pensamento. Funcionando como um princípio absoluto de divisão, ela impede se descubra por exemplo que, como lembra Dewey, a prática adaptada (falar uma língua ou andar de bicicleta) constitui um conhecimento e encerra inclusive uma forma bastante particular de reflexão. Ela se impõe ao pensamento e à prática por meio de todas as hierarquias aí subentendidas, até mesmo na vida intelectual e artística (entre o “puro” e o “aplicado”, o “científico” e o “técnico”, o “artístico” e o “decorativo” etc.), bem como através de

inúmeras dicotomias do discurso erudito, como a distinção kantiana entre o entendimento e a sensibilidade, impedindo se perceba que todo emprego da sensibilidade implica desde logo o exercício das capacidades intelectuais.

Essa oposição, constantemente reforçada pelo ponto de honra escolástico, inscreve a razão raciocinante na universalidade de uma natureza, à maneira de todas as formas de logicismo da “ação racional”, e bloqueia a construção de um racionalismo ampliado e realista do razoável e da prudência (no sentido aristotélico de *phronesis*), capaz de defender as razões específicas da razão prática, sem cair na exaltação da prática e da tradição que um certo populismo irracionalista e reacionário quis opor ao racionalismo; e também capaz de impor o reconhecimento efetivo (isto é, sancionado escolarmente) da pluralidade das formas de “inteligência” e de combater por todos os meios o verdadeiro *efeito de destino* exercido cotidianamente pelos veredictos escolares fundados no reconhecimento das únicas formas mais formais dessa capacidade polimorfa.

DIGRESSÃO. UM LIMITE “HABITUAL” DO PENSAMENTO “PURO”

Para fazer sentir o quanto é difícil transpor essa fronteira entre teoria e prática, impedindo se produza um conhecimento adequado do conhecimento prático e se funde uma teoria da razão capaz de lhe conceder um lugar, gostaria de citar agora um texto de Husserl onde se vê o desafio que esse conhecimento “sem consciência” representa para os filósofos mais dispostos e prontos a reconhecer a lógica específica da experiência originária: “Nosso mundo de existência é, nessa originariedade que não pode ser evidenciada senão pela destruição dessas camadas de sentido, não apenas um mundo resultante de operações lógicas, ou o lugar da predominância dos objetos como substratos possíveis de juízos, como temas possíveis da atividade cognitiva, mas também o mundo da experiência no sentido plenamente concreto associado à palavra ‘experiência’. E tal sentido ordinário não se encontra de

modo algum vinculado pura e simplesmente ao comportamento cognitivo; apreendido em sua mais ampla generalidade, ele se vincula antes de tudo a uma 'habitualidade' [*Habitualität*] capaz de garantir àquele que a possui, que 'tem experiência', a segurança na decisão e na ação em situações ordinárias da vida [...] ao mesmo tempo que, por essa expressão, também acabamos interessados pelos progressos individuais da 'experiência' através da qual se adquire essa habitualidade. Assim, esse sentido comum, familiar e concreto, da palavra 'experiência' designa muito mais um modo de comportamento prático e avaliativo do que, especificamente, uma forma de comportamento cognitivo e judicativo.²² Mesmo reconhecendo a especificidade do que, numa tradição diversa, se chama *knowledge by acquaintance*, bem como da "experiência" assim transmitida, associando-a explicitamente à *Habitualität* (talvez exatamente por essa razão), Husserl lhe recusa o estatuto de conhecimento: cumpre enxergar aí um modo de comportamento "praticamente ativo e avaliativo" ao invés de "cognitivo e judicativo". Como se a aceitação inconsciente da oposição entre teoria e prática e, ainda mais, talvez a recusa do modo de explicação trivialmente genético fossem mais fortes do que sua vontade de retornar às próprias coisas e lhe impedissem de transpor o limite sagrado.

Desse modo, seria o caso de perguntar se não era pelo fato de serem movidos por pulsões sociais tão poderosas, a ponto de se sentirem motivados a superar a repulsa de tudo que está associado à prática, que tenham sido sobretudo pensadores conservadores, e hostis à tradição racionalista, como Heidegger, Gadamer e, numa outra tradição, Michael Oakeshott,²³ os mais dispostos a enunciar certas propriedades do conhecimento prático, num desígnio de reabilitação da tradição contra a fé exclusiva na razão. O interesse do pensamento de Oakeshott provém do fato de ele estabelecer explicitamente o vínculo, até então oculto ou tácito, entre o interesse pelo conhecimento prático e a hostilidade política à tendência racionalista para desvalorizar as tradições práticas em prol das teorias explícitas — o que ele denomina ideologias —

ou então, a considerar tudo que é conscientemente planejado e deliberadamente executado como sendo superior ao que se consolidou inconscientemente no decurso do tempo.

A FORMA SUPREMA DA VIOLÊNCIA SIMBÓLICA

Mediante oposições como essa entre teoria e prática, é a ordem social inteira que se faz presente no próprio pensamento dessa ordem. Por conseguinte, as ciências antropológicas estão condenadas a eleger como finalidade não apenas o conhecimento de um objeto, como as ciências da natureza, mas o conhecimento do conhecimento, prático ou erudito, deste ou daquele objeto de conhecimento, quicá de todo objeto possível de conhecimento. Nem por isso elas pretendem, à maneira da filosofia, que em geral se arroga semelhante missão, ocupar uma posição absoluta, sem transcendência, de tal modo que não possam se transformar por sua vez em objetos de conhecimento, sobretudo para uma forma particular de conhecimento histórico. Tais ciências têm como única escolha trabalhar para conhecer modos de conhecimento e conhecê-los historicamente, historicizá-los, submetendo à crítica histórica o próprio conhecimento que elas costumam lhes aplicar.

A racionalidade, a mesma a que as ciências históricas recorrem ao reivindicar o estatuto de ciência e ao se distinguir do estatuto de simples "discurso" (a que o próprio Foucault pretendia reduzi-las), constitui, logicamente, um móvel central de competição das lutas históricas, decerto porque a razão, ou pelo menos a racionalização, tende a se tornar uma força histórica cada vez mais decisiva: a forma por excelência da violência simbólica é o *poder* (para além da oposição ritual entre Habermas e Foucault) exercido *pelas vias da comunicação racional*, ou seja, com a adesão (extorquida) dos que, sendo os produtos dominados de uma ordem dominada por forças enfeitadas de razão (como aquelas que agem por meio de sanções da instituição escolar ou mediante as sentenças dos peritos econômicos), estão forçados a conceder sua aquiescência ao arbitrário da força racionalizada.

Em suma, será preciso mobilizar cada vez mais recursos e justificações técnicas e racionais para dominar, e os dominados deverão se servir ainda mais da razão para se defender contra formas crescentemente racionalizadas de dominação (penso, por exemplo, no uso político das pesquisas de opinião pública como instrumentos de demagogia racional). As ciências sociais, as únicas capazes de desmascarar e de fazer frente às estratégias de dominação inteiramente inéditas para as quais contribuem por vezes como nutrientes e fontes de inspiração, deverão de uma vez por todas escolher entre dois partidos: posicionar seus instrumentos racionais de conhecimento a serviço de uma dominação cada vez mais racionalizada, ou, então, analisar racionalmente a dominação, em especial a contribuição do conhecimento racional para a monopolização de fato dos ganhos da razão universal. A consciência e o conhecimento das condições sociais dessa espécie de escândalo lógico e político que vem a ser a monopolização do universal sinalizam, sem equívoco, os fins e os meios de uma *luta política* permanente em prol da universalização das condições de acesso ao universal.

PÓS-ESCRITO: COMO LER UM AUTOR?

Receio que minha crítica da leitura de *lector* seja vítima da neutralização desrealizante operada precisamente por essa leitura. E mesmo sabendo que remexo aqui no alicerce da crença escolástica, gostaria não apenas de fazer compreender, ou provar, mas também fazer experimentar, sentir, e assim vencer as rotinas, ou superar as resistências, servindo-me, como por uma espécie de parábola, do caso de Baudelaire o qual, de leitura em releitura, foi vítima, mais do que qualquer outro, dos efeitos da canonização, eternização que desistoriciza e desrealiza, impedindo ao mesmo tempo de recuperar “a inimitável grandeza dos começos” de que nos falava Claude Lévi-Strauss a propósito de coisa bem diversa.

Com Baudelaire, estamos em presença de um problema de *antropologia histórica* tão difícil como aqueles com que se defronta o historiador ou o etnólogo ao decifrar uma sociedade desconhecida. Todavia, por conta da familiaridade postíça que nos propicia um longo convívio acadêmico, não o conhecemos. Um dos tópicos mais batidos do discurso celebratório dos “clássicos”, e cujo efeito consiste em lançá-los no limbo, fora do tempo e do espaço, bem longe dos debates e combates do presente, consiste paradoxalmente em descrevê-los como nossos contemporâneos e nossos próximos mais próximos, de tal modo contemporâneos e próximos que não possamos duvidar um instante sequer da compreensão aparentemente imediata (na verdade mediada por toda nossa formação) que julgamos possuir de suas obras.

Não obstante, mesmo sem o saber, somos inteiramente alheios ao universo social em que se encontrava Baudelaire, e muito particularmente ao mundo intelectual com o qual e contra o qual ele se formou, o mesmo que, por sua vez, foi por ele profundamente transformado, até revolucionado, ao contribuir para produzir um campo literário, mundo radicalmente novo, mas que hoje nos parece evidente. Ignorantes de nossa ignorância, fazemos desaparecer o mais extraordinário da vida de Baudelaire, ou seja, os esforços a que se viu obrigado para que surgisse essa realidade extra-

ordinária, o microcosmo literário como “mundo (econômico) às avessas”. A exemplo de Manet, outro grande heresiarca, Baudelaire é vítima do sucesso da revolução operada por ele: as categorias de percepção que aplicamos a seus atos e suas obras, categorias produzidas pelo mundo saído dessa revolução, fazem-nos surgir como normais, naturais, evidentes; e as rupturas mais heróicas se transformaram em privilégios herdados de uma casta, doravante ao alcance do mais reles escriba ávido de transgressão ou do mais medíocre acólito do culto acadêmico do antiacademicismo.

Se tudo isso é verdade, a sociologia (ou a história social), sempre acusada de “reduzora” e de destruir a originalidade criativa do escritor ou do artista, pode, ao contrário, fazer justiça à singularidade das grandes rupturas aniquiladas pela historiografia ordinária: ao reduzir a história a uma rapsódia de pequenos detalhes coligidos sem princípio de pertinência, essa apreensão cancela o imenso esforço necessário para construir o universo social de *relações objetivas* em relação às quais o escritor teve de se definir para se construir e que não se reduzem forçosamente àquelas registradas pela historiografia, ou seja, às *interações reais*, com escritores ou artistas realmente encontrados e freqüentados; Hugo, Gautier ou Delacroix sendo tão importantes nesse espaço como Charles Asselineau, Banville, Babou, Champfleury ou Pierre Dupont.

Esta exortação a uma verdadeira antropologia histórica de Baudelaire pode inclusive invocar um texto do próprio que escrevia em seu primeiro artigo sobre a Exposição universal de 1855: “[...] indago a todo homem de boa fé, contanto que tenha pensado um pouco e viajado outro bocado, — o que diria, o que faria um moderno Winckelmann (estamos cheios deles, o país regurgita deles, os preguiçosos são loucos por eles), o que diria diante de um produto chinês, produto estranho, bizarro, cheio de arabescos, de colorido intenso, e por vezes tão delicado a ponto de sumir? No entanto, eis uma amostra da beleza universal; porém é preciso, para que seja compreendido, que o crítico, que o espectador opere em si mesmo uma transformação envolta em mistério, e que, por um fenômeno da vontade atuante sobre a imaginação, aprenda por si só a participar do ambiente que deu origem a essa

floração insólita. Poucos homens possuem, — na íntegra, — essa graça divina do cosmopolitismo; mas todos podem adquiri-la em graus distintos. Os mais bem dotados a esse respeito são os viajantes solitários [...] Nenhum véu escolar, nenhum paradoxo universitário, nenhuma utopia pedagógica, se interpõem entre eles e a complexa verdade. Eles conhecem o admirável, o imortal, o inevitável nexa entre a forma e a função. Eles não criticam: contemplan, estudam. Se, em vez de um pedagogo, eu escolho um homem mundano, um inteligente, e o transporto para um lugar longínquo, estou certo de que, uma vez superados os espantos no desembarque, e tão logo tivesse estabilizado o hábito, com maior ou menor afincamento, não tardaria uma simpatia tão intensa, tão penetrante, capaz de criar nele um mundo novo de idéias, que fará parte integrante de si, e que o acompanhará, sob a forma de lembranças, até a morte. Essas formas de construções, que de início contrariavam seu olho acadêmico (todo povo é acadêmico a julgar pelos demais, todo povo é bárbaro quando é julgado), [...] todo esse mundo de harmonias novas penetrará vagarosamente nele, penetrará com paciência [...]”²⁴

Baudelaire, o *auctor* por excelência, formula com nitidez os princípios de uma leitura que deveria incitar os *lectores* que somos em alguma medida, a efetuar uma análise reflexiva da posição social de *lector* e a fazer da crítica do “olho acadêmico” uma exigência prévia de toda leitura, em especial da leitura de *auctores*.²⁵ O *lector* encontra-se tanto mais exposto ao contra-senso estrutural quando tem de lidar com um *auctor auctorum*, com o escritor que inventou o escritor. Nesse caso, os efeitos da ignorância da distância histórica e cultural entre o mundo literário encontrado por Baudelaire e aquele que ele nos deixou são como que redobrados pelos efeitos da ignorância da distância social entre o *lector* e o *auctor*: como diz Max Weber a propósito do tratamento sacerdotal do carisma profético, a desrealização, a desistoricização e a “banalização”, operadas pela repetição rotineira e programada do comentário escolar, têm o efeito de tornar suportável o que seria insuportável, de fazer aceitar universalmente o que seria inaceitável, ao menos para alguns.

A título de ilustração prática do que poderia ser o efeito de “ressurreição” (os cabilas dizem que “citar é ressuscitar”) produzido por uma verdadeira historicização, gostaria de propor um modo de leitura um pouco particular de um texto de Baudelaire extraído de um comentário do *Prometeu liberto* de Senneville (pseudônimo de Louis Ménard): “Isto é poesia filosófica — O que é poesia filosófica? O que é o sr. Edgar Quinet? — Um filósofo? — Eh! Eh! — Um poeta? — Oh! Oh!”²⁶ Para reativar a violência absolutamente extraordinária desse texto, basta transpô-lo para a situação presente (como nos exercícios dos antigos livros de gramática em que se pedia para “colocar no presente” uma ou outra frase), munido de uma intuição das homologias: “Isto é poesia filosófica. — O que é poesia filosófica? — O que é o sr. X (colocar aqui o nome de um poeta-filósofo de hoje) ou o sr. Y (um filósofo-poeta ou um filósofo-jornalista contemporâneo)? — Um filósofo? — Eh! Eh! — Um poeta? — Oh! Oh!” O efeito de “desbanalização” é impressionante; chega a tal ponto que eu não poderia citar os nomes próprios que me vêm à cabeça sem parecer um pouco indecente ou escandaloso. Assim, a atualização — entendida como o fato de tornar presente, atual — operada pela historicização estrutural constitui uma verdadeira reativação: ela contribui para garantir ao texto e a seu autor uma forma de trans-historicidade que, ao contrário da desrealização associada à eternização pelo comentário acadêmico, tem o efeito de torná-los atuantes e eficientes e, se for o caso, disponíveis para novas operações, em especial aquelas operadas pelo *auctor*, capaz de ressuscitar na prática um *modus operandi* prático, a fim de produzir um *opus operatum* sem precedente.

Porém, como distinguir tal leitura da projeção selvagem fundada em vagas analogias supostas, a que com frequência se entrega o *lector* (sobretudo quando pretende bancar o *auctor*, pensando e vivendo sua leitura como uma segunda “criação”)? O esforço para *se colocar no lugar* do autor só se justifica quando se dispõe dos meios de construir esse lugar como tal, ou seja, como uma *posição*, um ponto (princípio de um ponto de vista) num espaço social que não é senão o campo literário no interior do qual esse autor está

situado. Desde então, segundo as palavras de Baudelaire, “o crítico, o espectador” está em condições de operar “em si mesmo uma transformação envolta em mistério” e, “por um fenômeno da vontade atuante sobre a imaginação”, ele pode aprender a “participar no ambiente que deu origem a essa floração insólita”. E ele pode inclusive, como fiz no meu exercício de gramática socio-lógica, enunciar-denunciar uma estratégia que pode ser observada em diferentes estados dos campos de produção cultural, e que consiste em tentar acumular, jogando em dois tabuleiros, as propriedades e os ganhos associados à pertinência a dois campos diferentes (campo filosófico e campo literário, ou campo filosófico e campo jornalístico etc.) sem juntar as competências nem assumir os custos correspondentes (a que se referem de modo terrivelmente econômico os “Eh! Eh!” e os “Oh! Oh!” de Baudelaire).

Logo, para estar apto a compreender efetivamente a obra de Baudelaire, e participar *ativamente*, sem verdadeira ou falsa modestia de *lector*, da atividade “criativa”, é preciso dispor dos meios de “participar do ambiente que deu origem” a essa obra insólita, ou seja, do universo literário no qual e contra o qual se constituiu o “projeto criador” e, ainda mais precisamente, do espaço de possibilidades artísticas (poéticas) objetivamente propostas pelo campo no momento em que o autor trabalha para definir sua intenção artística. Momento inaugural, onde se tem maiores possibilidades de apreender os princípios históricos da *gênese* da obra a qual, uma vez inventada e afirmada em sua diferença, irá se desenvolver, segundo sua lógica interna, mais independente das circunstâncias.

O campo no qual e contra o qual se constitui Baudelaire é dominado, me parece, por uma oposição principal, conforme o grau de autonomia em relação a demandas externas, sobretudo éticas: de um lado, uma poesia “pura”, fortemente autônoma, que afirma sua indiferença perante o engajamento político e moral ou o lirismo pessoal de experiências íntimas como no caso de Théophile Gautier (em especial o prefácio a *Mademoiselle de Maupin* e *Emaux et Camées*), bem como sua recusa em ceder às efusões líricas ou à expressão das inquietações seculares, como no caso de Leconte de

Lisle; no outro pólo, uma poesia mais aberta ao mundo, com os espiritualistas, menestréis moralizantes da Natureza, como Victor de Laprade, poeta lamartiniano e cristão convertido em adorador panteísta do mundo²⁷ e, ao contrário dos precedentes numa segunda dimensão, a “Escola moderna”, associada ao nome de Maxime du Camp (e à *Revue de Paris*) que, em seus *Chants modernes*, celebra a indústria, o progresso etc., e rejeita explicitamente o culto da forma e os efeitos pictóricos de Théophile Gautier.

Baudelaire se opõe ao mesmo tempo às duas posições polares, se amoldando e extraindo de cada uma delas aquilo pelo que uma se opõe mais diretamente a outra: em nome do culto da forma pura, que o situa na ala radical da literatura autônoma, ele recusa a submissão a funções externas e o respeito das normas oficiais, quer se trate de preceitos moralizantes da ordem burguesa para os poetas espiritualistas ou do culto do trabalho para a “Escola moderna”. Contudo, ele também recusa a demissão social dos sectários da forma pura (aos quais convém juntar a “escola pagã” ou o “poeta grego, o sr. de Banville”), em nome da exaltação da função encantatória da poesia, da imaginação crítica, da cumplicidade entre a poesia e a vida, e do “sentimento moderno”, como diz Asselineau.

Por essa *combinação inédita* de tomadas de posição socialmente exclusivas, ele faz existir, *em um lugar de alta tensão*, uma posição até então impossível, mescla da junção entre o vanguardismo estético e o vanguardismo ético, duas posições dissociadas e mesmo quase inconciliáveis. E como que para viver dolorosamente sua dificuldade de viver, Baudelaire se recusa a fazer disso um partido estético, à maneira dos Românticos, ou pior, da boêmia, bem como de contorná-la pela “contemplação serena das formas divinas”, como o Parnaso; rejeita a evasão fora do presente e do real dos “antiquários muito eruditos” (entre os quais se inclui o pintor Gérôme, “espírito curioso do passado e ávido de instrução”, “que substitui a diversão de uma página erudita pelos prazeres da pintura pura”),²⁸ tanto quanto a preocupação com “o ensinamento” e, a exemplo de Hugo, “a expressão de verdades morais”, “a moderna heresia capital”, segundo Edgar Poe.²⁹

Seria preciso pois remontar todo o espaço das relações designadas por recusas, rejeições, revoltas, furores, orientadas frequentemente contra dois escritores ao mesmo tempo, duas idéias da poesia, da arte, da literatura, inconciliáveis entre si; duplas recusas tornadas tanto mais *violentas* e incomunicáveis, inaceitáveis, incompreensíveis, pela “coincidência dos contrários” por elas suscitado, até mesmo para aquele que as enuncia e as experimenta, forçado a pensar e a viver a si mesmo como uma espécie de anomalia anormal ou — é preciso encontrar uma linguagem — “demoníaca” (“Quero dizer que a arte moderna tem uma tendência essencialmente demoníaca”).³⁰

Haverá sempre alguém a me dizer que tudo isso é bastante conhecido. E como poderia ser de outra maneira depois de tantos comentários, de tantas e tamanhas santas “leituras” e dessa legião de piedosos *lectores*? Porém, trata-se apenas de um problema de “leitura”, tal como pretende fazer crer o *lector* ao pressupor que autores e leitores suscitam questões de “leitura” ao invés de questões de vida e morte? Em parte porque sua modéstia estatutária de humilde servidor intercambiável da palavra profética (é a definição weberiana do sacerdócio) lho impede, em parte porque suas disposições e a lógica da concorrência com seus semelhantes incitaram-no às prudentes minúcias da erudição a qual, pelo fato de não apreender como tal o *campo de batalha*, dissolve a violência dos confrontos desesperados e dolorosos da criação na enumeração infinita das disputas miúdas e das querelas menores, o *lector* acaba por esquecer que, para Baudelaire, a questão da poesia, da vida, da arte de viver do poeta, constitui o objeto de um *investimento absoluto*, total, sem reserva, um empreendimento no qual a gente se lança *de corpo inteiro*, sob risco de se perder. Isso levanta a questão da *perdição controlada*, da vigilância na perdição — sobretudo no uso da droga, símbolo e instrumento de uma nova relação entre a arte e a existência. Essa nova relação se afirma na transgressão ética como realização de uma arte que recusa a exemplaridade moral e reconhece apenas suas próprias leis, ou no “talento sombrio e desolado”³¹ desses artistas, como Edgar Poe, “em busca de um ideal bizarro”.³²

Seria preciso reconsiderar aqui toda a crítica literária e artística de Baudelaire, na qual e pela qual o *auctor auctorum* trabalha para se produzir (pode-se dizer, ao menos desta vez, para se criar) como *auctor*, e onde os *lectores*, mesmo quando falam em “crítica de autor” (com uma pitada de condescendência), viram nela apenas uma crítica de *lector*. No intuito de reposicionar aí Baudelaire, isso exigiria o empenho de se reconstruir o campo da crítica em vias de se constituir, tendo, de um lado, a crítica acadêmica, para a qual a pintura é pretexto a uma escrita norteada pela exibição do saber e, de outro, os pequenos polígrafos plumitivos sem especialidade (*Le Petit Journal*), desejosos sobretudo de agradar ao burguês, ainda que seja pela zombaria ou sarcasmo. A partir de 1846, Baudelaire apronta uma ruptura radical com os pressupostos tácitos desse universo cujas dimensões aparentes mascaravam o profundo consenso. Ruptura ao mesmo tempo prática (ele não se contenta em falar de arte, ele *vive* o personagem do artista) e teórica: ele solicita à crítica que se submeta à lógica interna da obra, “penetre sem preconceitos na intenção profunda de cada pintor” e também restituía em e por uma evocação específica a linguagem específica da pintura — a das formas e das cores — em vez de “procurar impressionar por meios alheios à arte em questão”. Seria ocioso tentar saber e dizer se, ao fazer isso, ele transpõe e generaliza a idéia da poesia autônoma que ele está inventando (como poderia fazer crer sua reivindicação do direito de o escritor poder julgar os grandes pintores e os grandes compositores: “parecia-me que essa música [a de Wagner] era *a minha*”) ou se ele procura e encontra, tanto na obra como na vida dos artistas, e na análise que faz a seu respeito, a justificação e sobretudo a inspiração de seu esforço heróico para construir o personagem do artista como *criador*.

Prensado entre sua aversão pela temática histórica ou filosófica da pintura acadêmica e sua aversão de igual tamanho pela representação achatada da realidade à maneira de Courbet, dos paisagistas ou da pintura de gênero, Baudelaire esforça-se em vão por imaginar, à custa de muitas contradições e confusão, um jeito de superar essa alternativa. Não podendo encontrar tal superação no

domínio da pintura onde, apesar de sua vontade de identificar-se ao ponto de vista do *auctor*, ele estava reduzido ao estatuto de *lector*, ele irá encontrar numa poesia desbastada dos ornamentos e preciosidades do neo-academicismo parnasiano e capaz de livrar-se, por sua intensa simplicidade, tanto do “rococó do romantismo” como das trivialidades das evocações realistas ou sentimentais.

Assim, contra a desistoricização produzida paradoxalmente pela erudição histórica, a reconstrução histórica, aqui apenas esboçada, da estrutura do espaço literário, bem como das possibilidades ou impossibilidades que lhe são inerentes, faz emergir a *posição impossível* na qual se situou Baudelaire — tudo isso por conta de razões decerto derivadas em parte dos sofrimentos psicológicos e sociais ligados à sua experiência do microcosmo familiar, condensada em sua relação com a mãe, matriz de sua relação com a instituição e, de modo mais amplo, com toda ordem social. Essa posição geradora de uma extraordinária *tensão* e de uma *violência* formidável, ele mesmo a produziu, pode-se mesmo dizer que a inventou, opondo-se a posições opostas entre si, e tentando reunir, *sem concessões conciliadoras*, propriedades e projetos profundamente opostos e socialmente incompatíveis entre si.

Tal como acredito, se este modelo vale para todos os autores de grandes *revoluções simbólicas*, talvez isso se deva ao fato de todos eles se encontrarem situados num espaço de possíveis já prontos que lhes designa à revelia (e tão somente para eles) um *possível a fazer*. Esse impossível possível, ao mesmo tempo rejeitado e acalentado por esse espaço que o define, mas como vazio, como falta, esses autores trabalham para fazê-lo existir, com e contra todas as resistências que o surgimento do possível estruturalmente excluído faz emergir na estrutura que o exclui e em todos os ocupantes bem postos de todas as posições constitutivas dessa estrutura.

OS FUNDAMENTOS HISTÓRICOS DA RAZÃO

Não estará o sociólogo ameaçado por uma espécie de esquizofrenia, na medida em que é condenado a tratar da historicidade e da relatividade num discurso com pretensões à universalidade e à objetividade, a caracterizar a crença numa análise condicionada à suspensão de qualquer adesão ingênua, a submeter a razão escolástica a uma crítica inevitavelmente escolástica, tanto em suas condições de possibilidade como em suas formas de expressão, em suma, a detonar aparentemente a razão por meio de uma argumentação racional, à maneira desses pacientes que comentam o que dizem ou o que fazem por um meta-discurso que o contradiz? Ou então, será que tudo isso não passa de uma ilusão, nascida da repugnância em aceitar a historicidade da razão, seja ela científica ou jurídica?

Tradicionalmente, historicizar é relativizar e, de fato, historicamente, a historicização constituiu uma das armas mais eficazes de todos os combates das *Luzes* (*Aufklärung*) contra o obscurantismo e o absolutismo e, de modo mais geral, contra quaisquer formas de absolutização ou de naturalização dos princípios históricos, logo contingentes e arbitrários, de um universo social particular. Ora, paradoxalmente, talvez seja sob a condição de submeter a razão à prova da historicização mais radical, sobretudo destruindo a ilusão do fundamento ao invocar o arbitrário da origem, ou, então, valendo-se da crítica histórica e sociológica dos instrumentos da própria ciência histórica e sociológica, que se possa esperar livrá-la do arbitrário e da relativização histórica. Para tanto, seria preciso compreender de que modo e em que condições poder-se-iam instituir nas coisas e nos corpos as regras e as

regularidades de jogos sociais capazes de constringer as pulsões e os interesses egoístas a se superarem no e pelo conflito regulado.

A VIOLÊNCIA E A LEI

“O costume faz toda a equidade pela única razão de que é algo recebido; é o fundamento místico de sua autoridade. Quem o conduz ao seu princípio, aniquila-o. Nada é tão falível quanto essas leis que reparam as faltas; quem lhes presta obediência, porque são justas, obedece à justiça que imagina, mas não à essência da lei, que está inteiramente contida em si mesma; a lei é a lei, e nada mais. Quem quiser examinar o motivo disso acabará se defrontando com algo tão frágil e tão leve que, se não estiver acostumado a contemplar os prodígios da imaginação humana, ficará admirado como em apenas um século tenha adquirido tanta pompa e reverência. A arte de agredir e subverter os Estados consiste em abalar os costumes estabelecidos, sondando inclusive em seus alicerces, no intuito de assinalar sua falta de autoridade e de justiça (...). Não convém que ele (o povo) sinta a verdade da usurpação; ela foi introduzida antigamente sem razão, depois tornou-se razoável; é preciso fazer com que seja vista como sendo autêntica, eterna, e ocultar seu começo se quisermos que não acabe logo.”¹

Assim, o único fundamento possível da lei deve ser buscado na história, a qual, precisamente, aniquila todo tipo de fundamento. No princípio da lei, não existe outra coisa senão o arbitrário (no duplo sentido), a “verdade da usurpação”, a violência sem justificativa. A amnésia da gênese, que nasce do fato de se estar acostumado ao costume, dissimula o que está enunciado pela brutal tautologia: “a lei é a lei, e nada mais”. Quem quiser “examinar seu motivo”, sua razão de ser, levando tal indagação “até à sua fonte primeira”, ou seja, fundá-la remontando ao começo primordial, à maneira dos filósofos, descobrirá sempre essa espécie de princípio de desrazão suficiente.

Na origem, existe apenas o costume, ou seja, o arbitrário histórico da instituição histórica que procura se fazer esquecer como

tal ao tentar erigir-se em razão mítica, com as teorias do contrato, verdadeiros mitos de origem das religiões democráticas (as quais, recentemente, ganharam seu verniz de racionalidade com a *Teoria da justiça* de John Rawls),² ou então, de maneira mais banal, naturalizando-se e obtendo assim um reconhecimento enraizado no desconhecimento: “O que são nossos princípios naturais senão nossos princípios costumeiros? (...)”³ Logo, nesses assuntos, nada parece mais inútil do que a ambição da razão que pretende fundar-se em si mesma, procedendo por dedução rigorosa a partir de “princípios”: “(...) Os filósofos sempre tiveram a pretensão de se sair bem nisso e foi justamente aí que todos tropeçaram. É o que deu origem a esses títulos tão comuns, *Dos princípios das coisas*, *Dos princípios da filosofia*, bem como aos congêneres, tão pomposos na verdade, embora nem tanto na aparência, como esse outro que fura os olhos, *De omni scibili*.”⁴

Salta à vista, Pascal está pensando em Descartes. Entretanto, ao estabelecer uma divisão estrita entre a ordem do conhecimento e a ordem da política, entre a escolástica “contemplação da verdade” (*contemplatio veritatis*) e “o uso da vida” (*usus vitae*), o autor dos *Princípios da filosofia*, de resto bem intrépido, reconhece que a dúvida não se sustenta fora do primeiro domínio: à maneira de todos os sectários modernos do ceticismo, desde Montaigne até Hume, ele sempre se absteve, para grande espanto de seus comentaristas, de estender à política — sabe-se com que prudência ele se refere a Maquiavel — o modo de pensamento radical que havia inaugurado na ordem do saber. Talvez porque pressentisse que estaria condenado, conforme as previsões de Pascal, a essa última descoberta, talhada para liquidar a ambição de querer fundar tudo na razão, de que “a verdade da usurpação”, “outrora introduzida sem razão, se tornou razoável”.

Mas a força do costume jamais anula completamente o arbitrário da força, alicerce de todo o sistema, que sempre ameaça revelar-se em pleno dia. Assim, pelo mero fato de existir, a polícia traz à lembrança a violência extralegal sobre a qual repousa a ordem legal (e que a filosofia do direito, Kelsen em especial, com sua teoria da “lei fundamental”, pretende ocultar). Embr

modo mais insidioso, o mesmo ocorre com rupturas críticas no curso sem história da “ordem das sucessões” que os golpes de Estado introduzem, ações extremadas de violência extra-ordinária que rompem o ciclo da reprodução do poder, ou, de maneira mais trivial, momentos inaugurais em que um agente socialmente destinado ao exercício legítimo da violência física ou simbólica (rei, ministro, magistrado, professor etc.) é investido (de um novo mandato). Com o golpe de Estado, quer seja entendido no sentido clássico (lembrado por Louis Marin ao comentar Naudé) de ação excepcional a que recorre um governante para garantir o que ele concebe como a salvação do Estado, quer no sentido moderno, mais restrito, de empreitada violenta pela qual um indivíduo, ou um grupo, se apropria do poder ou muda a Constituição, são a violência e o arbitrário da origem e, ao mesmo tempo, a questão da justificação do poder que ressurgem no “tumulto, na violência, no choque da força absoluta”, como também diz Louis Marin; é a ruptura com o exercício “legítimo” do poder como representação da força capaz de se fazer *reconhecer* pelo simples fato de se fazer *conhecer*, de se mostrar sem se exercer.⁵ A exibição da força, na parada militar, mas também no cerimonial judiciário — tal como se mostra na análise de E. P. Thompson⁶ —, implica de fato uma exibição do domínio da força, mantida assim no estatuto de força em potencial, que poderia servir mas da qual evita-se lançar mão: mostrá-la equivaleria a mostrar que ela é bastante forte e ciosa de seus efeitos para poder fazer a economia da passagem ao ato. Ela é uma denegação (no sentido verdadeiro de *Verneinung*) da força, uma afirmação da força que não deixa de ser uma negação da força, o mesmo que define uma força de polícia policiada, capaz de se esquecer e de se fazer esquecer enquanto força, logo convertida em força legítima, desconhecida e reconhecida, em violência simbólica. (À maneira do golpe de Estado, as “violências policiais” suscitam o escândalo talvez porque ameacem a crença prática que constitui a “força pública” em força reconhecida como legítima por ser capaz de se exercer — sobretudo sem chegar a se exercer de fato — em favor daqueles mesmos que sofrem sua ação.)

○ NOMOS E A ILLUSIO

O arbitrário situa-se no princípio de todos os campos, até dos mais “puros”, como os mundos artístico ou científico: cada um deles possui sua “lei fundamental”, seu *nomos* (palavra que se traduz em geral por “lei” e que seria preferível verter por “constituição”, que lembra melhor o ato de instituição arbitrária, ou por “princípio de visão e de divisão”, mais colado à etimologia).⁷ Não há nada a dizer a respeito dessa lei a não ser, como dizia Pascal, que “a lei é a lei, e nada mais”. Ela só se enuncia, quando acontece que o faça, a título excepcional, sob a forma de tautologias. Ir-redutível e incomensurável a qualquer outra, ela nunca pode ser referida à lei de um outro campo ou ao regime de verdade aí implicado: isso se mostra particularmente visível no caso do campo artístico, cujo *nomos* tal como se afirmou na segunda metade do século XIX (“a arte pela arte”) é o inverso do que se passa no campo econômico (“negócios são negócios”). Como observa Bachelard,⁸ verifica-se incompatibilidade semelhante entre o “espírito jurídico” e o “espírito científico”, a recusa de qualquer aproximação, a vontade de abolir a qualquer preço o incerto, gerador de litígios, podendo levar por exemplo o jurista a avaliar o preço de um terreno em mais ou menos um franco, o que é absurdo do ponto de vista do erudito.

Tendo-se aceitado o ponto de vista constitutivo de um campo, torna-se completamente inviável assumir a seu respeito um ponto de vista externo: por jamais ter sido postulada desse modo, tal “tese” não pode ser contestada, e o *nomos* não tem antítese; princípio legítimo de divisão aplicável a todos os aspectos fundamentais da existência, definindo o pensável e o impensável, o prescrito e o proscrito, ele acaba permanecendo impensado; matriz de todas as questões pertinentes, ele é incapaz de produzir as questões aptas a questioná-lo.

Como a ordem pascaliana, cada campo confina assim os agentes a seus próprios móveis de interesse os quais, a partir de um outro ponto de vista, ou seja, do ponto de vista de um outro

jogo, tornam-se invisíveis ou pelo menos insignificantes ou até ilusórios: “Todo brilho das grandezas não possui nenhum lustre para as pessoas envolvidas em pesquisas do espírito. A grandeza dessas pessoas é invisível aos reis, aos ricos, aos comandantes, a todos esses maiores de carne e osso. A grandeza da sabedoria (...) é invisível aos carnis e às pessoas de espírito. São três ordens diferentes de gênero.”⁹ Com vistas a verificar as proposições pascalianas, basta observar onde deixam de ser perceptíveis e atrativos os móveis e os ganhos propostos por cada um dos diferentes campos (eis uma das maneiras de testar seus limites): por exemplo, as ambições de carreira do alto funcionário podem deixar o pesquisador indiferente, e os investimentos a fundo perdido do artista ou a luta dos jornalistas para ter acesso à primeira página permanecem quase ininteligíveis para o banqueiro (os desentendimentos dos artistas e escritores com um pai burguês não constituem apenas um mero *topos* da hagiografia), bem como, sem dúvida, para todas as pessoas estranhas ao campo, isto é, com frequência, para os observadores superficiais.

DIGRESSÃO. O SENSO COMUM

Ora, o mundo do senso comum faz por merecer esse nome: é o único lugar verdadeiramente comum em que podem se encontrar, por exceção, e achar, como se diz, terrenos de acordo, aqueles que aí estão reclusos, na impossibilidade de terem acesso à disposição escolástica e às conquistas históricas dos mundos eruditos, bem como todos os que participam de algum dos universos escolásticos (e a quem ele oferece por outro lado o único referente e a única linguagem comuns para falar entre si do que se passa no interior de cada um desses universos fechados acerca de sua idiosincrasia e seu idioleto). O senso comum é um fundo de evidências partilhadas por todos que garante, nos limites de um universo social, um consenso primordial sobre o sentido do mundo, um conjunto de lugares comuns (em sentido amplo), tacitamente aceitos, que tornam possíveis o confronto, o diálogo, a concorrên-

cia, até mesmo o conflito, e entre os quais cumpre dar um lugar à parte aos princípios de classificação, tais como as grandes oposições que estruturam a percepção do mundo.

Tais esquemas classificatórios (estruturas estruturantes) são essencialmente o produto da incorporação de estruturas das distribuições fundamentais que organizam a ordem social (estruturas estruturadas). Sendo por conseguinte comuns ao conjunto dos agentes inseridos nessa ordem, eles viabilizam o acordo em meio ao desacordo de agentes situados em posições opostas (altas/baixas, visíveis/obscuras, raras/comuns, ricas/pobres etc.) e caracterizadas por propriedades distintivas, elas mesmas diferentes ou opostas no espaço social. Em outras palavras, são eles que fazem com que todos possam se referir às mesmas oposições (por exemplo, alto/baixo, elevado/baixo, raro/comum, leve/pesado, rico/pobre etc.) para pensar o mundo e sua posição neste mundo, por vezes atribuindo signos e valores opostos aos termos com que elas se opõem, a mesma liberdade de maneiras podendo então ser percebida por uns como “sem medida”, deseducada, grosseira, e por outros como “sem modos”, simples, sem frescura, numa boa.

O senso comum é em grande parte nacional porque quase todos os grandes princípios de divisão têm sido até agora inculcados ou reforçados pelas instituições escolares cuja missão máxima consiste em construir a nação como população dotada das mesmas “categorias”, logo do mesmo senso comum. O profundo desconforto que se pode sentir num país estrangeiro, e que não se consegue superar de todo pelo domínio da língua, deriva em ampla medida dos inumeráveis pequenos descompassos entre o mundo tal como se apresenta a cada momento e o sistema de disposições e expectativas constitutivas do senso comum. A existência de campos transnacionais (sobretudo científicos) cria sentidos comuns específicos que questionam o senso comum nacional e favorece a emergência de uma visão escolástica do mundo (ou quase isso) comum a todos os *scholars* de todos os países.

PONTOS DE VISTA INSTITUÍDOS

O processo de diferenciação do mundo social conducente à existência de campos autônomos concerne, ao mesmo tempo, ao ser e ao conhecer: ao se diferenciar, o mundo social produz a diferenciação dos modos de conhecimento do mundo: a cada um dos campos corresponde um ponto de vista fundamental sobre o mundo que cria seu próprio objeto e encontra nele mesmo o princípio de compreensão e explicação conveniente a esse objeto. Dizer, tal como Saussure, que “o ponto de vista cria o objeto” é dizer que uma mesma “realidade” se torna objeto de uma pluralidade de representações socialmente reconhecidas, mas parcialmente irreduzíveis umas às outras — como os pontos de vista socialmente instituídos nos campos de que elas são o produto —, ainda que tenham em comum a pretensão à universalidade. (Pelo fato de que cada campo como “forma de vida” é o lugar de um “jogo de linguagem” que dá acesso a aspectos diferentes da realidade, poder-se-ia indagar sobre a existência de uma racionalidade geral, transcendente às diferenças regionais e, por mais intensa que possa ser a nostalgia da reunificação, sem dúvida é preciso renunciar, à maneira de Wittgenstein, a buscar algo assemelhado a uma linguagem de todas as linguagens.)

O princípio de visão e de divisão e o modo de conhecimento (religioso, filosófico, jurídico, científico, artístico etc.) correntes num campo, em associação com uma forma específica de expressão, só podem ser conhecidos e compreendidos em relação com a legalidade específica desse campo como microcosmo social. Por exemplo, o “jogo de linguagem” denominado filosófico só pode ser descrito e explicado em sua relação com o campo filosófico como “forma de vida” no interior do qual ele ocorre. As estruturas de pensamento do filósofo, do escritor, do artista ou do erudito, bem como os limites do que se lhes impõe como pensável ou impensável, são sempre dependentes, em certa medida, das estruturas de seu campo, portanto da história das posições constitutivas desse campo e das disposições nele favorecidas. O inconsciente epistêmico é a história do campo. Para se ter alguma chance de

saber falar propriamente do que se faz, é preciso tentar extrair o que está inscrito nas diferentes relações de implicação nas quais o pensador e seu pensamento se encontram enredados, ou seja, os pressupostos por ele mobilizados bem como as inclusões e exclusões que ele opera sem o saber.

Cada campo é a institucionalização de um ponto de vista nas coisas e nos habitus. O habitus específico, imposto aos novos postulantes como um direito de entrada, não é outra coisa senão um modo de pensamento específico (um *eidós*), princípio de uma construção específica da realidade, fundado numa crença pré-reflexiva no valor indiscutível dos instrumentos de construção e dos objetos assim construídos (um *ethos*). (Na realidade, em lugar do habitus tácita ou explicitamente exigido, o novo postulante deve trazer para o jogo um habitus praticamente compatível, ou suficientemente próximo, e acima de tudo maleável e suscetível de ser convertido em habitus ajustado, em suma congruente e dócil, ou seja, aberto à possibilidade de uma reestruturação. É a razão pela qual as operações de cooptação prestam atenção aos sinais de competência e ainda mais aos indícios quase imperceptíveis, quase sempre corporais, postura, compostura, maneiras, disposições de ser e sobretudo de vir a ser, quer se trate de escolher um jogador de rúgbi, um professor, um alto funcionário ou um policial.)

Para dar apenas um exemplo, a disposição estética, tacitamente exigida pelo campo artístico (e por seus produtos), inculcada por suas estruturas e seu funcionamento, tendente a apreender as obras de arte como elas aspiram a sê-lo, ou seja, esteticamente, enquanto obras de arte (e não como simples coisas do mundo), é inseparável de uma competência específica: funcionando como um princípio de pertinência, tal disposição leva a discernir e a tratar como distintos traços ignorados ou tratados como idênticos por outros princípios de construção e também a captar propriedades comuns em realidades diferentes, e portanto a declarar como equivalentes as realidades caracterizadas por tais propriedades, estabelecendo então classes de equivalência mais ou menos rigorosamente definidas, como os estilos (gótico, rococó), as escolas (impressionistas, simbolistas) ou as maneiras de um artista. (Tal

descrição também se aplicaria ao habitus religioso,¹⁰ jornalístico, médico,¹¹ pugilístico,¹² científico: em *A Estrutura das revoluções científicas*, Kuhn fala em *disciplinary matrix*, “constelação de crenças, valores, técnicas etc., partilhada por uma comunidade”.)

Como o campo artístico, cada universo erudito possui sua *doxa* específica, conjunto de pressupostos inseparavelmente cognitivos e avaliativos cuja aceitação é inerente à própria pertinência. Paradoxalmente, as grandes oposições taxativas acabam unindo os mesmos que se opõem através delas, visto que é preciso concordar em admiti-las para que se esteja apto a contrapor-se a seu propósito, ou, valendo-se de sua mediação, de produzir então tomadas de posição imediatamente *reconhecidas* como pertinentes e sensatas mesmo por parte daqueles aos quais elas se opõem e que por sua vez se lhes opõem. Esses pares de oposições específicas (epistemológicas, artísticas etc.), que são também pares de oposições sociais entre adversários cúmplices no interior do campo, delimitam, inclusive em política, o espaço legítimo de discussão, excluindo como absurdo, eclético ou simplesmente impensável, qualquer tentativa de produzir uma posição não prevista (quer se trate da intrusão absurda ou deslocada do “ingênuo”, do “amador” ou do autodidata, ou da grande inovação subversiva do heresiarca, religioso, artístico ou mesmo científico). Os autores das grandes revoluções simbólicas subvertem ou aniquilam as oposições mais fundamentais e as mais profundamente arraigadas, como no caso de Manet, ao revogar as oposições canônicas da pintura acadêmica, entre antigo e contemporâneo, “esboço” e “acabamento”.

As oposições consagradas acabam parecendo inscritas na natureza das coisas, ainda mais quando um exame crítico rudimentar, sobretudo se estiver munido do conhecimento do campo (construído como tal), obriga muitas vezes a descobrir que cada uma das posições opostas não possui nenhum conteúdo fora da relação com a posição antagonista da qual ela não é outra coisa senão a inversão racionalizada. É o caso, clamoroso, de inúmeros pares de oposições hoje vigentes nas ciências sociais, indivíduo e sociedade, consenso e conflito, consentimento e coerção, ou então, entre os anglo-saxões, “*structure and agency*” e, de maneira

ainda mais evidente, divisões em “escolas”, “movimentos” ou “correntes”, “estruturalismo” e “construtivismo”, “modernismo” e “pós-modernismo”, tantos rótulos com aparências de conceitos cuja margem de autonomia se comparada às oposições entre posições sociais é idêntica àquela de que desfrutam divisões do mesmo gênero correntes no campo literário ou artístico (como por exemplo, no campo literário do fim do século XIX, a oposição entre o naturalismo e o simbolismo).

A disposição constituinte — arbitrária, ou até deslocada e risível, do ponto de vista de um outro campo, e ao mesmo tempo necessária, portanto imperativamente exigida (sob pena de parecer grosseria, ridículo etc.), do ponto de vista da legalidade específica do campo considerado — é essa adesão tácita ao *nomos*, essa forma particular de crença, a *illusio*, exigida pelos campos escolásticos e que supõe a suspensão dos objetivos da existência ordinária, em favor de novos móveis de interesse, suscitados e produzidos pelo próprio jogo. Conforme demonstra o escândalo suscitado por qualquer questionamento das evidências fundantes, essa crença primordial encontra-se bem mais profundamente arraigada, mais “visceral” e, por conta disso, muito mais difícil de desentranhar do que as crenças explícitas e explicitamente professadas no campo (religioso, por exemplo).

As filosofias da sabedoria tendem a reduzir todas as espécies de *illusio*, mesmo as mais “puras”, como a *libido sciendi*, a meras ilusões, das quais é preciso livrar-se para que se possa ter acesso à liberdade espiritual perante quaisquer móveis mundanos proporcionados pela suspensão de todas as formas de investimento. É o mesmo que faz Pascal quando condena como “divertimento” as formas de “concupiscência” associadas às ordens inferiores, da carne ou do espírito, pelo fato de terem o efeito de desviar da única crença verdadeira, aquela que se engendra na ordem da caridade.

A *illusio* como pronta adesão à necessidade de um campo tem chances tanto maiores de aflorar à consciência quando ela é posta de algum modo a salvo da discussão: a título de crença fundamental no valor dos móveis da discussão e nos pressupostos inscritos no próprio fato de discutir, ela constitui a condição indiscutida da dis-

cussão. Para se lançar à discussão dos argumentos, é preciso acreditar que eles mereçam ser discutidos e, de algum modo, acreditar nos méritos da discussão. Em lugar de se inserir na ordem dos princípios explícitos, das teses formuladas e defendidas, a *illusio* faz parte da ação, da rotina, das coisas que se faz e que se faz porque se fazem e na verdade sempre se fez assim. Todos aqueles engajados no campo, defensores da ortodoxia ou da heterodoxia, partilham a adesão tácita à mesma *doxa* que torna possível a concorrência entre eles e lhes impõe seu limite (o herético continua sendo um crente que prega o retorno às formas mais puras de fé): ela impede de fato o questionamento dos princípios da crença, que ameaçaria a própria existência do campo. Os participantes não têm nada a responder quanto às questões sobre as razões da pertinência, do engajamento visceral no jogo, e os princípios que podem ser invocados nesse caso não passam de racionalizações *post festum* destinadas a justificar, tanto para si como para os outros, um investimento injustificável.

DIGRESSÃO. DIFERENCIAÇÃO DE PODERES E CIRCUITOS DE LEGITIMAÇÃO

Na medida em que se constituem campos relativamente autônomos, afastamo-nos da indiferenciação política e da *solidariedade mecânica* entre poderes intercambiáveis (como os antigos das unidades de um clã ou os notáveis das sociedades interioranas), ou de uma *divisão do trabalho de dominação* reduzida a um número restrito de funções especializadas, quiçá a um par de poderes antagonicos, como os guerreiros, *bellatores*, e os sacerdotes, *oratores*. Deixando de se encarnar em pessoas ou instituições especializadas, o poder se diferencia e se dispersa (ao que parece, era isso que Michel Foucault pretendia sugerir com a metáfora um tanto vaga da “capilaridade”, decerto contra a visão marxista do aparelho centralizado e monolítico): ele só se realiza e se manifesta por meio de todo um conjunto de campos unidos por uma verdadeira *solidariedade orgânica*, ao mesmo tempo diferentes e interdependentes. Mais precisamente, ele se exerce, de maneira invisível e anônima, através das ações e reações, à primeira vista anárquicas,

mas de fato estruturalmente coagidas, de agentes e instituições inseridos em campos concorrentes e complementares, como, por exemplo, o campo econômico e o campo escolar, e envolvidos em circuitos legitimadores de trocas cada vez mais distendidos e mais complexos, por conseguinte ainda mais eficazes simbolicamente, dando cada vez mais lugar, ao menos potencialmente, aos conflitos de poder e de autoridade.

Uma forma de separação dos poderes, bem diferente daquela preconizada por Montesquieu, está inscrita nos fatos sob a forma de diferenciação dos microcosmos e dos conflitos atuais ou potenciais entre os poderes separados daí resultantes. De um lado, os poderes exercidos nos diferentes campos (sobretudo aqueles em que está em jogo uma espécie particular de capital cultural, como o campo médico ou o campo jurídico) podem decerto ser opressivos sob certos aspectos, e na ordem que lhes é própria, logo prontos a suscitar resistências legítimas, dispondo, no entanto, de autonomia relativa perante os poderes políticos e econômicos, e oferecendo ainda a possibilidade de uma liberdade em relação a eles. De outro lado, se é verdade que os ocupantes de posições dominantes nos diferentes campos estejam unidos por uma solidariedade objetiva fundada na *homologia* entre tais posições, eles também se opõem, no interior do campo do poder, por relações de concorrência e de conflito, sobretudo a respeito do princípio de dominação dominante e da “taxa de câmbio” entre as diferentes espécies de capital que fundamentam as diferentes espécies de poder. Em consequência, os dominados podem sempre tirar proveito ou partido dos conflitos entre os poderosos que, com frequência, têm necessidade de sua ajuda para triunfar. Inúmeros enfrentamentos históricos considerados momentos exemplares da “luta de classes” constituíram apenas a extensão, na lógica das alianças com os dominados, de lutas entre dominantes no interior do campo do poder — embora munidas de estratégias de universalização simbólica dos interesses particulares para fins de legitimação ou de mobilização, tais lutas podem não obstante fazer avançar o universal e, por conta disso, o reconhecimento, ao menos formal, dos interesses dos dominados.

Os progressos na diferenciação dos poderes são outras tantas proteções contra a imposição de uma hierarquia única e unilinear, fundada na concentração de todos os poderes em mãos de uma só pessoa (como no cesáreo-papismo) ou de um só grupo e, de modo mais geral, contra a *tiranía* entendida como intrusão dos poderes associados a um campo no funcionamento de um outro campo: "A tirania consiste no desejo de dominação universal e fora de sua ordem. (...) A tirania é querer ter por uma via o que só se pode ter por outra. Presta-se diferentes homenagens aos diferentes méritos: homenagem de amor ao consentimento; homenagem de temor à força; homenagem de crédito à ciência."¹³ Há tirania, por exemplo, quando o poder político ou o poder econômico intervem no campo científico ou no campo literário, quer diretamente, quer mediante um poder mais específico, como aquele exercido pelas academias, editores, comissões, ou pelo jornalismo (que tende cada vez mais a exercer hoje seu domínio sobre os diferentes campos, político, intelectual, jurídico e científico), impondo-lhes suas hierarquias e buscando reprimir nelas a afirmação dos princípios específicos de hierarquização.¹⁴

Com vistas a absolutizar um dos princípios de visão e de divisão e a constituí-lo então como fundamento último e insuperável de todos os demais, as ambições tirânicas constituem, paradoxalmente, reivindicações de legitimidade, por vezes inseqüentes. Assim, a força não pode se afirmar como tal, como violência sem rodeios, arbitrária, que é o que ela é, sem justificação; e é um fato incontestado que ela só consegue se perpetuar sob as roupagens do direito, fazendo com que a dominação somente consiga se impor de maneira durável na medida em que logra obter o reconhecimento, que não é outra coisa senão o desconhecimento do arbitrário de seu princípio. Dito de outro modo, ela quer ser justificada (logo reconhecida, respeitada, honrada, considerada), embora só tenha alguma chance de sê-lo contanto que renuncie a se exercer (todo emprego da força no intuito de obter seu reconhecimento acaba logrando um reforço, simbolicamente autodestrutivo, do arbítrio). Por conseguinte, poderes fundados na força (física ou econômica) só podem derivar sua legitimação de poderes insus-

peitos de obedecer à força; a eficácia legitimadora de um ato de reconhecimento (homenagem, sinal de deferência, manifestação de apreço) varia em função da independência, maior ou menor, daquele que a dispensa, agente ou instituição, em relação àquele que a recebe (e também do reconhecimento do qual ele próprio se sente credor). É quase nula no caso da autoconsagração (Napoleão tomando a coroa das mãos do papa a fim de coroar a si mesmo) ou da autocelebração (um escritor que faça seu próprio panegírico); é frágil quando os atos de reconhecimento são executados por mercenários (uma claque no teatro, publicitários, propagandistas), cúmplices ou até pessoas próximas ou familiares, cujos juízos são suspeitos de terem sido impostos por uma forma de complacência egoísta ou de cegueira afetiva, e quando esses atos entram em circuitos de trocas destinados a serem tanto mais transparentes quanto mais diretos e mais enxutos, como o intervalo temporal que os separa (por exemplo, as citações e remissões recíprocas de que se valem por vezes os autores de resenhas). No extremo oposto, o efeito de legitimação atinge seu máximo quando desaparece toda relação real ou visível de interesse material ou simbólico entre as instituições ou os agentes envolvidos, sendo o próprio autor do ato de reconhecimento ainda mais reconhecido.

Assim, é preciso despender força para fazer ignorar e reconhecer a força e produzir essa força justificada que é o direito. A eficácia simbólica do trabalho de legitimação está estreitamente ligada ao grau de diferenciação desse trabalho, por conseguinte ao risco de desvio daí resultante. O príncipe só consegue obter de seus poetas, pintores e juristas um serviço simbólico de legitimação verdadeiramente eficaz na medida em que lhes concede autonomia (relativa), condição de um juízo independente, ~~mas que também pode constituir o princípio de um questionamento crítico~~. De fato, embora uma autonomia aparente ou uma dependência desconhecida possa lograr efeitos idênticos aos de uma independência real, a eficácia simbólica, condicionada a certa independência da instância legitimadora em relação à instância legitimada, tem como contrapartida quase inevitável um risco proporcional de que essa instância desvie em proveito próprio seu poder delegado de legiti-

mação. Por isso mesmo, desde o surgimento de um corpo de juristas profissionais, na Bolonha do século XII, começou a se manifestar a ambigüidade da relação entre o poder temporal e o poder cultural (como ocorria, em outros tempos, entre *bellatores* e *oratores*): a autonomização do campo jurídico garante ao príncipe, como mostrou Kantorowicz, poderes de uma nova espécie, e mais legítimos, fundados na autoridade conquistada e afirmada pelo corpo jurídico contra ele; mas ela também constitui o princípio das reivindicações que os juristas lhe contrapõem e das lutas de poder em meio às quais os detentores do monopólio da manipulação legítima dos textos podem invocar a autoridade específica do direito contra o arbítrio do poder principesco.

Da mesma maneira, as artes e a literatura podem decerto oferecer aos dominantes instrumentos de legitimação muito poderosos, quer diretamente, por meio da celebração que eles outorgam, quer indiretamente, sobretudo por conta do culto de que se fazem objeto e que também consagra seus celebrantes; todavia, também pode acontecer que os artistas e os escritores estejam, direta ou indiretamente, na origem de revoluções simbólicas de grande alcance (tais como, no século XIX, o estilo de vida do artista, ou hoje, as provocações subversivas dos movimentos feminista ou homossexual), capazes de transtornar as estruturas mais profundas da ordem social, como as estruturas familiares, por meio da transformação dos princípios fundamentais de divisão da visão do mundo (como a oposição masculino/feminino) e do questionamento correlato das evidências do senso comum.¹⁵

À medida que o campo do poder se diferencia e que, concomitantemente, os circuitos legitimadores de trocas vão se tornando mais distendidos e mais complexos, o custo em energia social gasta com o trabalho de legitimação se amplia, assim como também se ampliam as ameaças de crise. O progresso em termos de eficácia simbólica correlato a uma complexidade crescente dos circuitos de legitimação e, sobretudo, por conta da intervenção de mecanismos tão complexos e dissimulados como os da instituição escolar, tem como contrapartida a expansão considerável das possibilidades de desvio subversivo do capital específico associado à

pertinência a quaisquer dos campos resultantes do processo de diferenciação (como, por exemplo, todos os fatores de transformação ligados ao sistema de ensino, desde a insatisfação individual e coletiva engendrada sobretudo pela desclassificação estrutural decorrente da “desvalorização” dos títulos escolares e dos descompassos entre o título e o cargo até os grandes movimentos subversivos como o de maio de 1968).

↳ Tendo competência (no duplo sentido) para falar do mundo e de *pôr em forma* (religiosa, jurídica etc.) experiências práticas muitas vezes difíceis de exprimir (desconfortos, indignações, revoltas), e de operar uma certa universalização daquilo que enunciam pelo simples fato de torná-lo público, conferindo-lhe assim uma forma de reconhecimento oficial e a aparência da razão e da razão de ser (como, por exemplo, a quase sistematização profética), os profissionais do discurso estão estruturalmente inclinados a um desvio fundado na absolutização de uma razão social entre outras (empresa tecnocrática, república de magistrados, teocracia etc.).

UM HISTORICISMO RACIONALISTA

Mas as ciências históricas não estão condenadas à mera constatação (pascaliana), por si só salutar e libertadora, do arbitrário original. Elas também podem assumir a tarefa de compreender e explicar sua própria gênese e, de modo mais geral, a gênese dos campos escolásticos, ou seja, os processos de emergência (ou de autonomização) de onde procedem, bem como a gênese das disposições que foram sendo inventadas à medida que os campos iam se constituindo, e que aos poucos vão se inscrevendo nos corpos ao longo do processo de aprendizagem. Cabe propriamente a tais ciências fundar, não em razão mas em história, se assim se pode dizer, em *razão histórica*, a necessidade ou a razão de ser propriamente histórica de microcosmos separados (e privilegiados) onde se elaboram enunciados sobre o mundo com pretensão universal. O conhecimento assim obtido encerra a possibilidade de um

domínio reflexivo dessa dupla história, individual e coletiva, e dos efeitos não desejados que ela pode exercer sobre o pensamento.

Quando se admite que a razão científica é um produto da história e que ela se afirma cada vez mais à medida que se amplia a autonomia relativa do campo científico em relação às constrações e determinações externas, ou melhor, à medida que esse campo consegue impor de modo mais soberano suas leis específicas de funcionamento, mormente em matéria de discussão, de crítica etc., somos levados a refutar os dois termos da alternativa comumente aceita: o absolutismo “logicista” que pretende conferir “fundamentos lógicos” *a priori* ao método científico e o relativismo “historicista” ou “psicologista” o qual, na formulação que lhe atribui Quine, por exemplo, sustenta que o fracasso da tentativa para reduzir as matemáticas à lógica não deixa outra saída senão “naturalizar a epistemologia” referindo-a à psicologia.¹⁶

Não temos tampouco de escolher entre os dois termos da nova alternativa hoje simbolizada pelos nomes de Habermas e Foucault, eles próprios sendo heróis epônimos de dois “movimentos”, ditos “moderno” e “pós-moderno”: de um lado, a concepção jurídico-discursiva de Habermas que, ao afirmar a força autônoma do direito, pretende fundar a democracia na institucionalização legal das formas de comunicação necessárias à formação da vontade racional; de outro, a analítica foucaultiana do poder que, atenta às microestruturas de dominação e às estratégias de luta pelo poder, acaba por excluir os universais e, em particular, a pesquisa de qualquer espécie de moralidade universalmente aceitável.

Do mesmo modo, é preciso repudiar tanto a ilusão objetivista da “*view from nowhere*” (como diz Thomas Nagel), certeza pré-crítica que aceita sem exame a objetividade de um ponto de vista não objetivado, como a ilusão de ubiqüidade da “*view from everywhere*” perseguida pela reflexividade narcisista em sua forma “pós-moderna”, crítica do fundamento que escamoteia a questão do fundamento (social) da crítica, “desconstrução” que esquece de “desconstruir” o “desconstrutor”. Em movimento incessante, apreendendo e inapreensível, o filósofo sem eira nem beira, *atopos*, pretende escapar, conforme a metáfora nietzschiana da *dança*, a

qualquer localização, a qualquer ponto de vista fixo de espectador imóvel e a qualquer perspectiva objetivista, afirmando-se capaz de adotar, em face do texto submetido à “desconstrução”, um número infinito de pontos de vista inacessíveis tanto ao autor como ao crítico; sempre altaneiro e novidadeiro, apanhador inagarrável que apenas aparentemente renunciou ao sonho de transcendência, senhor no jogo de nunca se dar por achado, notadamente em relação às ciências sociais, que ele absorve para melhor desafiar-las, “ultrapassá-las” e refutá-las, está sempre seguro de colocar em questão os questionamentos mais radicais e, quando não sobra mais nada para a filosofia, pronto a demonstrar que ninguém consegue desconstruir melhor a filosofia do que o próprio filósofo.

O traço característico de todas essas alternativas, que não passam de projeção no céu das “idéias” das divisões sociais dos campos, consiste em transmitir a ilusão de que o pensamento encontra-se confinado de maneira totalmente necessária a uma escolha perfeitamente arbitrária. “Se eu tiver de escolher entre dois males, dizia Karl Kraus, não escolho nenhum.” Tanto de um lado como de outro, o esforço de pensamento (e de pensamento do pensamento) encontra seu limite no fato de que, como vítima de uma forma de *hubris* aristocrática, ele só consegue se conceber como o empreendimento solitário de um pensador que espera sua salvação intelectual apenas de sua lucidez singular. E esse não é o único traço comum que essas visões teóricas aparentemente conflitantes devem ao fato de partilhar tais pressupostos escolásticos. Logo, assim como é difícil não reconhecer o fetichismo lingüístico do *lector* na teoria da “ação comunicativa”, transfiguração legitimadora da relação escolástica com a linguagem, é sem dúvida o fetichismo tipicamente escolástico do texto autônomo que leva muitos daqueles dentre os “pós-modernos” a conferir a todas as realidades culturais, e ao próprio mundo social, o estatuto de textos auto-suficientes e auto-engendrados, passíveis de uma crítica estritamente interna: é o caso, por exemplo, de certa crítica feminista tendente a fazer do corpo feminino, da condição feminina ou do estatuto inferior da mulher, um produto puro da construção social performática, e a conceder sem mais à crítica textual

uma eficácia política, esquecendo-se de que não basta mudar a linguagem, ou a teoria, para mudar a realidade, conforme a ilusão típica do *lector*. Ora, não custa lembrar, o gênero, a nação, a etnia ou a raça são construções sociais, sendo assim ingênuo, portanto perigoso, acreditar e fazer acreditar que basta “desconstruir” esses artefatos sociais, numa celebração puramente performática da “resistência”, para *destruí-los*: equivaleria a ignorar que a categorização segundo o sexo, a raça ou a nação, como uma “invenção” racista, sexista, nacionalista, estivesse inscrita na objetividade das instituições, ou seja, nas coisas e nos corpos. Como já indicava Max Weber, nada ameaça mais um movimento, operário ou qualquer outro, do que “objetivos enraizados no desconhecimento das relações reais”. Em todo caso, pode-se duvidar da realidade de uma resistência que faça abstração da resistência da “realidade”.

A DUPLA FACE DA RAZÃO CIENTÍFICA

Mesmo quando impede a superação fictícia dos limites intransponíveis da história, uma visão realista da história leva a examinar de que maneira, e sob que condições históricas, verdades irreduzíveis à história podem ser arrancadas da história. É preciso admitir que a razão não caiu do céu, como um dom misterioso e fadado a permanecer inexplicável, sendo, portanto, histórica de cabo a rabo; nem por isso somos obrigados a concluir, como em geral se costuma fazer, que ela seja redutível à história. É na história, e tão somente na história, que se deve buscar o princípio da independência relativa da razão perante a história, da qual é o produto; ou melhor, na lógica propriamente histórica, embora inteiramente específica, segundo a qual são instituídos os universos de exceção onde se realiza a história singular da razão.

Esses universos fundados na *skholè* e na distância escolástica em relação à necessidade e à urgência, sobretudo econômicas, favorecem trocas sociais em que os constrangimentos sociais assumem a forma de constrangimentos lógicos (e vice-versa). Mesmo quando favoráveis ao desenvolvimento da razão, tal ocorre por-

que é preciso fazer valer razões, para que se possa aí fazer valer; assim como para triunfar neles, é preciso fazer triunfar neles argumentos, demonstrações ou refutações. Os “móviles patológicos” a que se refere Kant, e dos quais não estão de modo algum isentos os agentes envolvidos nos universos “puros” do pensamento escolástico (como demonstram, por exemplo, os plágios ou os roubos de descobertas no universo científico), somente podem se tornar eficientes nesses universos contanto que se ajustem às regras do diálogo metódico e da crítica generalizada.

Mas que ninguém se deixe enganar: aqui estamos tão longe da visão irenista, evocada por Habermas, de uma troca intelectual sujeita à “força do melhor argumento” (ou da descrição de Merton da “comunidade científica”), como da representação darwiniana ou nietzschiana da cidade erudita a qual, em nome do slogan “power/knowledge” no qual se procura por vezes condensar a obra de Foucault, reduz brutalmente todas as relações de sentido (e de ciência) a relações de força e a lutas de interesse. É perfeitamente possível afirmar a especificidade e a autonomia do discurso científico sem extravasar os limites da constatação científica e sem ter necessidade de recorrer às diferentes espécies de *deus ex machina* tradicionalmente invocadas em caso semelhante. Os campos científicos, esses microcosmos que, sob certo aspecto, constituem mundos sociais idênticos aos demais, com concentrações de poder e de capital, monopólios, relações de força, interesses egoístas, conflitos etc., também constituem, *sob outra perspectiva*, universos de exceção, algo milagrosos, onde a necessidade da razão encontra-se instituída em graus diversos na realidade das estruturas e das disposições. Não existem universais trans-históricos da comunicação, como querem Apel ou Habermas; mas existem formas socialmente instituídas e garantidas de comunicação, como as que se impõem *de fato* no campo científico, conferindo plena eficácia a mecanismos de universalização como os controles mútuos impostos de modo mais eficaz pela lógica da concorrência do que todas as exortações à “imparcialidade” ou à “neutralidade ética”.

Destarte, o campo científico em sua dimensão genérica contradiz a visão hagiográfica que celebra a ciência como uma exce-

ção às leis comuns de uma teoria geral dos campos ou da economia das práticas. A competição científica pressupõe e produz uma forma específica de interesse, que só parece desinteressada se comparada aos interesses ordinários, sobretudo em torno do poder e do dinheiro, orientando-se para a conquista do monopólio da autoridade científica, na qual competência técnica e poder simbólico se confundem inextricavelmente. Porém, em sua dimensão específica, ele se distingue de todos os demais campos (em graus diversos conforme seu grau de autonomia — variável segundo as especialidades, as sociedades e as épocas) pela forma organizada e regrada com que nele se reveste a competição, pelos constrangimentos lógicos e experimentais a que está sujeita, bem como pelas finalidades de conhecimento nele almejadas. Por conseguinte, um pouco à maneira das “imagens ambíguas” da teoria da Forma, ele se presta, em razão de sua dualidade intrínseca, a duas leituras simultâneas: o empenho na acumulação de saberes e conhecimentos é indissociável da busca de reconhecimento e do desejo de fazer nome; a competência técnica e o conhecimento científico funcionam simultaneamente como instrumentos de acumulação de capital simbólico; os conflitos intelectuais também são sempre conflitos de poder, as polêmicas da razão sendo igualmente lutas de rivalidade científica, e assim por diante.

Esquecem justamente o essencial os que argumentam a partir do fato de que uma proposição é o desfecho de um processo de emergência histórica com vistas a questionar seu conteúdo de verdade, ou os que, como Rorty,¹⁷ afirmam serem as relações de força epistêmicas redutíveis a relações de força políticas, que a ciência difere das outras formas de conhecimento, sobretudo mediante a capacidade de impor suas definições pela persuasão retórica e não por causa do ponto de vista epistemológico e que, numa palavra, o elemento determinante da verdade de qualquer forma de conhecimento seria apenas o poder capaz de orientar nossas preferências em favor de certas metáforas em detrimento de outras ao estruturar os “jogos de linguagem”. Sem dúvida, toda proposição com pretensão científica sobre o mundo físico é uma construção, que busca afirmar-se contra as demais, fazendo com que as diferentes

visões assim confrontadas no interior dos campos científicos derivem uma parcela de sua força relativa, inclusive nos campos mais autônomos, da força social dos que as defendem (ou de sua posição) e da eficácia simbólica de suas estratégias retóricas. A despeito de tudo isso, a luta sempre se desenvolve sob controle das normas constitutivas do campo e valendo-se apenas das armas nele autorizadas, fazendo com que, ao pretender aplicar-se às propriedades das próprias coisas, às suas estruturas, seus efeitos etc., ou ao reivindicar então o estatuto de verdades, as proposições mobilizadas nessa luta se reconheçam de maneira tácita ou explícita como passíveis da prova da coerência e do veredicto da experiência. Assim, é a simples observação de um mundo científico em que a defesa da razão está entregue a um trabalho coletivo de confrontação crítica posto sob controle dos fatos, que obriga a aderir a um realismo crítico e reflexivo, rompendo ao mesmo tempo com o absolutismo epistêmico e com o relativismo irracionalista.

CENSURA DO CAMPO E SUBLIMAÇÃO CIENTÍFICA

Tirante alguns lucros simbólicos de qualidade duvidosa, não há quase nada a ganhar quando se passa da visão hagiográfica para uma visão “reducionista” (por vezes chamada “programa duro”, em sociologia da ciência). Ao insistir sobre o fato, indiscutível, de que os universos sociais são incessantemente construídos por meio de definições performáticas e operações classificatórias, essa segunda visão reduz os interesses e as estratégias de conhecimento a estratégias e interesses de poder, fazendo assim desaparecer pura e simplesmente uma das duas faces, essas sim indissociáveis, da realidade dos campos escolásticos. Após haver exposto com nitidez essa *dualidade intrínseca* do universo da ciência e de tudo que dele faz parte, seria preciso acentuar sua dimensão específica e mostrar de que maneira a *pulsão* específica engendrada pelo campo corre o risco de *se sublimar* para realizar-se nos limites e sob a coerção da *censura* do campo.

O enfrentamento anárquico dos investimentos e interesses

individuais transforma-se em diálogo racional na medida em que (e apenas nessa medida) o campo é suficientemente autônomo (logo dotado de consideráveis barreiras ao ingresso) a ponto de excluir a importação de armas não específicas, notadamente políticas ou econômicas, nas lutas internas; na medida em que os participantes se vêem forçados a recorrer apenas a instrumentos de discussão ou de prova ajustados às exigências científicas nessa matéria (como o “princípio de caridade”), e portanto obrigados a sublimar sua *libido dominandi* em uma *libido sciendi* que só pode triunfar opondo uma refutação a uma demonstração, um fato científico a um outro fato científico.

Os constrangimentos capazes de favorecer ações tendentes a contribuir para o progresso da razão não costumam, no mais das vezes, assumir a forma de regras explícitas: estão inscritos tanto nos procedimentos institucionalizados que regulam a entrada no jogo (seleção e cooptação), nas condições de troca (forma e espaço da discussão, problemática legítima etc.), nos mecanismos do campo o qual, por sua vez, ao funcionar como um mercado, atribui sanções, positivas ou negativas, às produções individuais segundo leis bastante específicas, irredutíveis àquelas que regem os universos econômico ou político, como sobretudo nas disposições dos agentes que constituem o produto desse conjunto de efeitos — a tendência e a aptidão para operar a “ruptura epistemológica” estando inscrita por exemplo em toda a lógica de funcionamento do campo autônomo, capaz de engendrar seus próprios problemas, em lugar de recebê-los, já prontos, de fora. (No caso das ciências sociais, a instauração das condições sociais de ruptura e autonomia é particularmente necessária e difícil. Pelo fato de que seu objeto, logo o que elas dizem a seu respeito, constitui um móvel de luta político — colocando os cientistas sociais em concorrência com todos os que pretendem falar com autoridade sobre o mundo social, escritores, jornalistas, homens políticos, pessoal religioso etc. —, elas se vêem particularmente expostas ao perigo de “politização”: sempre é possível importar e impor forças e formas externas no campo, geradoras de heteronomia e capazes de resistir, neutralizar e às vezes aniquilar as conquistas da pesquisa liberada de pressupostos.)

Assim, à medida que os recursos científicos coletivamente acumulados crescem e que, concomitantemente, o direito de ingresso no campo se amplia, excluindo de fato e de direito os postulantes desprovidos da competência necessária para participar eficazmente da concorrência, agentes e instituições envolvidos na competição tendem cada vez mais a ter como exclusivos destinatários ou “clientes” potenciais apenas os mais temíveis dentre seus concorrentes: as “reivindicações de validade” (*validity claims*) são forçadas a se defrontar com reivindicações concorrentes, igualmente municiadas cientificamente, a fim de obter o reconhecimento; os autores de descobertas só têm chances de serem compreendidos e reconhecidos junto àqueles pares mais competentes e menos dispostos às cumplicidades complacentes, quer dizer, os mais aptos e tendentes a mobilizar os recursos específicos acumulados ao longo de toda a história do campo, numa crítica dessas descobertas capaz de fazer avançar a razão pela virtude das refutações, correções e acréscimos.

Vale dizer, o campo é o lugar de um regime de racionalidade instituído sob a forma de constrangimentos racionais os quais, objetivados e manifestados numa certa estrutura da troca social, encontram a cumplicidade imediata das disposições adquiridas pelos pesquisadores, em ampla medida por conta da experiência das disciplinas da cidadela científica. Tais disposições lhes permitem construir o espaço dos possíveis específicos inscritos no campo (a problemática) sob a forma de um estado da discussão, da questão, do saber, ele próprio encarnado por agentes e instituições, figuras notáveis, conceitos em -ismo etc. As mesmas que lhes permitem fazer funcionar o sistema simbólico proposto pelo campo conforme as regras que o definem e que se lhes impõem com toda a força de um constrangimento *ao mesmo tempo lógico e social*. A experiência da transcendência dos objetos científicos, sobretudo matemáticos, invocados pelas teorias essencialistas, constitui essa forma particular de *illusio* nascida da relação entre agentes providos do *habitus* socialmente exigido pelo campo e sistemas simbólicos capazes de impor suas exigências aos que os apreendem e os fazem funcionar, dotados de uma autonomia

estritamente ligada àquela do campo (explica-se assim por que o sentimento da necessidade transcendente é tanto mais acirrado quanto maior o capital de recursos acumulados e quanto mais difícil o direito de entrada).

(Os que descrevem os objetos culturais, e particularmente as entidades matemáticas, como essências transcendentais e preexistentes à sua apreensão (então descrita, ao modo das ciências naturais, como uma descoberta), esquecem que a força constrangedora dos procedimentos matemáticos (ou dos sinais por meio dos quais eles se exprimem) deriva, ao menos em parte, do fato de serem aceitos, adquiridos e operados em e por disposições duradouras e coletivas: a necessidade e a evidência desses “seres” transcendentais impõem-se tão somente àqueles que adquiriram, por conta de uma longa aprendizagem, as aptidões necessárias para “acolhê-los” (a história social da mística tal como evocada por Jacques Maître mostra que a mesma coisa é verdadeira, e por razões bastante semelhantes, no tocante à experiência dos “seres” sobrenaturais da religião, que também supõe disposições adquiridas, ao menos em parte, num campo portador de uma tradição específica). Sendo ao mesmo tempo intemporais e históricos, transcendentais e imanentes, os signos matemáticos, como os símbolos religiosos, os quadros ou os poemas, somente se tornam vivos e atuantes — embora segundo sua legalidade específica, que se impõe como um sistema de exigências, dotado de uma pretensão de existir conforme um modo de existência determinado, estético, jurídico ou matemático etc. — em relação com um espaço de agentes ao mesmo tempo dispostos e aptos a conferir existência ativa a esse espaço simbólico autônomo, fazendo-o funcionar segundo as regras que o definem.

Assim, a historicização liberta-se dessa forma de fetichismo que vem a ser a ilusão platônica da autonomia do mundo das idéias (sobretudo as matemáticas, mas também as jurídicas ou literárias) e que se exprime nos diferentes campos sob formas quase idênticas. Essa ilusão está inscrita na experiência da necessidade que nasce do encontro sempre um pouco milagroso entre um universo de símbolos, operadores, regras, e um agente que os

incorporou e a quem tudo isso se impõe ao lhe impor os usos suscetíveis de serem feitos deles, e mais os produtos, por vezes inesperados, de seu funcionamento. Não existe nada além da história e, mesmo sob risco de desesperar os que transferiram para as obras de arte, de literatura e até de ciência, suas nostalgias de absoluto, as ciências sociais devem continuar buscando na lógica específica dos campos escolásticos, mundos paradoxais capazes de impor e inspirar os “interesses” mais desinteressados, o princípio de existência das obras de arte, de ciência ou de literatura naquilo que elas possuem de histórico, mas também de trans-histórico.)

A ANAMNESE DA ORIGEM

Ciências sem fundamentos, obrigadas a se aceitarem como inteiramente históricas, as ciências sociais destroem qualquer ambição fundante e obrigam a aceitar as coisas como elas são, isto é, como sendo inteiramente procedentes da história. Lembrar que o mundo é histórico, inclusive as disposições cognitivas comuns que tornam o mundo imediatamente conhecível, e que são resultantes dos constrangimentos impostos pelas regularidades do mundo sobre qualquer ser vivente obrigado a adaptar-se aí para sobreviver, não significa de modo algum, como alguns se apressam a fazer-lo, professar um reducionismo historicista ou sociologizante. Isso equivale a recusar substituir Deus criador das “verdades e valores eternos” pelo Sujeito criador e devolver à história, e à sociedade, o que fora confiado a uma transcendência ou a um sujeito transcendental. Ou melhor, seria o mesmo que renunciar à mitologia do “criador” incriado, do qual Sartre forneceu a formulação exemplar, com a noção autodestrutiva de “projeto original”,¹⁸ a expressão do sonho de ser *causa sui* que se alia ao horror do pensamento genético, e admitir que o verdadeiro “sujeito” das obras humanas mais bem-sucedidas não é outro senão o campo no qual isto é, graças ao qual e contra o qual, elas se realizam (ou melhor, o que dá quase no mesmo, uma posição particular nesse campo, associada a uma constelação particular de disposições —

que podem ser formadas parcialmente inclusive fora do campo). Decerto pode-se dizer que “a arte nasce do constrangimento”, mas daquele exercido pela estrutura objetiva das possibilidades e impossibilidades inscritas num campo ou que, para ser mais preciso, surgem da relação entre um habitus e um campo.

Logo, de um lado, contra o fetichismo platonizante que ronda todo pensamento escolástico, a ciência social trabalha para estabelecer a genealogia das estruturas objetivas dos campos escolásticos (em particular do campo científico) e das estruturas cognitivas que constituem ao mesmo tempo o produto e a condição de seu funcionamento; ela analisa a lógica específica dos diferentes espaços sociais em que se produzem sistemas simbólicos com pretensão à validade universal e as estruturas cognitivas correspondentes, e refere as leis da lógica, tidas como absolutas, aos constrangimentos imanentes de um campo (ou de uma “forma de vida”) e, em particular, à atividade socialmente regrada de discussão e justificação dos enunciados. De outro lado, contra o reducionismo relativista, ela mostra que, embora não se distinga de modo absoluto dos demais campos pelas motivações neles mobilizadas, o campo científico separa-se deles completamente do ponto de vista dos constrangimentos (por exemplo, o princípio de contradição, implicado na necessidade de se submeter à prova da controvérsia) aos quais se deve submeter para fazer triunfar aí suas paixões ou seus interesses, quais sejam os da censura imposta pelo controle cruzado exercido por meio da concorrência armada. Necessidade inteiramente específica, ela mesma procedente de uma história bastante específica na lógica quase teleológica de seu desenvolvimento.

O longo processo de emergência histórica no decorrer do qual se afirma progressivamente a necessidade específica de cada campo não é essa espécie de partenogênese continuada da razão que se fecunda a si mesma e redutível (retrospectivamente) a uma longa cadeia de razões imaginadas pela visão intelectualista (pela história das idéias, sobretudo científicas ou filosóficas). Tampouco se reduz a um puro e simples encadeamento de acasos, como por vezes sugere Pascal, a fim de melhor combater a arrogância da

razão triunfante. Ele deve sua lógica específica, propriamente sociológica, ao fato de que as ações produzidas num campo são duplamente determinadas pela necessidade específica desse campo: a cada momento, a estrutura do espaço de posições resultante de toda a história do campo, quando é percebida por agentes condicionados em suas disposições pelas exigências dessa estrutura, aparece a tais agentes como um espaço de possíveis capaz de orientar suas expectativas e seus projetos por suas solicitações e até mesmo de determiná-los, ao menos negativamente, por meio de seus constrangimentos, favorecendo assim ações tendentes a contribuir para o desenvolvimento de uma estrutura mais complexa. Artista, escritor, erudito, cada um deles, quando se dispõe a trabalhar, acaba atuando como um compositor diante de seu piano que oferece à invenção na escrita — e na execução — possibilidades aparentemente ilimitadas, ao mesmo tempo impondo restrições e limites inscritos em sua estrutura (por exemplo, por conta da extensão do teclado que impõe uma certa tessitura), ela própria determinada por sua fatura; restrições e limites que também estão presentes nas disposições do artista, por sua vez tributárias das possibilidades do instrumento, mesmo que os revelem e os façam existir mais ou menos completamente.

A opacidade dos processos históricos deriva do fato de que as ações humanas constituem o produto não aleatório e não obstante jamais racionalmente dominado de inumeráveis encontros obscuros para si mesmos entre habitus marcados pela história de que são procedentes e universos sociais (sobretudo campos) nos quais realizam suas potencialidades, mas sob a coação da estrutura desses universos, recebendo dessa dupla necessidade sua lógica especificamente histórica, intermediária entre a razão lógica das “verdades de razão” e a contingência pura das “verdades de fato”, a qual não se deixa deduzir, deixando-se, no entanto, compreender, e até mesmo se fazer necessária.

A essa altura, muitos me farão a objeção de que, ao livrar-me por um passe de mágica da antinomia entre o positivo e o normativo, eu estaria propondo uma *descrição prescritiva* do campo científico o qual, enquanto explicitação da verdade de seu funcio-

namento, libera um conhecimento da necessidade objetiva desse campo ao oferecer a possibilidade de uma liberdade perante tal necessidade, portanto de uma ética prática visando ampliar tal liberdade. De fato, não existe asserção de constatação a respeito desse campo que não possa tornar-se objeto de uma leitura normativa: é o caso da observação segundo a qual, sob certas condições, a competição favorece o progresso do conhecimento; ou da constatação de que o móvel do jogo científico constitui em si mesmo um móvel do jogo científico e que, por conseguinte, não existem, no campo, juízes que não sejam também partes (o que se percebe particularmente bem por ocasião das rupturas revolucionárias: quem será competente para julgar uma teoria ou um método questionando a definição corrente da competência teórica ou metodológica?). Será que essa visão performática não reintroduz uma forma de normatividade ao sugerir que a verdade e a objetividade são o produto forçado de um mecanismo social de luta não violenta, mas não desinteressada? Será que, ao enunciá-lo, o "sujeito" dessa representação performática não estaria situado de algum modo fora do jogo, que ele apreende como tal, a partir de uma posição exterior e superior, afirmando assim a possibilidade de um ponto de vista soberano, totalizante, objetivo, o do espectador neutro e imparcial?

Não é possível livrar-se com tanta facilidade da lógica espontaneamente performática da linguagem a qual, como venho lembrando reiteradamente, sempre contribui para fazer (ou para fazer existir) o que diz, sobretudo por meio da eficácia construtiva, indissociavelmente cognitiva e política, das classificações. E não se pode negar que a análise reflexiva, histórico-sociológica, da ciência tende a produzir e a impor, de modo inteiramente circular, seus próprios critérios de cientificidade. Todavia, será possível escapar — sem fazer apelo a um *deus ex machina* — de um círculo que está presente na realidade — e não apenas na análise? De fato, é a autonomização do campo científico que torna possível a instauração de leis específicas, as quais contribuem por sua vez para o progresso da razão e, por conta disso, para a autonomização do campo.

E para complicar o quadro, de que maneira se pode evitar (supondo-se que tal coisa seja verdadeiramente desejável) que a descrição de estados mais avançados, isto é, mais autônomos, do campo científico, não apareça como cópia de uma crítica de estados menos avançados, particularmente do campo das ciências sociais, no qual ela se engendra? Decerto o conhecimento das grandes tendências da evolução científica — elevação progressiva dos direitos de entrada, ampliação da homogeneidade entre os concorrentes, diminuição da defasagem entre as estratégias de conservação e as estratégias de subversão, substituição das grandes revoluções periódicas por múltiplas pequenas revoluções permanentes, libertadas de causas e efeitos políticos externos etc. — implica e induz uma definição normativa da lei fundamental de um campo realmente científico, qual seja o consenso sobre os objetos legítimos do dissenso e sobre os meios legítimos de regulamentá-lo. Esse mesmo conhecimento propõe ainda um verdadeiro critério da diferença entre os falsos acordos de uma ortodoxia religiosa, filosófica ou política (ou de uma falsa ciência), que repousam numa cumplicidade *a priori* e em formas socialmente preestabelecidas de validação (*a communis doctorum opinio*), e os verdadeiros desacordos, que podem ser chamados científicos porque se apóiam num acordo limitado em torno do móvel do desacordo e dos meios de regulamentá-lo, podendo então levar a um verdadeiro acordo, aliás, forçosamente provisório.

Se existe uma verdade, é o fato de a verdade constituir um móvel de lutas. O que ocorre, aliás, no próprio campo científico. Mas as lutas que aí se desenvolvem possuem sua lógica própria, arrancando-as do jogo de espelhos que se refletem ao infinito de um perspectivismo radical. A objetivação dessas lutas e o modelo da correspondência entre o espaço das posições e o espaço das tomadas de posição capaz de desvendar sua lógica constituem o produto de um trabalho munido de instrumentos de totalização e de análise (como a estatística) e orientado para a objetividade, horizonte último, mas incessantemente adiado, de um conjunto de práticas coletivas que se pode descrever, à maneira de Gaston Bachelard, como "um esforço constante de dessubjetivação".

REFLEXIVIDADE E DUPLA HISTORICIZAÇÃO

Em vez de guiar-se por uma intenção puramente teórica, que seria seu próprio fim, o partido da reflexividade crítica se inspira em duas convicções, validadas pela experiência: primeiramente, o princípio dos erros ou das ilusões mais graves do pensamento antropológico (recorrentes tanto entre especialistas das ciências sociais — historiadores, sociólogos, etnólogos — como entre filósofos), e em particular a visão do agente como indivíduo (ou “sujeito”) consciente, racional e incondicionado, reside nas condições sociais de produção do discurso antropológico, ou seja, na estrutura e no funcionamento dos campos em que se produz o discurso sobre “o homem”; em segundo lugar, é possível um pensamento sobre as condições sociais do pensamento que seja capaz de oferecer ao pensamento a possibilidade de uma verdadeira liberdade em relação a tais condições.

A exploração e a explicitação de todas as adesões e aderências associadas aos interesses e aos hábitos de pensamento ligados à ocupação de uma posição (a ser conquistada ou a ser defendida) num campo são tarefas, a rigor, infinitas. Seria o mesmo que sucumbir a uma forma de ilusão escolástica da onipotência do pensamento acreditar na possibilidade de assumir um ponto de vista absoluto a respeito de seu próprio ponto de vista. O imperativo da reflexividade não é uma espécie de ponto de honra um tanto fútil, o do pensador que desejaria ser capaz de ocupar um ponto de vista transcendente em relação aos pontos de vista empíricos de agentes comuns e de seus concorrentes no mundo erudito, e separado de modo radical e definitivo, como se fosse por uma ruptura iniciatória, de seu próprio ponto de vista empírico de agente empírico, empenhado nos jogos e nos móveis de luta de seu universo.

São ainda seus hábitos e ambições de pensamento que impulsionam certos filósofos a denunciar na preocupação da reflexividade a ambição olímpica de alguém desejoso de ter acesso à reserva inexpugnável de um saber absoluto, garantindo assim a posição inatacável de uma razão autoritária, detentora exclusiva do

poder de veridicidade. Na realidade, a reflexividade cabe ao conjunto dos que estão empenhados no campo científico; ela se realiza, pelo jogo da concorrência que une e contrapõe tais agentes, quando estão asseguradas as condições para que essa concorrência obedeça aos imperativos da polêmica racional, cada um dos participantes tendo interesse em subordinar seus interesses “egoístas” às regras do confronto dialógico.

Não há conquista individual da reflexividade (por exemplo, a descoberta da ilusão escolástica) capaz de eximir-se da lógica da concorrência sem tornar-se uma arma na luta científica, impondo-se assim a todos os que nela estão empenhados. Ninguém pode forjar armas suscetíveis de serem utilizadas contra seus adversários sem ficar exposto a que essas armas se voltem de imediato contra si, aplicadas tanto pelos adversários como por outros, e assim sucessivamente, ao infinito. É dessa lógica propriamente social, e não de alguma deontologia ilusória e farisaica, que se pode esperar algum progresso em direção a uma reflexividade maior, imposto pelos efeitos da mútua objetivação e não por um simples retorno, mais ou menos narcisista, das subjetividades sobre si mesmas. A explicitação científica da lógica de funcionamento do campo científico pode também contribuir, tornando-a mais consciente e mais sistemática, para armar a vigilância mútua que se exerce no interior do campo e para reforçar nele sua eficácia — o que não elimina a possibilidade de utilizações cínicas do conhecimento assim proporcionado.

Praticar a reflexividade é colocar em questão o privilégio de um “sujeito” conhecedor arbitrariamente excluído do trabalho de objetivação. É trabalhar para dar conta do “sujeito” empírico da prática científica nos próprios termos da objetividade construída pelo “sujeito” científico — sobretudo situando-o num ponto determinado do espaço-tempo social — e lograr então uma consciência mais aguda e um domínio mais completo das constrições que podem se exercer sobre o “sujeito” científico por meio de todos os liames que o vinculam ao “sujeito” empírico, a seus interesses, pulsões, pressupostos, e com os quais ele precisa romper para se constituir. Poder-se-ia deixar de reconhecer que as “esco-

lhas” do “sujeito” “livre” e “desinteressado” exaltadas pela tradição nunca são totalmente independentes da mecânica do campo, e portanto da história de que ele constitui a resultante, a qual permanece inscrita em suas estruturas objetivas e, por meio delas, nas estruturas cognitivas, nos princípios de visão e de divisão, nos conceitos, teorias e métodos empregados, jamais inteiramente independentes da posição que ele ocupa nesse campo e dos interesses que lhe são inerentes?

Não é mais possível contentar-se em buscar no “sujeito”, tal como ensina a filosofia clássica (kantiana) do conhecimento (ou, ainda hoje, a etnometodologia ou o idealismo “construtivista” sob todas as suas formas), as condições de possibilidade e os limites do conhecimento objetivo. É preciso buscar no objeto construído pela ciência (o espaço social ou o campo) as condições sociais de possibilidade do “sujeito” e de sua atividade de construção do objeto (de onde a *skholè* e toda a herança de problemas, conceitos, métodos etc.), trazendo assim à luz do dia os limites sociais de seus atos de objetivação. Pode-se então renunciar ao absolutismo do objetivismo clássico sem se condenar ao relativismo: de fato, a todo progresso no conhecimento das condições sociais de produção dos “sujeitos” científicos corresponde um progresso no conhecimento do objeto científico, e vice-versa. Percebe-se isso ainda melhor quando a pesquisa tem como objeto o próprio campo científico (como no caso dos achados apresentados em *Homo academicus*), ou seja, o verdadeiro sujeito do conhecimento científico: ninguém então deixa de perceber que as condições de possibilidade do conhecimento científico e a de seu objeto são a mesma coisa.

Logo, assim como as ciências históricas derrubam a ilusão da transcendência de uma razão trans-histórica e transpessoal, quer sob a forma clássica de que se revestia em Kant ou sob a forma renovada que lhe confere Habermas ao inscrever na linguagem as formas universais da razão, elas também permitem prolongar e radicalizar a intenção crítica do racionalismo kantiano, incutir plena eficácia no esforço para arrancar a razão da história, ao contribuir para armar sociologicamente o exercício livre e generalizado de uma crítica epistemológica de todos por todos, emanando

do próprio campo, isto é, da cooperação conflituosa mas regulamentada que a concorrência nele impõe.

Não há nada de desesperador — muito ao contrário — no fato de que se deva esperar as verdades e os valores ditos universais, não de uma forma de revelação mais ou menos habilmente secularizada, mas dessa espécie muito particular de luta em que cada um pode e deve, para triunfar, mobilizar as melhores dentre as armas produzidas pelo e para o estado anterior da luta a qual, dando-se como móvel de luta a veracidade sobre o mundo — aliás, sobre o mesmo mundo no qual tal objetivo se desenvolve —, acaba por aceitar como árbitro a própria sanção do real, em relação ao qual podem e devem se referir os detentores de posições diferentes. Levando em conta esse fato e trabalhando para desvendar as condições históricas e sociais de possibilidade, individuais e coletivas, de produção e recepção de obras culturais, inclusive dos limites que lhes são inerentes, as ciências históricas não pretendem de modo algum desacreditar tais produções reduzindo-as à contingência, ou ao absurdo; ao contrário, almejam ampliar e reforçar os meios de arrancá-las daí ao contribuir para a descoberta dos efeitos cientificamente indesejáveis das restrições econômicas e sociais que pesam sobre os campos de produção cultural. Voltando-se contra si mesmas, e em particular contra os universos sociais em que elas os produzem, os instrumentos de conhecimento que produzem, tais ciências logram os meios de escapar, pelo menos em parte, ao efeito dos determinismos econômicos e sociais que revelam ao conhecimento, e de conjurar a ameaça de relativização historicista que fazem pesar desde logo sobre si mesmas.

Longe de ser, como por vezes finge-se acreditar, uma denúncia polêmica com vistas a depreciar a razão, a análise das condições em que se realiza o trabalho do pensamento constitui um instrumento privilegiado da polêmica da razão. Ao esforçar-se em intensificar a consciência dos limites que o pensamento deriva de suas condições sociais de produção e em desenraizar a ilusão da ausência de limites ou da liberdade perante quaisquer determinações, deixando o pensamento indefeso contra tais determinações, essa

análise trabalha no sentido de oferecer a possibilidade de uma liberdade real diante das determinações por ela desvendadas. Com efeito, fazer avançar o conhecimento realista da cidadela científica, com suas relações de força, efeitos de dominação, tiranias e clientelas, é o mesmo que fazer progredir os meios teóricos e práticos de dominar os efeitos das restrições externas (como, hoje, aquelas provocadas por intermédio do jornalismo) e internas que vêm proporcionar sucedâneos de eficácia (como as da concorrência pela notoriedade, mas também por verbas, encomendas públicas ou privadas etc.), e que também podem, de modo paradoxal, minorar a capacidade de resistência à heteronomia.

Paradoxalmente, ainda que pareçam hoje fornecer suas melhores armas a uma denúncia irracionalista da ciência disfarçada em denúncia do cientificismo e do positivismo, é assim que as ciências sociais poderiam tornar-se o sustentáculo mais seguro de um racionalismo historicista ou de um historicismo racionalista, assumindo sem subterfúgios a historicidade radical da razão e encharcadas pela prova da historicização permanente. Uma vez repudiada a busca ilusória de um fundamento ontológico cujo niilismo anti-racionalista ainda trai a nostalgia, o trabalho coletivo de reflexividade crítica deveria permitir à razão científica um controle cada vez mais apurado de si mesma, na e pela cooperação conflituosa e pela crítica recíproca, aproximando-se assim, pouco a pouco, da total independência diante das restrições e contingências, espécie de *focus imaginarius*, como dizia Kant, ao qual aspira e com o qual mede forças a convicção racionalista.

A UNIVERSALIDADE DAS ESTRATÉGIAS DE UNIVERSALIZAÇÃO

Sem dúvida, a lógica está inscrita numa relação social de discussão regulamentada, tornada possível pela referência a indícios comuns, ou melhor, numa troca racional fundada na adoção por todos os participantes do mesmo ponto de vista, constitutivo da pertinência ao universo, por conseguinte tanto das divergências como das convergências que nele se exprimem. Mas isto não sig-

nifica de modo algum que a *ideal speech situation* em que todos os participantes possuem chances idênticas de defender sua posição, de deslanchar ou continuar a discussão, de apresentar livremente seus sentimentos e juízos, de solicitar explicações e justificativas, se instaure sempre e em todo lugar apenas por sua própria força. E o mesmo Grice que enunciou o "princípio de cooperação" ("Que a vossa contribuição para a conversação seja, no momento em que ela ocorre, tal como exige o objetivo ou a direção aceitos da troca verbal em que você está envolvido") observa que ele é todo o tempo ridicularizado (poder-se-ia dizer o mesmo a respeito do princípio proposto por Habermas, segundo o qual o consenso deve ser atingido apenas pela força dos argumentos). Isto quer dizer que a máxima de Grice, longe de constituir uma lei sociológica que daria conta do comportamento efetivo de locutores reais realmente envolvidos numa conversação, constitui a rigor uma espécie de pressuposto implícito de qualquer conversação, variante específica do princípio de reciprocidade o qual, embora seja constantemente transgredido, pode ser invocado a qualquer momento, até mesmo contra o próprio fato da transgressão, a título de chamada em favor da ordem ideal tacitamente admitida, ou de referência implícita ao que deve ser uma conversação para que constitua um verdadeiro diálogo.

Contudo, a pretexto de dizer o que é verdadeiramente uma coisa, o que ela é de verdade, corre-se sempre o risco de dizer o que ela deve ser para que venha a ser verdadeiramente o que é, e por aí, ao deslizar do positivo para o normativo, do ser ao dever-ser. É preciso levar em conta a universalidade do reconhecimento oficialmente concedido aos imperativos de universalidade, espécie de "ponto de honra espiritualista" da humanidade: imperativos de universalidade cognitiva, que impõem a negação do subjetivo, do pessoal, em prol do transpessoal e do objetivo; imperativos de universalidade ética que requerem a negação do egoísmo e do interesse particular em favor do desinteresse e da generosidade. Mas também é preciso levar em consideração a universalidade da transgressão efetiva dessas normas. Deve-se ainda substituir a análise de essência pela análise histórica, a única capaz de descrever o próprio

processo cujo resultado a análise de essência registra, sem o saber, isto é, o movimento segundo o qual o dever-ser progride por meio da emergência de universos capazes de impor praticamente as normas de universalidade ética e cognitiva e de obter realmente as condutas sublimadas ajustadas ao ideal lógico e moral.

O universal avança porque existem microcosmos sociais que, a despeito de sua ambigüidade intrínseca, ligada a seu enclausuramento no privilégio e no egoísmo satisfeito de um isolamento estatutário, constituem o lugar de lutas que têm por móvel o universal e em que agentes possuidores, em graus diferentes segundo sua posição e sua trajetória, de *um interesse particular pelo universal*, pela razão, pela verdade, pela virtude, acabam se envolvendo com armas que não são senão as conquistas mais universais das lutas anteriores. É o caso do campo jurídico, lugar de lutas cujos móveis estão longe de serem todos e sempre ajustados ao direito, devendo entretanto se realizar conforme *as regras do direito*,¹⁹ mesmo quando pretendem transformá-las (como acontece hoje no domínio do direito empresarial).

Assim, mesmo tendo inventado o Estado por conta de um trabalho coletivo de muitos séculos, os juristas só puderam criar, verdadeiramente *ex nihilo*, todo um conjunto de conceitos, procedimentos, expedientes e formas de organização próprias a servir ao interesse geral, ao público, à coisa pública, na medida em que, ao fazer isso, estavam fazendo a si mesmos, enquanto detentores ou depositários de poderes associados ao exercício da função pública, e onde eles poderiam garantir assim uma forma de apropriação privada do serviço público, fundada na instrução e no mérito, e não mais no nascimento. Dito de outro modo, a ascensão luminosa da razão e a epopéia libertadora coroada pela Revolução Francesa exaltada pela visão jacobina possuem um reverso obscuro, qual seja a promoção progressiva dos detentores de capital cultural, em particular dos magistrados os quais — desde os canonistas medievais, passando pelos advogados e professores do século XIX, até os tecnocratas contemporâneos — lograram, por conta, sobretudo, da Revolução, mero episódio numa prolongada luta contínua, assumir o lugar da antiga nobreza para instituir-se como nobreza de Estado.

A ambigüidade da usurpação civilizadora, monopolização universalizante, se reproduz em cada uma das utilizações do direito, tornando indispensável que se privilegie, ao menos na aparência, a dedução (a partir de princípios ou de precedentes) em detrimento da indução, a afirmação “pura” dos princípios da ética universal em detrimento da transação realista (poder-se-ia dizer sociológica) com as realidades. E a prudência extrema dos juristas — mormente nas instâncias mais elevadas — provém de não poderem esquecer que cada ato jurídico contribui para instituir o direito ao criar um precedente e de não deixarem de algum modo de se ligarem uns aos outros por meio de suas decisões, em especial por conta da parcela de racionalidade universal com que devem revesti-las, bem como pelas “racionalizações” de roupagem dedutiva que eles produzem adiante para justificá-las, mas que poderão tornar-se o princípio de decisões completamente opostas àquelas pelas quais elas haviam de início se justificado.

A unificação e a universalização relativa associada à emergência do Estado são inseparáveis da monopolização por alguns dos recursos universais que ele produz e proporciona (tanto Weber como Elias mais tarde, ignoraram o processo de constituição de um capital estatal e o processo de monopolização desse capital pela nobreza de Estado que contribuiu para produzi-lo, ou melhor, que se produziu enquanto tal ao produzi-lo). Todavia, esse *monopólio do universal* só pode ser obtido ao preço de uma submissão (ao menos aparente) dos que o detêm às razões da universalidade, portanto a uma representação universalista da dominação. Estão certos os que, como Marx, invertem a imagem oficial que a burocracia do Estado pretende dar dela mesma e descrevem os burocratas como usurpadores do universal, agindo como proprietários privados dos recursos públicos. Mas eles ignoram os efeitos bastante reais da referência forçosa aos valores de neutralidade e de dedicação desinteressada ao bem público que se impõe com força crescente aos funcionários do Estado à medida que avança a história do prolongado trabalho de construção simbólica ao cabo do qual se inventa e se impõe a representação oficial do Estado como lugar da universalidade e do serviço para o interesse geral.

Logo, o escândalo político, como revelação, pela imprensa, de uma transgressão ética realizada por uma personalidade eminente, invoca a regra da dedicação ao interesse geral, isto é, do desinteresse, que se impõe a todos os personagens designados para serem a encarnação oficial do grupo. Assim como o privilégio de encarnar a coisa pública implica a renúncia a tudo que protege o segredo da vida privada, a divulgação de informações privadas sobre os homens ditos "públicos" é tolerada (por sua vez, quando se trata de pessoas privadas, ela é condenada, em graus diferentes conforme as tradições jurídicas). Isso acontece tanto mais quando fica comprovado que, mesmo estando consagrados e teoricamente dedicados ao público, eles transgrediram a fronteira entre o privado e o público, sobretudo mobilizando meios públicos a serviço de fins privados, servindo-se do segredo sobre o privado para encobrir um uso privado do bem público.

A exemplo do campo político e, sobretudo, do campo burocrático, existem universos capazes de exigir com maior insistência a submissão, ao menos de fachada, ao universal, mesmo quando não é possível ignorar o descompasso entre a norma oficial prescrevendo a obrigação de desinteresse e a realidade da prática, com todos os descumprimentos dessa obrigação, todos os casos de "utilização privativa do serviço público", desvio de bens ou de serviços públicos, corrupção ou tráfico de influência, todos as formas de preterição, tolerâncias administrativas, concessões, tráficos de função, consistindo em tirar proveito da não aplicação ou da transgressão do direito. Por conta de sua lógica paradoxal, tais universos (como os campos de produção cultural) favorecem o surgimento de disposições desinteressadas, por meio de recompensas que concedem ao *interesse pelo desinteresse*.

O universal é objeto de um reconhecimento universal e o reconhecimento universalmente conferido ao sacrifício de interesses egoístas (mui especialmente os econômicos) favorece universalmente as estratégias de universalização por meio de ganhos simbólicos indiscutíveis assim garantidos. Não há nada que os grupos sejam capazes de reconhecer e de recompensar de modo mais incondicional, ou que possam exigir de maneira mais impe-

rativa, do que a manifestação incondicional de respeito em relação ao grupo enquanto grupo (que se afirma, sobretudo, nos rituais, na aparência perfeitamente anódinos, da "religião civil"), concedendo um reconhecimento social ao reconhecimento, ainda que fingido e hipócrita, da regra inerente às estratégias de universalização. Os ganhos de universalidade constituem um dos principais móveis das lutas simbólicas, cuja arma por excelência consiste na referência ao universal: alinhar-se, "regularizar" (uma situação de fato), significa tentar trazer o grupo para seu lado ao afirmar seu reconhecimento da regra do grupo, em suma do próprio grupo; e a submissão à ordem do grupo também está no princípio de todas as estratégias, sinceras ou hipócritas, tendentes a universalizar práticas que podem possuir princípios bem pouco universais, por meio de formas e fórmulas universais (são as "racionalizações"), pela dissimulação e recalque dos interesses e ganhos privados, pela invocação de princípios, razões ou motivos supostos, mais ou menos fictícios, mas exigindo a renúncia à afirmação arbitrária do arbitrário, sendo todas elas maneiras de agir que os grupos, em seu realismo, sabem reconhecer por seu preço justo, e recompensar enquanto "hipocrisias piedosas" e "homenagens que o vício presta à virtude".

E somos tentados a dizer, a despeito do moralismo virtuoso da intenção pura, que é bom que assim seja. Ninguém mais pode acreditar que o princípio da história é a razão; e por menos que a razão avance, o mesmo ocorrendo com o universal, talvez seja porque existam ganhos de racionalidade e de universalidade e pelo fato de que as ações capazes de fazer avançar a razão e o universal também fazem avançar os interesses daqueles que as realizam.

Ao desistir de negar a evidência histórica, do momento em que se aceita reconhecer que a razão não está enraizada numa natureza a-histórica e que, como invenção humana, ela só consegue se afirmar em relação com jogos sociais tendentes a favorecer tanto sua emergência como sua prática, pode-se apelar à munção de uma ciência histórica das condições históricas de sua emergência para tentar reforçar tudo aquilo que possa, em cada um dos diferentes campos, favorecer o reinado absoluto de sua lógica

específica, isto é, a independência em relação a qualquer espécie de poder ou de autoridade extrínseca — tradição, religião, Estado, forças do mercado. Poder-se-ia então, nesse espírito, tratar a descrição realista do campo científico como uma espécie de utopia razoável do que poderia ser um campo político em sintonia com a razão democrática. Ou melhor, como um modelo o qual, por meio do confronto com a realidade observada, permitiria extrair os princípios de uma ação destinada a promover no interior do campo político o equivalente do que se observa no campo científico em suas formas mais autônomas: vale dizer, uma competição regrada, capaz de controlar a si mesma, não pela intervenção de uma deontologia, espécie de álbi da boa consciência, ritualmente invocada em colóquios e “instâncias de reflexão”, mas por sua lógica imanente, por conta de mecanismos sociais capazes de constranger os agentes a se comportar “racionalmente” e a sublimar suas pulsões.

Caso se deseje ir além da pregação, é preciso de fato aplicar na prática, valendo-se dos meios ordinários da ação política — criação de associações e movimentos, manifestações e manifestos etc. —, a *Realpolitik* da razão com vistas a instaurar ou reforçar, no interior do campo político, mecanismos capazes de impor as sanções, na medida do possível automáticas, tendentes a desencorajar as infrações à norma democrática (como a corrupção dos mandatários) e a estimular ou impor condutas convenientes; e também com vistas a favorecer a instauração de estruturas sociais de comunicação não distorcidas entre os detentores do poder e os cidadãos, notadamente por uma luta constante contra o monopólio dos instrumentos de produção e difusão de informação em larga escala.

Não ignoro o quanto pode haver de desencantador na “filosofia moral” que sustenta essa *Realpolitik*, e receio que todos aqueles incansáveis militantes da fé no diálogo democrático, na ética da comunicação e no universalismo racional, se empenhem com idêntico ânimo em denunciar o realismo cínico de uma descrição dos funcionamentos reais a qual, mesmo sem implicar a mínima forma de resignação, é suspeita de ratificar o que ela mesma enuncia. Na realidade, e na melhor das hipóteses, sob pena de ficar res-

trito a um utopismo irresponsável, cujo fim exclusivo e cujo único efeito seriam o de fornecer a euforia sem futuro das belas esperanças humanistas, em geral tão passageiras como a adolescência, capaz de produzir efeitos tão funestos na vida da pesquisa como na vida política, conviria, acredito, retomar uma visão “realista” dos universos em que se engendra o universal. Restringir-se em conceder ao universal o estatuto de “idéia reguladora”, tendente a sugerir princípios de ação, tal como poder-se-ia estar inclinado a fazer, equivaleria a esquecer o fato de existirem universos onde esse universal torna-se princípio “constitutivo”, imanente, de regulação, como por exemplo o campo científico e, em menor medida, o campo burocrático e o campo jurídico. Ou então, de modo mais geral, tão logo sejam enunciados e oficialmente professados certos princípios com pretensão à validade universal (por exemplo, os da democracia), em qualquer situação social eles poderiam servir ao menos como armas simbólicas nas lutas de interesse ou como instrumentos de crítica a serviço daqueles interessados pela verdade ou pela virtude (como é o caso hoje de todos os que, sobretudo na pequena nobreza de Estado, parecem possuir um trato com as conquistas universais associadas ao Estado e ao direito).

Tudo o que aí está dito se aplica com prioridade ao Estado o qual, a exemplo das demais conquistas históricas ligadas à história relativamente autônoma dos campos escolásticos, encontra-se marcado por uma profunda ambigüidade: ele pode ser descrito e tratado simultaneamente como uma reserva, sem dúvida relativamente autônoma, de poderes econômicos e políticos que pouco têm a ver com interesses universais, e como uma instância neutra, conservando em sua estrutura os vestígios das lutas anteriores, cujas conquistas ele registra e garante, e que por isso mesmo é capaz de exercer uma espécie de arbitragem, sem dúvida um pouco enviesada, embora decerto menos desfavorável aos interesses dos dominados, ou ao que se pode chamar de justiça, do que aquilo que exaltam, sob as cores falsas da liberdade e do liberalismo, os partidários do “*laissez-faire*”, isto é, o exercício brutal e tirânico da força econômica.

O CONHECIMENTO PELO CORPO

A questão do sujeito se acha suscitada pela própria existência de ciências cujo objeto é o que se costuma chamar de “sujeito”, esse objeto para quem existem objetos; e que, por isso mesmo, mobilizam pressupostos filosóficos diametralmente opostos àqueles defendidos pelas “filosofias do sujeito”. Mesmo entre especialistas das ciências sociais, sempre haverá os que refutam o direito de objetivar um outro sujeito, de produzir a verdade objetiva a seu respeito. Seria ingênuo acreditar que se possa apaziguar os defensores dos direitos sagrados da subjetividade, tanto por meio de garantias de cientificidade como pela observação de que as asserções das ciências sociais, ancoradas num trabalho específico, munido de métodos e instrumentos especialmente elaborados, e submetido ao controle coletivo, não têm nada em comum com os veredictos peremptórios da existência cotidiana, fundados numa intuição parcial e interessada, fofocas, insultos, calúnias, rumores e lisonjas, moeda corrente inclusive na vida intelectual. Muito pelo contrário. É a própria intenção científica que acaba sendo renegada como um ato de força insuportável, uma usurpação tirânica do direito imprescritível à veracidade reivindicado por definição por todo “criador” para si mesmo, mormente quando o objeto é ele próprio, em sua singularidade de ser insubstituível, como para seus semelhantes (como comprovam os gritos de solidariedade ferida suscitados por quaisquer tentativas de submeter escritores, artistas ou filósofos ao inquérito científico em sua forma ordinária). Em certos recantos do mundo intelectual, os que se mostram mais ciosos da dimensão espiritual da “pessoa”, talvez por confundirem os procedimentos metódicos da objetivação com as estraté-

gias retóricas da polêmica, do panfleto, ou pior, da difamação ou da calúnia, não hesitam em enxergar “denúncias” nos enunciados do sociólogo, sentindo-se pois no direito e no dever de denunciar, ou tomando-os como veredictos infundidos de uma pretensão propriamente diabólica para usurpar um poder divino e converter o juízo da ciência em juízo final.

De fato, mesmo se alguns de nós por vezes o esquecem, rendendo-se às facilidades do processo retrospectivo, historiadores ou sociólogos se propõem apenas a estabelecer princípios de explicação e compreensão universais, válidos para qualquer “sujeito”, inclusive, é claro, para aquele que os enuncia e que não pode deixar de saber que também poderá ser submetido à crítica em nome desses princípios: expressões da lógica de um campo sujeito à dialética impessoal da demonstração e da refutação, tais enunciados estão sempre subordinados à crítica dos concorrentes e à prova do real, e quando se aplicam aos próprios mundos científicos, é o movimento inteiro do pensamento científico que, nesse e por esse giro sobre si mesmo, se realiza por seu intermédio.

Dito isto, tenho perfeita consciência de que a própria intenção de definir objetivamente, por meio de categoremata necessariamente categóricos e, pior ainda, de explicar — e explicar geneticamente —, a despeito de todas as prudências metodológicas e lógicas do raciocínio e da linguagem probabilísticos (infelizmente, com frequência, mal compreendidos), esteja condenada a parecer especialmente escandalosa quando aplicada aos mundos escolásticos, isto é, a pessoas que se sentem estatutariamente fundadas a “fundar” ao invés de serem fundadas, a objetivar em lugar de estarem sujeitas à objetivação e que não encontram nenhuma razão para delegar a uma outra instância o que elas percebem como um poder discricionário de vida e de morte simbólicos (o qual, de resto, acham normal poderem exercê-lo cotidianamente, sem cercar-se das proteções propiciadas pela disciplina científica). Entende-se por que os filósofos tenham estado sempre nos postos avançados do combate contra a ambição científica de explicar, quando se trata do “homem”, confinando as “ciências do homem”, conforme a antiga distinção de Dilthey, à “compreensão”, mais compreensiva

na aparência para sua liberdade e sua singularidade, ou à “hermenêutica” que conviria ao estudo dos textos sagrados da produção escolástica¹ por conta das tradições ligadas à sua origem religiosa.

Para escapar desse debate interminável, basta tomar como ponto de partida uma constatação paradoxal, condensada numa bela fórmula pascaliana, que desde logo vai muito além da alternativa entre objetivismo e subjetivismo: “ (...) pelo espaço, o universo me abarca e me engole como um ponto; pelo pensamento, eu o compreendo.”² O mundo me abarca, me inclui como uma coisa entre as coisas, mas, sendo coisa para quem existem coisas, um mundo, eu compreendo esse mundo; e tudo isso, convém acrescentar, *porque* ele me engloba e me abarca: é de fato por meio dessa inclusão material — frequentemente desapercibida ou recalçada — e de tudo que dela decorre, ou seja, a incorporação das estruturas sociais sob a forma de estruturas de disposições, de chances objetivas sob a forma de esperanças e de antecipações, que acabo adquirindo um conhecimento e um domínio práticos do espaço englobante (sei confusamente o que depende e o que não depende de mim, o que é “para mim” ou “não é para mim” ou “não para pessoas como eu”, o que é “razoável” para eu fazer, esperar, pedir). Contudo, só posso compreender essa compreensão prática sob a condição de compreender tanto o que a define propriamente, em oposição à compreensão consciente, erudita, como as condições (ligadas a posições no espaço social) dessas duas formas de compreensão.

Poder-se-á compreender que ampliei tacitamente a noção de espaço no intuito de dar lugar nele, ao lado do espaço físico a que se refere Pascal, o que eu denomino espaço social, lugar da coexistência de posições sociais, de pontos mutuamente exclusivos os quais, para seus ocupantes, constituem o princípio de pontos de vista. O “eu” que compreende praticamente o espaço físico e o espaço social (sujeito do verbo compreender, não sendo necessariamente um “sujeito” no sentido das filosofias da consciência, mas sim um habitus, um sistema de disposições) encontra-se abarcado, em sentido completamente distinto, ou seja, englobado, inscrito, implicado nesse espaço: ele ocupa aí uma posição, da qual se sabe (pela análise estatística das correlações empíricas) estar

regularmente associada a tomadas de posição (opiniões, representações, juízos etc.) sobre o mundo físico e o mundo social.

Dessa relação paradoxal de dupla inclusão deixam-se deduzir todos os paradoxos que Pascal reunia no capítulo sobre a miséria e a grandeza, e sobre o qual deveriam meditar os que permanecem aferrados à alternativa escolar do determinismo e da liberdade: sendo determinado (miséria), o homem pode conhecer suas determinações (grandeza) e trabalhar para superá-las. Tais paradoxos encontram seu princípio no privilégio da reflexividade: "(...) o homem sabe que é miserável; ele é, portanto, miserável, pois assim o é; mas ele é grandioso, pois ele sabe disso";³ ou ainda: "(...) a fraqueza do homem se manifesta com mais pujança naquelas que não sabem disso do que nos que dela têm consciência".⁴ Sem dúvida, realmente não se pode esperar nenhuma grandeza, quando se trata de pensamento, senão do conhecimento da "miséria". E talvez, segundo a mesma dialética, tipicamente pascaliana, da inversão entre o pró e o contra, a sociologia, forma de pensamento detestada pelos "pensadores" pelo fato de dar acesso ao conhecimento das determinações sociais que incidem sobre eles, por conseguinte sobre seu pensamento, está em condições de lhes oferecer — bem mais do que as rupturas de aparência radical que, freqüentemente, deixam as coisas intactas — a possibilidade de livrar-se de uma das formas mais comuns da miséria e da fraqueza a que está muitas vezes condenado o pensamento pela ignorância e pela recusa ativa de saber.

ANALYSIS SITUS

Enquanto corpo e indivíduo biológico, eu estou, a exemplo das coisas, situado num lugar, e ocupo uma posição no espaço físico e no espaço social. Eu não sou *atopos*, sem lugar, como Platão dizia de Sócrates, ou "sem vínculos nem raízes", como afirma, um tanto às pressas, aquele que por vezes se considera como um dos fundadores da sociologia dos intelectuais, Karl Mannheim. Não sou sequer dotado, como nos contos, da ubiqüidade física e

social (com que sonhava Flaubert) que me permitiria estar na mesma ocasião em vários lugares e diversos tempos, e ocupar simultaneamente diversas posições, físicas e sociais. (O lugar, *topos*, pode ser definido em termos absolutos, como o local onde uma coisa ou um agente "tem lugar", existe, em suma, como localização, ou então, em termos relacionais, topológicos, como uma posição, um nível no interior de uma ordem.)

A idéia de indivíduo separado repousa, de maneira bastante paradoxal, na apreensão ingênua daquilo que, como diz Heidegger num curso de 1934, "é percebido sobre nós de fora", que é "perceptível e sólido", isto é, o corpo: "Nada nos parece mais familiar do que a impressão de que o homem é um ser vivo individual entre outros e que a pele é o seu limite, que a interioridade é a sede de experiências e que ele tem experiências do mesmo modo que tem um estômago, que está sujeito a diversas influências às quais, por sua vez, ele responde." Esse materialismo espontâneo, o mais ingênuo, aquele que, como em Platão, só quer conhecer o que ele consegue captar "com mãos cheias" (*das Handgreifliche*, como diz Heidegger), poderia explicar a tendência ao fisicalismo que, ao tratar o corpo como uma coisa que se pode medir, pesar, contar, pretende transformar a ciência do "homem", a exemplo de uma certa demografia, em ciência da natureza. Todavia, ele também poderia explicar, de modo mais paradoxal, ao mesmo tempo a crença "personalista" na unicidade da pessoa, fundamento da oposição cientificamente desastrosa entre indivíduo e sociedade, bem como a tendência ao "mentalismo", tematizado na teoria husserliana da intencionalidade como noese, ato de consciência, abrangendo noemas, conteúdos de consciência.

(Se o "personalismo" constitui o principal obstáculo à construção de uma visão científica do ser humano e um dos redutos da resistência, passada e presente, à imposição de semelhante visão, tal ocorre por se tratar de um condensado de todos os partidos teóricos — mentalismo, espiritualismo, individualismo etc. — da filosofia espontânea mais comum, ao menos nas sociedades de tradição cristã e nas regiões mais favorecidas dessas sociedades. E também porque encontra a cumplicidade imediata de todos os

que, empenhados em se pensar como “criadores” únicos de singularidade, parecem sempre prontos a entoar novas variações sobre a antiga melopéia conservadora do fechado e do aberto, do conformismo e do anticonformismo, ou a reinventar, sem o saber, a oposição construída por Bergson contra Durkheim, entre as “ordens ditadas por exigências sociais *impessoais*” e os “*apelos* lançados à consciência de cada um por pessoas”, santos, gênios, heróis.⁵ Edificadas desde a origem contra a visão religiosa do mundo, muitas vezes ao preço de mutilações indiscutivelmente científicas, as ciências sociais se converteram no bastião central do campo das Luzes — sobretudo por meio da sociologia da religião, coração do empreendimento durkheimiano e das resistências por ele suscitadas — na luta político-religiosa a respeito da visão do “homem” e de seu destino. E a maioria das polêmicas de que são alvo periodicamente não fazem mais do que estender à vida intelectual a lógica das lutas políticas. Podem-se inclusive encontrar nelas todos os temas dos antigos combates travados, no século passado, pelos escritores, os Barrès, Péguy ou Maurras, mas também Bergson, ou por jovens reacionários enfurecidos, como Agathon, pseudônimo de Henri Massis e Alfred de Tarde, contra o “cientificismo” de Taine e Renan e contra a “Nova Sorbonne” de Durkheim e Seignobos.⁶ Bastaria trocar os nomes próprios para que semelhante ladainha inútil sobre o determinismo e a liberdade, sobre a irreducibilidade do gênio criador a quaisquer explicações sociológicas, ou certo grito do coração de Claudel — “Eu saía enfim do mundo repugnante de um Taine ou de um Renan, desses mecanismos horríveis regidos por leis inflexíveis, ademais passíveis de conhecimento e suscetíveis de serem ensinadas” — e atribuí-los a qualquer um desses que hoje se afirmam como defensores dos direitos do homem ou arautos inspirados do “retorno do sujeito”).

A visão “mentalista”, inseparável da crença no dualismo da alma e do corpo, do espírito e da matéria, deriva sua origem de um ponto de vista quase anatômico, logo tipicamente escolástico, sobre o corpo como exterioridade. (Assim como a visão perspectiva se encarnava na *camera obscura* da *Dióptrica* cartesiana, esse ponto de vista encontra-se de algum modo materializado nesse

anfiteatro circular, disposto em torno de uma mesa de dissecação destinada às aulas de anatomia, que se pode ver na universidade de Uppsala.) “Um homem é um demônio”, escrevia Pascal, “mas se for anatomizado, será a cabeça, o coração, as veias, cada artéria, cada segmento de artéria, o sangue, cada humor do sangue?” Esse corpo-coisa, conhecido de fora como simples mecânica, cujo limite é o cadáver entregue à dissecação, desmonte mecânico, ou o crânio com órbitas vazadas das vaidades pictóricas, e que se opõe ao corpo habitado e *esquecido*, sentido de dentro como abertura, *élan*, tensão ou desejo, e também como eficiência, convivência e familiaridade, é o produto da extensão ao corpo de uma relação com o mundo de espectador. O intelectualismo, essa teoria do conhecimento de espectador escolástico, é instado então a endereçar ao corpo, ou a respeito do corpo, problemas de conhecimento, tal como fazem esses filósofos cartesianos que, sentindo-se na impossibilidade de dar conta da eficácia exercida sobre o corpo, de lograr um conhecimento intelectual da ação corporal, vêem-se forçados a atribuir a ação humana a uma intervenção divina; a dificuldade acaba se exasperando com a linguagem: cada ato de linguagem, enquanto sentido incorpóreo expresso em sons materiais, constitui um verdadeiro milagre, uma espécie de transubstanciação.

Por outro lado, a evidência do corpo isolado, diferenciado, é o que impede de levar em conta o fato de que esse corpo, ao funcionar indiscutivelmente como um princípio de individuação (à medida que localiza no tempo e no espaço, separa, isola etc.), ratificado e reforçado pela definição jurídica do indivíduo como ser abstrato, intercambiável, sem qualidades, também constitui, como agente real, ou seja, enquanto habitus, com sua história, suas propriedades incorporadas, um princípio de “coletivização” (*Vergesellschaftung*), como diz Hegel: tendo a propriedade (biológica) de estar aberto e exposto ao mundo, suscetível de ser por ele condicionado, moldado pelas condições materiais e culturais de existência nas quais ele está colocado desde a origem, o corpo está sujeito a um processo de socialização cujo produto é a própria individuação, a singularidade do “eu” sendo forjada nas e pelas relações sociais: (Poder-se-ia então falar, conforme P. F. Strawson,

mas num sentido que não é exatamente o seu, em “subjetivismo coletivista”.)⁷

○ ESPAÇO SOCIAL

Sendo o espaço físico definido, segundo Strawson,⁸ pela exterioridade recíproca das posições (outra maneira de nomear “a ordem das coexistências”, a que se referia Leibniz), o espaço social é definido pela exclusão mútua, ou pela *distinção*, das posições que o constituem, isto é, como estrutura de justaposição de posições sociais (definidas, adiante, como posições na estrutura de distribuição das diferentes espécies de capital). Os agentes sociais, bem como as coisas por eles apropriadas, logo constituídas como *propriedades*, encontram-se situados em um lugar do espaço social, lugar distinto e distintivo que pode ser caracterizado pela posição relativa que ocupa em relação a outros lugares (acima, abaixo, entre etc.) e pela distância (por vezes dita “respeitosa”: *e longinquo reverentia*) que o separa deles. Por conta disso, são passíveis de uma *analysis situs*, de uma topologia social (essa mesmo que era objeto da obra intitulada *A Distinção*, e que se afasta bastante, como se percebe, da interpretação pouco compreensiva, não obstante ter sido de antemão desmentida, freqüentemente aplicada a esse livro, decerto apenas com base no título, e segundo a qual a busca da distinção seria o princípio de toda conduta humana).

O espaço social tende a se retraduzir, de maneira mais ou menos deformada, no espaço físico, sob a forma de um certo arranjo de agentes e propriedades. Por conseguinte, quaisquer divisões e distinções do espaço social (alto/baixo, esquerda/direita etc.) se exprimem real e simbolicamente no espaço físico apropriado como espaço social reificado (por exemplo, na oposição entre os bairros elegantes, Faubourg Saint-Honoré ou Quinta Avenida, e os bairros populares ou os subúrbios). Esse espaço é definido pela correspondência, mais ou menos estreita, entre uma certa ordem de coexistência (ou de distribuição) dos agentes e uma certa ordem de coexistência (ou de distribuição) das pro-

priedades. Em consequência, não existe ninguém que não seja caracterizado pelo lugar em que está situado de maneira mais ou menos permanente (“não ter eira nem beira” ou não possuir “domicílio fixo” é ser desprovido de existência social; ser “da alta sociedade” é ocupar as altas esferas do mundo social). Também caracterizado pela posição relativa, logo pela *raridade, geradora de rendas materiais ou simbólicas*, de suas localizações temporárias (por exemplo, os lugares de honra e quaisquer prerrogativas de quaisquer protocolos) e sobretudo permanentes (endereço privado e profissional, lugares reservados, pontos de vista insólitos, exclusividades, prioridades etc.). Caracterizado enfim pelo lugar que assume, que ocupa (de direito) no espaço por meio de suas propriedades (casas, terras etc.), que são mais ou menos “devoradoras de espaço” (*space consuming*).

A COMPREENSÃO

O que está inscrito no mundo é um corpo para que possa existir um mundo, incluído no mundo, mas segundo um modo de inclusão irredutível à simples inclusão material e espacial. A *illusio* constitui essa maneira de *estar no mundo*, de estar ocupado pelo mundo fazendo com que o agente possa ser afetado por uma coisa bem distante, ou até ausente, embora participando do jogo no qual ele está empenhado. O corpo está ligado a um lugar por uma relação direta, de um contato que não é senão uma maneira entre outras de entrar em relação com o mundo. O agente está ligado a um espaço, o do campo, no interior do qual a proximidade não se confunde com a proximidade no espaço físico (mantidas invariáveis as demais condições, ainda que exista sempre uma espécie de privilégio prático daquilo que é diretamente percebido). A *illusio* constitui o campo como espaço de jogo e faz com que os pensamentos e as ações possam ser afetados e modificados a despeito de qualquer contato físico ou na falta de qualquer *interação* simbólica, em particular na e pela relação de compreensão. O mundo é compreensível, dotado imediatamente de sentido,

porque o corpo, tendo a capacidade de estar presente no exterior de si mesmo, no mundo, graças a seus sentidos e a seu cérebro, e de ser impressionado e duravelmente modificado por ele, ficou longamente (desde a origem) exposto às suas regularidades. Tendo adquirido por esse motivo um sistema de disposições ajustado a tais regularidades, o corpo se acha inclinado e apto a antecipá-las praticamente em condutas que mobilizam um *conhecimento pelo corpo* capaz de garantir uma compreensão prática do mundo bastante diferente do ato intencional de decifração consciente que em geral transparece na idéia de compreensão. Em outros termos, se o agente possui uma compreensão imediata do mundo familiar, isso ocorre porque as estruturas cognitivas aplicadas por ele constituem o produto da incorporação das estruturas do mundo no qual ele age, e também porque os instrumentos de construção empregados para conhecer o mundo são construídos pelo mundo. Esses princípios práticos de organização do dado são construídos a partir da experiência de situações frequentemente encontradas e suscetíveis de serem revisadas e rejeitadas em caso de fracasso repetido.

(Não ignoro a crítica, ritual, logo adequada para trazer imensos ganhos simbólicos a um custo baixo de reflexão, dos conceitos atinentes às “disposições”. Todavia, no caso particular da antropologia, não se entende como seria possível, sem negar a evidência dos fatos, evitar recorrer a tais noções: falar em disposição equivale a invocar uma predisposição natural dos corpos humanos, aliás a única, segundo Hume — lido via Deleuze⁹ —, que uma antropologia rigorosa teria direito de pressupor, enxergando a *condicionabilidade* como capacidade natural de adquirir capacidades não naturais, arbitrarias. Quando se trata de seres vivos, negar a existência de disposições adquiridas seria negar a existência da aprendizagem como transformação seletiva e durável do corpo que se opera pelo reforço ou enfraquecimento das conexões por sinapse.)¹⁰

Para entender a compreensão prática, convém se situar além da alternativa da coisa e da consciência, do materialismo mecanicista e do idealismo construtivista; ou seja, mais precisamente, livrar-se do mentalismo e do intelectualismo que levam a conce-

ber a relação prática com o mundo como uma “percepção” e tal percepção como uma “síntese mental”, sem que por isso se ignore o trabalho prático de construção o qual, como observa Jacques Bouveresse, “emprega formas de organização não conceituais”¹¹ sem dever nada à intervenção da linguagem.

Em outras palavras, é preciso construir uma teoria materialista capaz de recuperar no idealismo, conforme o desejo expresso por Marx nas *Teses sobre Feuerbach*, “o lado ativo” do conhecimento prático abandonado pela tradição materialista. Eis precisamente a função da noção de habitus que restitui ao agente um poder gerador e unificador, construtor e classificador, lembrando ainda que essa capacidade de construir a realidade social, ela mesma socialmente construída, não é a de um sujeito transcendental, mas a de um corpo socializado, investindo na prática dos princípios organizadores socialmente construídos e adquiridos no curso de uma experiência social situada e datada.

DIGRESSÃO SOBRE A CEGUEIRA ESCOLÁSTICA

Todas essas coisas tão simples são tão difíceis de pensar porque, em primeiro lugar, os erros descartados, os quais deveriam ser lembrados a cada passo da análise, ocorrem aos pares (só se consegue escapar do mecanicismo por meio de um construtivismo desde logo tendente a cair no idealismo), e porque as teses opostas, a serem rejeitadas, parecem sempre prontas a renascer das cinzas, ressuscitadas pelos interesses polêmicos, pois correspondem a posições opostas no campo científico e no espaço social; é também em parte pelo fato de sermos obcecados por uma longa tradição teórica sustentada e reativada permanentemente pela situação escolástica, que se perpetua por uma mescla de reinvenção e repetição e que, no essencial, não passa de uma teorização laboriosa da “filosofia” semi-erudita da ação. Vinte séculos de um platonismo difuso e de leituras cristianizadas do *Fédon* levam a enxergar o corpo como um empecilho ao conhecimento e não como um instrumento, e a ignorar a especificidade do conheci-

mento prático, tratado ora como mero obstáculo ao conhecimento, ora como ciência principiante.

A raiz comum das contradições e dos paradoxos que o pensamento escolástico banal julga descobrir numa descrição rigorosa das lógicas práticas não é outra coisa senão a filosofia da consciência daí decorrente e que só consegue conceber a espontaneidade e a criatividade sem a intervenção de um desígnio criador, a finalidade destituída do intuito consciente de fins, a regularidade independente da obediência a regras, a significação na ausência de intenção significante. Outra dificuldade suplementar dessa filosofia é o fato de estar inscrita na linguagem ordinária com seus arranjos gramaticais tão ajustados à descrição finalista, bem como nas formas convencionais de narrativa, como por exemplo a biografia, o relato histórico ou o romance o qual, nos séculos XVIII e XIX, identifica-se quase por inteiro, como observa Michel Butor, à narrativa das aventuras de um indivíduo, assumindo quase sempre a forma de encadeamentos de “ações individuais decisivas, precedidas de uma deliberação voluntária que se determinam umas às outras”.¹²

A idéia de “deliberação voluntária”, matéria de tantas dissertações, leva a supor que toda decisão, concebida como escolha teórica entre possíveis teóricos constituídos como tais, supõe duas operações prévias: primeiro, estabelecer a lista completa das escolhas possíveis; segundo, determinar as conseqüências das diferentes estratégias e avaliá-las comparativamente. Essa representação totalmente irrealista da ação ordinária, mobilizada de modo mais ou menos explícito pela teoria econômica e ancorada na idéia de que toda ação é precedida de um desígnio premeditado e explícito, é decerto particularmente típica da visão escolástica, esse conhecimento que não se conhece por ignorar o privilégio que o faz privilegiar o ponto de vista teórico, a contemplação desprendida, destituída de preocupações práticas e, segundo a expressão de Heidegger, “desembaraçada de si mesma como estando no mundo”.

HABITUS E INCORPORAÇÃO

Uma das funções principais da noção de habitus consiste em descartar dois erros complementares cujo princípio é a visão escolástica: de um lado, o mecanismo segundo o qual a ação constitui o efeito mecânico da coerção de causas externas; de outro, o finalismo segundo o qual, sobretudo por conta da teoria da ação racional, o agente atua de maneira livre, consciente e, como dizem alguns utilitaristas, *with full understanding*, sendo a ação o produto de um cálculo das chances e dos ganhos. Contra ambas as teorias, convém ressaltar que os agentes sociais são dotados de habitus, inscritos nos corpos pelas experiências passadas: tais sistemas de esquemas de percepção, apreciação e ação permitem tanto operar atos de conhecimento prático, fundados no mapeamento e no reconhecimento de estímulos condicionais e convencionais a que os agentes estão dispostos a reagir, como também engendrar, sem posição explícita de finalidades nem cálculo racional de meios, estratégias adaptadas e incessantemente renovadas, situadas porém nos limites das constrições estruturais de que são o produto e que as definem.

A linguagem da estratégia, que somos forçados a empregar para designar as seqüências de ações objetivamente orientadas para uma finalidade e observáveis em todos os campos, não deve nos enganar: as estratégias mais eficazes, sobretudo em campos dominados por valores de desinteresse, sendo o produto de disposições modeladas pela necessidade imanente do campo, são aquelas tendentes a se ajustar espontaneamente a essa necessidade, sem qualquer intenção manifesta nem cálculo. Isto significa afirmar que o agente nunca é por inteiro o sujeito de suas práticas: por meio das disposições e da crença que estão na raiz do envolvimento no jogo, quaisquer pressupostos constitutivos da axiomática prática do campo (a *doxa* epistêmica, por exemplo) se introduzem até nas intenções aparentemente mais lúcidas.

O senso prático é o que permite agir de maneira adequada (*ôsis dei*, dizia Aristóteles) sem interpor ou executar um “é preciso”, uma regra de conduta. Maneiras de ser resultantes de uma modificação durável do corpo operada pela educação, as disposições

atualizadas pelo corpo permanecem despercebidas enquanto não se convertem em ato, e mesmo então, por conta da evidência de sua necessidade e de sua adaptação imediata à situação. Os esquemas do habitus, princípios de visão e de divisão de aplicação muito geral, como produto da incorporação das estruturas e tendências do mundo a que se ajustam ao menos grosseiramente, também permitem adaptar-se incessantemente a contextos parcialmente modificados e construir a situação como um conjunto dotado de sentido, numa operação prática de *antecipação* quase corporal das tendências imanentes do campo e das condutas engendradas por todos os habitus isomorfos com os quais, como numa equipe bem treinada ou numa orquestra, estão em comunicação imediata pois lhes são espontaneamente concedidos.

(Com frequência os defensores da “teoria da ação racional” apelam, alternativamente, ora à visão mecanicista, contida no recurso a modelos emprestados à física, ora à visão finalista, ambas enraizadas na alternativa escolástica da consciência pura e do corpo-coisa (penso sobretudo em Jon-Elster¹³ cujo mérito consiste em dizer com todas as letras que ele identifica a racionalidade à lucidez consciente e considera todo ajustamento dos desejos às possibilidades garantido por forças psicológicas obscuras como uma forma de irracionalidade): poder-se-á então explicar a racionalidade das práticas, indiferentemente, seja pela hipótese de que os agentes atuam sob coerção direta de causas que o erudito é capaz de depreender, seja pela hipótese, aparentemente oposta, de que os agentes atuam, como se diz, em conhecimento de causa e são capazes de fazer por si mesmos o que o erudito faz no lugar deles na hipótese mecanicista.

É tão fácil o trânsito de uma para outra dessas posições opostas porque o determinismo mecânico externo, pelas causas, e o determinismo intelectual, pelas razões — do “interesse em sentido lato” —, se juntam e se confundem. O que varia é a propensão do erudito, calculador quase divino, de emprestar ou não aos agentes seu perfeito conhecimento das causas ou sua nítida consciência das razões. Entre os fundadores da teoria utilitarista, em particular no caso de Bentham, cuja obra máxima se intitulava

Deontologia ou a ciência da moral, a teoria da economia dos prazeres era explicitamente normativa. Na *rational action theory* (teoria da ação racional), ocorre exatamente o mesmo, embora ela se julgue positiva: oferece um modelo normativo do que o agente deve ser se quiser ser racional (no sentido do erudito) como uma descrição do princípio explicativo do que ele realmente faz.¹⁴ Quando se pretende reconhecer como princípio exclusivo das ações racionais a intenção racional, o desígnio (*purpose*), o projeto, é inevitável que qualquer outro princípio explicativo dessas ações distinto da explicação por razões ou causas eficientes enquanto razões, o interesse em sentido lato (e a função de utilidade) sendo apenas, a rigor, o interesse do agente tal como se manifesta a um observador imparcial, ou então, o que dá no mesmo, a um agente seguidor de “preferências perfeitamente prudentes”,¹⁵ isto é, perfeitamente informado.

Esse interesse em sentido lato não está tão longe, como se vê, do “interesse objetivo” invocado por uma tradição teórica à primeira vista radicalmente oposta e que subentende a idéia de “consciência de classe imputada” (fundamento da idéia, igualmente fantástica, de “falsa consciência”) tal como expressa Lukács, ou seja, “as idéias, os sentimentos etc., que os homens, numa situação determinada, teriam se fossem capazes de apreender essa situação em seu conjunto [quer dizer, de um ponto de vista escolástico...], bem como os interesses decorrentes dessa situação, concernentes tanto à ação imediata como à estrutura da sociedade correspondente a tais interesses”.¹⁶ Donde se conclui que os interesses escolásticos não têm necessidade de serem interesses em sentido lato para se tornarem a coisa mais bem partilhada entre os *scholars*...

Por meio de um jogo de palavras heideggeriano, poder-se-ia dizer que a disposição é exposição. Justamente porque o corpo está (em graus diversos) exposto, posto em xeque, em perigo no mundo, confrontado ao risco da emoção, da ferida, do sofrimento, por vezes da morte, portanto obrigado a levar o mundo a sério (e nada é mais sério do que a emoção, que atinge o âmago dos dispositivos orgânicos), ele está apto a adquirir disposições que constituem elas mesmas abertura ao mundo, isto é, às próprias estruturas do mundo social de que constituem a forma incorporada.

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 objeto são colocados como tais. O grau em que o corpo é investido nessa relação constitui decerto um dos principais determinantes do interesse e da atenção que se acham nela mobilizados, bem como da importância — mensurável por sua duração, sua intensidade etc. — das modificações corporais dela decorrentes. (É isso o que esquece a visão intelectualista, diretamente ligada ao fato de que os universos escolásticos tratam o corpo e tudo que a ele se associa, em particular a urgência ligada à satisfação das necessidades e a violência física, efetiva ou potencial, de tal modo que ele acaba sendo de alguma maneira posto fora do jogo.)

Aprendemos pelo corpo. A ordem social se inscreve nos corpos por meio dessa confrontação permanente, mais ou menos dramática, mas que sempre confere um lugar importante à afetividade e, mais ainda, às transações afetivas com o ambiente social. É claro, sobretudo após os trabalhos de Michel Foucault, poder-se-á pensar na normalização exercida pela disciplina das instituições. Contudo, é preciso deixar de subestimar a pressão ou a opressão, contínuas e por vezes despercebidas, da ordem ordinária das coisas, os condicionamentos impostos pelas condições materiais de existência, pelas surdas injunções, e a “violência inerte” (como diz Sartre) das estruturas econômicas e sociais e dos mecanismos por meio dos quais elas se reproduzem.

As injunções sociais mais sérias se dirigem ao corpo e não ao intelecto, o primeiro tratado como um “*rascunho*”. O essencial da aprendizagem da masculinidade e da feminilidade tende a inscrever a diferença entre os sexos nos corpos (sobretudo por meio do vestuário), sob a forma de maneiras de andar, de falar, de se comportar, de dirigir o olhar, de sentar-se etc. E os ritos de instituição constituem apenas o limite de todas as ações explícitas pelas quais os grupos trabalham para inculcar os limites sociais, ou, o que dá no mesmo, as classificações sociais (por exemplo, a divisão masculino/feminino), a naturalizá-las sob a forma de divisões nos corpos, as *hexis* corporais, as disposições, das quais se sabe serem tão

duráveis como as inscrições indelévels da tatuagem, e os princípios coletivos de visão e de divisão. Tanto na ação pedagógica cotidiana (“fica direito”, “segure a faca com a mão direita”) como nos ritos de instituição, essa ação psicossomática se exerce muitas vezes por meio da emoção e do sofrimento, psicológico ou até físico, mormente aquele que se inflige pela inscrição de signos distintivos, mutilações, escarificações ou tatuagens, na própria superfície dos corpos. O trecho de *A Colônia penitenciária* em que Kafka relata como se inscreve no corpo do transgressor todas as letras da lei por ele transgredidas “radicaliza e literaliza com uma grotesca brutalidade”, como sugere E. L. Santner,¹⁷ a cruel mnemotécnica a que os grupos com frequência recorrem, como já tentei mostrar, para naturalizar o arbitrário e, outra intuição kaskiana (ou pascaliana), lhe conferir assim a necessidade absurda e insondável que se dissimula, sem nada além, por detrás das mais sagradas instituições.

UMA LÓGICA EM AÇÃO

O desconhecimento, ou o esquecimento, da relação de imanência a um mundo que não é percebido enquanto mundo, enquanto objeto colocado diante de um sujeito dotado de percepção e consciente de si mesmo, enquanto espetáculo ou representação suscetível de ser apreendida por um único olhar, constitui decerto a forma elementar e originária da ilusão escolástica. O princípio da compreensão prática não é uma consciência conhecedora (uma consciência transcendente, como em Husserl, ou sequer um *Dasein* existencial, como em Heidegger), mas o sentido prático do habitus habitado pelo mundo que ele habita, *pré-ocupado* pelo mundo onde ele intervém ativamente, numa relação imediata de envolvimento, de tensão e de atenção, que constrói o mundo e lhe confere um sentido.

Maneira particular, mas constante, de entrar em relação com o mundo, que encerra um conhecimento capaz de antecipar o curso do mundo, o habitus está imediatamente presente, sem distância objetivante, no mundo e no futuro que aí se anuncia (o que o

distingue de uma *mens momentanea* sem história). *Exposto ao mundo*, à sensação, ao sentimento, ao sofrimento etc., ou seja, envolvido no mundo, como caução e móvel de disputa no mundo, o corpo (bem) disposto em relação ao mundo está orientado, em igual medida, para o mundo e ao que aí se presta imediatamente a ver, a sentir e a pressentir; ele é capaz de dominá-lo trazendo-lhe uma resposta adaptada, de ter controle sobre ele, de utilizá-lo (e não de decifrá-lo) como um instrumento que se tem nas mãos (segundo a célebre análise de Heidegger) e o qual, jamais considerado como tal, é perpassado, como se fosse transparente, pela tarefa que ele permite cumprir e pela qual ele se orienta.

O agente envolvido na prática conhece o mundo por um conhecimento que, conforme mostrou Merleau-Ponty, não se instaura na relação de exterioridade de uma consciência conhecedora. Ele o entende num sentido bastante razoável, sem distância objetivante, como sendo algo evidente, justamente porque ele se encontra enredado nele, com o corpo colado nele, onde ele habita como se fora um uniforme ou um hábitat familiar. Ele se sente em casa no mundo porque o mundo também está nele sob a forma do habitus, necessidade tornada virtude e que requer uma forma de amor da necessidade, de *amor fati*.

A ação do senso prático é uma espécie de coincidência necessária — o que lhe confere as aparências da harmonia preestabelecida — entre um habitus e um campo (ou uma posição num campo): aquele que incorporou as estruturas do mundo (ou de um jogo particular) “aí se reencontra” imediatamente, sem ter necessidade de deliberar, e faz surgir, sem mesmo pensar nisso, “coisas a fazer” (negócios, *pragmata*) e a fazer “como convém”, programas de ação inscritos em diagrama na situação, a título de potencialidades objetivas, de urgências, e que orientam sua prática sem serem constituídos como normas ou imperativos nitidamente recortados pela e para a consciência e a vontade. Para estar em condições de utilizar uma ferramenta (ou de manter um cargo), e de fazê-lo, como se diz, *com felicidade* — felicidade ao mesmo tempo subjetiva e objetiva, marcada tanto pela eficácia e pela desenvoltura da ação como pela satisfação e pela ventura daquele que a leva a cabo —, é preciso se

lhe adestrar, por uma prolongada utilização, por vezes por um treinamento metódico, tornando suas as finalidades nela inscritas como um modo de emprego tácito, em suma, ter-se deixado utilizar, e até instrumentalizar, pelo instrumento. Somente sob tal condição pode-se alcançar a *destreza* a que se referia Hegel e que faz com que se acerte sem ter de calcular, fazendo exatamente o que é preciso, como convém e na medida justa, sem gestos inúteis, com uma economia de esforço e uma necessidade, ao mesmo tempo, intimamente sentidas e perceptíveis de fora. (Basta pensar no que Platão descreve como *orthè doxa*, a opinião direita, douta ignorância que cai no ponto, sem dever nada ao acaso, por uma espécie de ajustamento à situação que não é pensado nem desejado enquanto tal: “É por meio dela, diz ele, que os homens de Estado governam as cidades com sucesso; quanto à ciência, eles não diferem em nada dos profetas ou dos adivinhos, pois esses falam muitas vezes a verdade sem saber coisa alguma a respeito do que dizem.”¹⁸)

Enquanto produto da incorporação de um *nomos*, do princípio de visão e de divisão constitutivo de uma ordem social ou de um campo, o habitus engendra práticas imediatamente ajustadas a essa ordem, portanto percebidas e apreciadas, por aquele que as realiza, e também pelos outros, como sendo justas, direitas, destrezas, adequadas, sem serem de modo algum o produto da obediência a uma ordem no sentido de imperativo, a uma norma ou às regras do direito. Essa intencionalidade prática, não tética, que não tem nada de uma *cogitatio* (ou de uma noese) conscientemente orientada para um *cogitatum* (um noema), se enraíza numa maneira de manter e conduzir o corpo (uma *hexis*), uma maneira de ser durável do corpo duravelmente modificado que se engendra e se perpetua, transformando-se continuamente (em certos limites), numa relação dupla, estruturada e estruturante, com o ambiente. O habitus constrói o mundo por uma certa maneira de se orientar nele, de lhe dirigir uma atenção que, como aquela do saltador que se concentra, é tensão corporal ativa e construtiva para o futuro iminente (a *alloodoxia*, erro que se comete quando, ao esperar alguém, se acredita reconhecê-lo em todos os que chegam, oferece uma idéia justa dessa tensão).

(O conhecimento prático é bem desigualmente cobrado, e necessário, mas também mui desigualmente suficiente, e adaptado, conforme as situações e os domínios de atividade. Ao contrário dos mundos escolásticos, certos universos, como os do esporte, da música ou da dança, requerem um envolvimento prático do corpo, logo uma mobilização da “inteligência” corporal, capaz de determinar uma transformação, e até uma inversão das hierarquias ordinárias. Seria preciso recolher metodicamente as notações e as observações as quais, dispersas aqui e ali, sobretudo na didática dessas práticas corporais, nos esportes evidentemente, e ainda mais nas artes marciais, mas também nas atividades teatrais e na prática dos instrumentos musicais, trariam contribuições preciosas a uma ciência dessa forma de conhecimento. Os treinadores esportivos buscam meios eficazes de se fazerem ouvir sobre o corpo, naquelas situações de que todos têm experiência, onde se compreende por uma compreensão intelectual o gesto a ser feito ou a ser evitado, sem que se possa fazer efetivamente o que se compreendeu por não se haver de fato logrado uma verdadeira compreensão pelo corpo.¹⁹ E diversos diretores de teatro recorrem a práticas pedagógicas cujo traço comum consiste em buscar determinar a suspensão da compreensão intelectual e discursiva e a obter do ator, por meio de uma longa série de exercícios, que ele se torne apto a encontrar, conforme o modelo pascaliano de produção da crença, posturas corporais que, pelo fato de conterem experiências mnésicas, sejam capazes de agitar pensamentos, emoções, imaginações.)

Assim como está longe de ser esse ser instantâneo, fadado à descontinuidade cartesiana dos momentos sucessivos, mas, na linguagem de Leibniz, uma *vis insita* que é também *lex insita*, uma força dotada de uma lei, logo caracterizada por constantes e constâncias (muitas vezes redobradas por princípios explícitos de fidelidade a si mesmo, *constantia sibi*, como os imperativos de honra), o habitus não é de modo algum o sujeito isolado, egoísta e calculista da tradição utilitarista e dos economistas (e seus seguidores, os “individualistas metodológicos”). Ele constitui o lugar de solidariedades duráveis, de fidelidades incoercíveis, pelo fato de estarem fundadas em leis e laços incorporados, as do *esprit de corps* (do qual o espírito de

família é um caso particular), adesão visceral de um corpo socializado ao corpo social que o fez e com o qual ele faz corpo. Por conta disso, ele constitui o fundamento de um *conluio implícito* entre todos os agentes que são o produto de condições e condicionamentos semelhantes, bem como de uma experiência prática da transcendência do grupo, de suas maneiras de ser e de fazer, cada um encontrando na conduta de todos os seus pares a ratificação e a legitimação (“isso se faz”) de sua própria conduta a qual, por sua vez, ratifica e, se for o caso, retifica a conduta dos outros. Sendo um acordo imediato quanto às maneiras de julgar e de agir que não supõe a comunicação das consciências, e menos ainda, uma decisão contratual, esse *conluio* funda uma intercompreensão prática, cujo paradigma poderia ser o que se estabelece entre os parceiros de uma mesma equipe, mas também, a despeito do antagonismo, entre o conjunto de jogadores envolvidos numa partida.

O princípio de coesão ordinária que vem a ser o espírito de corpo encontra seu limite nos treinamentos disciplinares impostos pelos regimes despóticos, por meio de exercícios e rituais formalistas ou pelo porte de uma indumentária destinada a simbolizar o corpo (social) como unidade e diferença, mas também a preservar o corpo impondo-lhe uma certa indumentária (por exemplo, a batina, lembrete permanente da condição eclesiástica), ou ainda por meio das grandes manifestações de massa como espetáculos de ginástica ou desfiles militares. Essas estratégias de manipulação pretendem modelar os corpos no intuito de fazer de cada um deles uma incorporação do grupo (*corpus corporatum in corpore corporato*, como diziam os canonistas) e a instituir entre o grupo e o corpo de cada um de seus membros uma relação de “possessão” quase mágica, uma relação de “complacência somática”, sujeição pela sugestão que mantém os corpos e os faz funcionar como uma espécie de autômato coletivo.

Habitus espontaneamente orquestrados entre si e ajustados de antemão às situações nas quais funcionam e das quais são o produto (caso particular, mas particularmente freqüente) tendem a produzir conjuntos de ações que, a despeito de quaisquer intrigas ou acertos voluntários, parecem grosseiramente harmoniza-

das entre si e ajustadas aos interesses dos agentes afetados. O exemplo mais simples é o das estratégias de reprodução que as famílias privilegiadas produzem, sem combinar e sem deliberar a respeito, isto é, separadamente e muitas vezes em meio à concorrência subjetiva, e cujo efeito consiste em contribuir (com a colaboração de mecanismos objetivos tais como a lógica do campo jurídico ou do campo escolar) para a reprodução das posições adquiridas e da ordem social.

Sendo o produto de condições de existência e de condicionamentos idênticos (com ligeiras variantes, ligados às trajetórias singulares), a orquestração de habitus capazes de produzir espontaneamente condutas adaptadas às condições objetivas e tendentes a satisfazer interesses individuais partilhados permite assim dar conta, sem recorrer a atos conscientes e deliberados e sem sujeitar-se ao funcionalismo do melhor ou do pior, da aparência de teleologia freqüentemente observada em nível dos coletivos e que se costuma quase sempre imputar à “vontade (ou a consciência) coletiva”, e até à conspiração de entidades coletivas personalizadas e tratadas como sujeitos aptos a formular coletivamente seus objetivos (a “burguesia”, a “classe dominante” etc.): penso, por exemplo, nas estratégias de defesa do corpo, operadas às cegas e a título estritamente individual, sem intenção expressa nem acordo explícito, pelos professores do ensino superior francês, num período de expansão brutal da população escolarizada, e que permitiram reservar o acesso às posições mais elevadas do sistema de ensino àqueles novos postulantes egressos dos antigos princípios de recrutamento, ou seja, o mais possível colados ao ideal do normalista, detentor do título correspondente ao concurso de agregação, homem.²⁰ É ainda a orquestração dos habitus que permite escapar aos paradoxos, inventados por inteiro pelo individualismo utilitarista, como o *free rider dilemma*: o investimento, a crença, a paixão, o *amor fati*, inscritos na relação entre o habitus e o mundo social (ou o campo) do qual ele é produto fazem com que haja coisas que não se pode fazer em certas situações (“isso não se faz”) e outras que não se pode deixar de fazer (o exemplo por excelência sendo tudo que deriva do princípio “noblesse obli-

ge”). Entre essas coisas, há toda espécie de condutas que a tradição utilitarista não consegue dar conta, como as lealdades ou as fidelidades em relação a pessoas ou grupos e, de modo mais amplo, todas as condutas de desprendimento, cujo caso limite é o *pro patria mori*, analisado por Kantorowicz, o sacrifício do ego egoísta, desafio absoluto a quaisquer calculistas utilitaristas.

A COINCIDÊNCIA

Por mais indispensável que seja romper com a visão escolástica da visão ordinária do mundo, a descrição fenomenológica, mesmo quando se aproxima do real, corre o risco de bloquear a compreensão completa da compreensão prática e da própria prática, por ser totalmente a-histórica ou mesmo antigenética. Cumpre então retomar a análise da presença no mundo, historicizando-o, ou seja, suscitando a questão da construção social das estruturas ou dos esquemas empregados pelo agente para construir o mundo (questão excluída tanto por uma antropologia transcendental de tipo kantiano como por uma eidética à maneira de Husserl e Schütz e, nessa linha, pela etnometodologia, ou mesmo pela análise, aliás, muitíssimo esclarecedora, de Merleau-Ponty); e examinando em seguida a questão das condições sociais bastante particulares a serem preenchidas para que seja possível a experiência do mundo social como algo evidente que a fenomenologia descreve sem estar dotada dos meios capazes de explicá-la.

A experiência de um mundo onde tudo parece evidente supõe o acordo entre as disposições dos agentes e as expectativas ou as exigências imanentes ao mundo no qual estão inseridos. Ora, essa coincidência perfeita dos esquemas práticos e das estruturas objetivas somente se torna possível no caso particular em que os esquemas aplicados ao mundo são o produto do mundo ao qual eles se aplicam, isto é, na experiência ordinária do mundo familiar (em oposição aos mundos estrangeiros ou exóticos). As condições de um tal domínio imediato permanecem idênticas quando afastamos da experiência do mundo do senso comum, que supõe

o domínio de instrumentos de conhecimento acessíveis a todos e suscetíveis de serem adquiridos pela prática ordinária do mundo — ao menos até certo ponto —, para ir na direção da experiência dos mundos escolásticos ou dos objetos que nele são produzidos, como obras de arte, de literatura ou de ciência, e que não se mostram de imediato a qualquer um.

O charme indiscutível das sociedades estáveis e pouco diferenciadas, lugares por excelência, segundo Hegel, que teve delas uma intuição bem penetrante, da liberdade concreta como “ser-em-si” (*bei sich sein*) naquilo que é,²¹ encontra seu princípio na coincidência quase perfeita entre os habitus e o hábitat, entre os esquemas da visão mítica do mundo e a estrutura do espaço doméstico, por exemplo, organizado segundo as mesmas oposições,²² ou ainda entre as esperanças e as chances objetivas de realizá-las. Nas próprias sociedades diferenciadas, toda uma série de mecanismos sociais tende a assegurar o ajustamento das disposições às posições, oferecendo por seu intermédio aos que deles se beneficiam uma experiência encantada (ou mistificada) do mundo social. Destarte, observa-se que, em universos muito diferentes (empresariado, episcopado, universidade etc.), a estrutura do espaço de agentes distribuídos segundo as propriedades tendentes a caracterizar habitus (origem social, formação, diplomas etc.) e vinculadas à pessoa social, corresponde mui estreitamente à estrutura do espaço de posições ou de cargos (empresas, bispados, faculdades e disciplinas etc.) distribuídos conforme suas características específicas (por exemplo, para as empresas, o volume de faturamento, o número de funcionários, a antigüidade, o estatuto jurídico).

Logo, sendo o habitus, como sugere a palavra, o produto de uma história, os instrumentos de construção do social investidos por ele no conhecimento prático do mundo e na ação são socialmente construídos, ou seja, estruturados pelo mundo que eles estruturam. Por conseguinte, o conhecimento prático é duplamente informado pelo mundo por ele informado: é constringido pela estrutura objetiva da configuração de propriedades que o mundo lhe apresenta; é, também, estruturado pelo mundo por meio de esquemas, saídos da incorporação dessas estruturas, empregados

na seleção e construção dessas propriedades objetivas. Vale dizer, a ação não é nem “puramente reativa”, segundo a expressão de Weber, nem puramente consciente e calculada. Por intermédio das estruturas cognitivas e motivacionais postas em jogo (e que dependem sempre, em certa medida, do campo, atuante como campo de forças formadoras, do qual é o produto), o habitus contribui para determinar as coisas a fazer ou a não fazer, as urgências etc., que desencadeiam a ação. Pois, para dar conta da repercussão diferencial de um acontecimento como a crise de maio de 1968 tal como registram-no estatísticas relativas a domínios bem diversos da prática, talvez se devesse supor a existência de uma disposição geral que se pode caracterizar como sensibilidade à ordem e à desordem (ou à segurança), variável conforme as condições sociais e os condicionamentos sociais associados. É essa disposição que faz com que mudanças objetivas às quais outros permanecem insensíveis (crise econômica, medida administrativa etc.) possam se retraduzir em certos agentes em modificações de comportamentos em diferentes domínios da prática (inclusive nas estratégias de fecundidade).²³

Poder-se-ia então estender à explicação das condutas humanas uma proposição de Gilbert Ryle: assim como não se deve dizer que o vidro se quebrou porque uma pedra o atingiu, mas que ele se quebrou, quando a pedra o atingiu, *porque* ele era quebrável, tampouco se deve dizer que um acontecimento histórico determinou uma conduta, sendo preferível mostrar que ele teve esse efeito determinante porque um habitus suscetível de ser afetado por tal acontecimento lhe conferiu tamanha eficácia. Aliás, tudo isso pode ser visto de maneira particularmente clara quando um acontecimento insignificante, aparentemente fortuito, desencadeia enormes conseqüências, capazes de parecer desproporcionadas àqueles dotados de habitus diferentes. A *attribution theory* estabelece que as causas atribuídas por uma pessoa a uma experiência (e que dependem de seu habitus, coisa que a teoria não diz) constituem um dos determinantes importantes da ação que ela irá desenvolver em resposta a essa experiência (por exemplo, tratando-se de uma mulher espancada, voltar a viver com seu

marido, em condições julgadas insustentáveis pelos assistentes sociais). O que não deve levar a dizer (como Sartre, por exemplo) que o agente escolhe (de “má fé”) o que o determina, porque, caso se possa dizer que ele *se* determina, na medida em que ele constrói a situação que o determina, confirma-se que ele não escolheu o princípio de sua escolha, isto é, seu habitus, e que os esquemas de construção aplicados por ele no mundo foram eles mesmos construídos pelo mundo.

Conforme a mesma lógica, poder-se-á dizer que o habitus contribui para determinar o que o transforma: caso se admita que o princípio de transformação do habitus reside no descompasso, vivenciado como surpresa positiva ou negativa, entre as expectativas e a experiência, deve-se supor que a amplitude desse descompasso e a significação que lhe é atribuída dependem do habitus, podendo ocorrer que a decepção de um seja a satisfação inesperada do outro, com os efeitos de reforço ou de inibição correspondentes.

As disposições não conduzem de modo determinado a uma ação determinada: elas só se revelam e se realizam em circunstâncias apropriadas e na relação com uma situação. Pode então ocorrer que elas permaneçam sempre em estado de virtualidade, assim como a coragem guerreira na falta de guerra. Cada uma delas pode se manifestar em práticas diferentes, até opostas, segundo a situação: por exemplo, a mesma disposição aristocrática dos bispos de origem nobre pode se exprimir em práticas aparentemente opostas em diferentes contextos históricos, em Meaux, pequena cidade provinciana nos anos trinta, e em Saint-Denis, “subúrbio vermelho”, nos anos sessenta. Dito isso, a existência de uma disposição (como *lex insita*) permite prever que um conjunto determinado de agentes se comportará de uma determinada maneira, em quaisquer circunstâncias concebíveis de uma espécie determinada.

O habitus como sistema de disposições de ser e de fazer constitui uma potencialidade, um desejo de ser que, de certo modo, busca criar as condições de sua realização, portanto a impor as condições mais favoráveis ao que ele é. Salvo algum transtorno importante (por exemplo, uma mudança de posição), as condições de sua formação são também as condições de sua realização. Todavia, em

todo caso, o agente faz o que está em seu alcance para tornar possível a atualização das potencialidades inscritas em seu corpo sob forma de capacidades e de disposições moldadas por condições de existência. Inúmeras condutas podem ser compreendidas como esforços para manter ou produzir um estado do mundo social ou de um campo que seja capaz de oferecer a essa ou àquela disposição adquirida — por exemplo, o conhecimento de uma língua morta ou viva — a possibilidade e a ocasião de se atualizar. Eis um dos princípios decisivos (com os meios de realização disponíveis) das escolhas cotidianas em matéria de objetos ou de pessoas: guiado pelas simpatias e antipatias, pelas afeições e aversões, pelos gostos e desgostos, cada um de nós constrói um ambiente no interior do qual sente-se “em casa” e onde se pode levar a cabo essa plena realização de seu desejo de ser que se identifica à felicidade. Com efeito, observa-se (sob a forma de uma relação estatística significativa) uma espantosa sintonia entre as características das disposições (e das posições sociais) dos agentes e as dos objetos de que eles se cercam — casas, mobiliário, equipamento doméstico etc. — ou das pessoas com as quais eles se associam de modo mais ou menos duradouro — cônjuges, amigos, relações.

São perfeitamente explicáveis os paradoxos da distribuição da felicidade, cujo princípio La Fontaine formulou na fábula do sapaiteiro e do financista: medindo-se grosseiramente o desejo de realização pelas chances de implementá-lo, o grau de satisfação íntima ao alcance dos diferentes agentes depende muito menos do que se poderia acreditar de seu poder efetivo enquanto capacidade abstrata e universal de satisfazer necessidades e desejos abstratamente definidos por um agente qualquer; depende muito mais do grau em que o modo de funcionamento do mundo social ou do campo no qual estão inseridos favorece o desabrochar de seu habitus.

○ ENCONTRO DE DUAS HISTÓRIAS

O princípio da ação não é um sujeito que se defrontaria com o mundo como se fosse um objeto numa relação de puro conhe-

cimento, nem muito menos um “meio” capaz de exercer sobre o agente uma forma de causalidade mecânica; não se encontra na finalidade material ou simbólica da ação nem nas restrições do campo. Reside na cumplicidade entre dois estados do social, entre a história tornada corpo e a história tornada coisa, ou melhor, entre a história objetivada nas coisas, sob forma de estruturas e mecanismos (os do espaço social ou dos campos), e a história encarnada nos corpos, sob forma de habitus, cumplicidade que funda uma relação de participação quase mágica entre essas duas realizações da história. O habitus, produto de uma aquisição histórica, é o que permite a apropriação do legado histórico. Assim como a letra só deixa de ser letra morta pelo ato de leitura que supõe uma aptidão adquirida para ler e decifrar, a história objetivada (nos instrumentos, monumentos, obras, técnicas etc.) somente consegue converter-se em história atuada e atuante quando é assumida por agentes que, por conta de seus *investimentos* anteriores, se mostram inclinados a *se interessar por ela e dotados das aptidões necessárias para reativá-la.*

É na relação entre o habitus e o campo, entre o jogo e o sentido do jogo, que se engendram os móveis do jogo e que se constituem os objetivos jamais afirmados como tais, potencialidades objetivas as quais, embora não existam fora dessa relação, acabam por se impor, no interior dela, com uma necessidade e uma evidência absolutas. O jogo se apresenta àquele que é “enredado” pelo jogo, absorvido pelo jogo, como um universo transcendente e capaz de impor incondicionalmente seus objetivos e normas próprios: mesmo que o sagrado só exista para o sentido do sagrado, esse último se depara com o sagrado como plena transcendência e a *illusio* só é ilusão ou “divertimento”, como se sabe, para quem apreende o jogo de fora, do ponto de vista do “espectador imparcial”.

Dito isso, a correspondência observada entre as posições e as tomadas de posição nunca possui um caráter mecânico e fatal; num determinado campo, por exemplo, ela apenas se estabelece por meio de estratégias práticas de agentes dotados de habitus e de capitais específicos diferentes, ou melhor, de um domínio desigual das forças específicas de produção legadas por todas as gera-

ções anteriores e capazes de apreender o espaço de posições como espaços de possíveis mais ou menos abertos onde se anunciam, de modo mais ou menos imperativo, as coisas que se lhes impõem como “a fazer”. (Aos que imputariam tal constatação a uma espécie de *parti-pris* “determinista”, gostaria apenas de manifestar o espanto, sempre renovado, que tantas vezes senti diante da necessidade que a lógica da pesquisa me levava a descobrir; digo isso não para me desculpar por alguma falta imperdoável contra a liberdade, mas no intuito de encorajar os que ficam indignados diante de tanta determinação no desvendamento dos determinismos a abandonarem a linguagem da denúncia metafísica ou da condenação moral, para situar-se, quando for possível, no terreno da refutação científica.)

O corpo está no mundo social, mas o mundo social está no corpo (sob forma de *hexis* e de *eidos*). As próprias estruturas do mundo estão presentes nas estruturas (ou melhor, os esquemas cognitivos) que os agentes empregam para compreendê-lo: quando é a mesma história que sobrepõe o habitus e o hábitat, as disposições e a posição, o rei e sua corte, o patrão e sua empresa, o bispo e sua diocese, a história se comunica de algum modo consigo mesma, reflete-se nela própria. A relação dóxica com o mundo natal é uma relação de pertencimento e de posse na qual o corpo possuído pela história se apropria de maneira imediata das coisas habitadas pela mesma história. É somente quando a herança se apropriou do herdeiro que o herdeiro pode se apropriar da herança. E essa apropriação do herdeiro pela herança, condição de apropriação da herança pelo herdeiro (que não tem nada de fatal), se realiza sob o efeito conjugado dos condicionamentos inscritos na condição do herdeiro, e da ação pedagógica dos predecessores, proprietários apropriados.

O herdeiro herdado, apropriado à herança, não tem necessidade de *querer*, isto é, de deliberar, escolher e decidir conscientemente, para fazer o que é apropriado, o que convém aos interesses da herança, de sua conservação e de sua ampliação. A rigor, ele pode nem saber o que faz ou o que diz e, não obstante, acabar fazendo ou dizendo exatamente conforme as exigências de perpe-

tuação da herança. (É isso que decerto explica o realce conferido à hereditariedade profissional, sobretudo por meios dos procedimentos, em ampla medida, bastante obscuros em si mesmos, de cooptação dos corpos — no sentido de grupos organizados: o habitus herdado, logo imediatamente ajustado, e a coerção pelo corpo exercido por seu intermédio, é a garantia mais segura de uma adesão direta e total às exigências, por vezes implícitas, dos corpos sociais. As estratégias de reprodução engendradas por ele constituem uma das mediações por meio das quais se realiza a tendência da ordem social a perseverar no ser, em suma, o que se poderia chamar seu *conatus*.)

Luís XIV está tão completamente identificado com a posição que ocupa no campo de gravitação do qual ele é o sol, que seria tão ocioso tentar determinar o que é ou não é produto de sua vontade entre todas as ações ocorridas nesse campo, como buscar distinguir, num concerto, o que é produzido pelo maestro do que é feito pelos músicos. Sua própria vontade de dominar é o produto do campo que ela domina e que faz girar qualquer coisa em seu benefício: “Os privilegiados, prisioneiros das redes que se atiravam reciprocamente, como que se mantinham uns e outros em suas posições, mesmo que só apoiassem o sistema a contragosto. A pressão exercida sobre eles pelos inferiores ou pelos menos privilegiados forçava-os a defender seus privilégios. E *vice-versa*: a pressão de cima mobilizava os desvalidos a se libertar imitando os que haviam acedido a uma posição mais favorável; em outros termos, eles entravam no círculo vicioso da rivalidade de hierarquia.”²⁴

Assim, um estado que se tornou o símbolo do absolutismo e que apresenta no mais alto grau as aparências do “Aparelho”, a começar pelo próprio monarca (“O Estado sou eu”), o mais diretamente interessado nessa representação, dissimula na verdade um campo de lutas no qual o detentor do “poder absoluto” deve se envolver ao menos o suficiente para conservar e explorar as divisões e mobilizar então em seu benefício a energia engendrada pelo equilíbrio de tensões. O princípio do movimento perpétuo que agita o campo não reside em algum primeiro motor imóvel — no caso, o Rei-Sol — mas na própria luta que, produzida pelas

estruturas constitutivas do campo, tende a reproduzir nele estruturas e hierarquias. Ele está nas ações e reações dos agentes: esses não têm outra escolha senão lutar para manter ou melhorar sua posição, isto é, para conservar ou aumentar o capital específico que só se engendra no campo; e eles contribuem então para fazer pesar sobre todos os outros as constrictões, muitas vezes, vividas como insuportáveis, nascidas da concorrência (a menos, é claro, que prefiram se excluir do jogo, por uma renúncia heróica que vem a ser uma morte social, do ponto de vista da *illusio*, logo uma decisão impensável). Em suma, ninguém pode tirar proveito do jogo, nem mesmo os que o dominam, sem se envolver a fundo no jogo, sem se enredar nele: isto significa dizer que não haveria jogo sem a adesão (visceral, corporal) ao jogo, sem o interesse pelo jogo enquanto tal, que constitui o princípio de interesses diversos, até mesmo conflitantes, dos diferentes jogadores, das vontades e aspirações que os animam e que, produzidas pelo jogo, dependem da posição que nele ocupam.

Destarte, a história objetivada só se torna atuada e atuante quando o cargo, mais ou menos institucionalizado, com o programa de ação, mais ou menos codificado, que lhe é inerente, acaba encontrando, à maneira de uma roupa, de uma ferramenta, de um livro ou de uma casa, alguém capaz de se dar bem nele e de se reconhecer nele o suficiente a ponto de retomá-lo por sua própria conta, de tomá-lo em suas mãos, de assumi-lo, e de se deixar ao mesmo tempo ser por ele possuído. O garçom de café não representa o papel de garçom de café, como queria Sartre.²⁵ Ao envergar seu uniforme, bem talhado para exprimir uma forma democratizada e quase burocrática da dignidade devotada do servidor doméstico de luxo, e ao cumprir o cerimonial da ligeireza e do desvelo, que pode ser uma estratégia para mascarar um atraso, um esquecimento, ou para fazer passar um mau produto, 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 trajes como que habitados por um certo habitus a que se denomina garçons de café. O que não significa que ele tenha aprendido a ser

garçom de café imitando outros garçons de café, então constituídos como modelos explícitos. Ele entra na pele do personagem garçom de café não como um ator desempenhando um papel, mas como o menino que se identifica com seu pai e adota, sem sequer ter necessidade de “fazer de conta”, uma maneira de manejar a boca ao falar, ou de mover os ombros ao andar, que lhe parece constitutiva do ser social do adulto completo. Não se pode sequer dizer que ele se julga um garçom de café; ele se encontra a tal ponto tomado pela função para a qual estava sócio logicamente destinado — por exemplo, enquanto filho de um pequeno comerciante que deve juntar um pecúlio para se instalar por conta própria. Por sua vez, basta situar um estudante em sua posição (como se via às vezes após 68, em alguns restaurantes de “vanguarda”) para vê-lo marcar, por mil sinais, a distância que ele pretende manter, fingindo precisamente desempenhá-la como um *papel*, com relação a uma função que não corresponde à idéia (socialmente constituída) que ele possui de seu ser, ou seja, de seu destino social: em relação a um ofício para o qual ele não se sente talhado, e no qual, como diz o consumidor sartriano, ele não pretende “se deixar aprisionar”.

E como prova de que o intelectual não logra maior distância em relação a seu cargo do que o garçom de café, e do que o define a rigor como intelectual, ou seja, a ilusão escolástica da distância em relação a quaisquer cargos, basta ler *como um documento antropológico* a análise pela qual Sartre prolonga e “universaliza” a célebre descrição: “Por mais que eu assumo as funções de garçom de café, só posso sê-lo de um modo neutralizado, como o ator é Hamlet, fazendo mecanicamente os *gestos típicos* de meu estado e me encarando como garçom de café imaginário por meio desses gestos tomados como ‘analogon’. O que busco realizar é um ser-em-si do garçom de café, como se me fosse dado o poder de conferir seu valor e sua urgência a meus deveres e meus direitos de estado, como se não fosse de minha livre escolha o fato de me levantar a cada manhã às cinco horas ou ficar na cama, correndo o risco de ser despedido. Como se pelo fato de manter esse papel por toda a vida, eu não chegasse a transcendê-lo de todo jeito, e não me constituísse como que

estando *além* de minha condição. Entretanto, não há dúvida de que eu *sou* em certo sentido garçom de café — caso contrário, jamais poderia também me intitular diplomata ou jornalista.”²⁶

Seria preciso deter-se diante de cada palavra dessa espécie de produto milagroso do inconsciente social o qual, em favor do jogo duplo (ou eu) facultado por um emprego exemplar do *eu* fenomenológico e da identificação “compreensiva” com outrem (Sartre fez largo uso disso), projeta uma consciência de intelectual numa prática de garçom de café, ou no *analogon* imaginário dessa prática, produzindo uma espécie de quimera social, monstro com corpo de garçom de café e cabeça de filósofo: talvez fosse preciso ter a liberdade de ficar na cama sem ser dispensado para apreender aquele que se levanta às cinco horas para varrer as salas e fazer funcionar a máquina de fazer café, antes da chegada dos clientes, como se estivesse se liberando (livremente?) da liberdade de ficar na cama, pronto a ser demitido? Ter-se-á então reconhecido a lógica, a da identificação com um fantasma, segundo a qual muitos outros, ao entender a relação “intelectual” com a condição operária como se fosse a relação operária com tal condição, puderam produzir um operário engajado por inteiro nas “lutas”, ou ao contrário, por mera inversão, como nos mitos, desesperadamente resignado a ser apenas o que é, ao seu “ser-em-si” de operário, desprovido da liberdade conferida pelo fato de contar entre seus possíveis com posições como as de diplomata ou jornalista.

A DIALÉTICA DAS DISPOSIÇÕES E DAS POSIÇÕES

Nos casos de *coincidência* mais ou menos perfeita entre a “vocação” e a “missão”, entre as “expectativas coletivas”, como diz Mauss, inscritas quase sempre de maneira implícita na posição, e as expectativas ou as esperanças incutidas nas disposições, entre as estruturas objetivas e as estruturas cognitivas por meio das quais elas são apreendidas, seria ocioso buscar distinguir, na maioria dos casos, o que, nas práticas, tem a ver com o efeito de posições e o que é produto de disposições para aí trazidas pelos agentes e que

comandam sua relação inteira com o mundo, em particular sua percepção e sua apreciação da posição, portanto a maneira de lidar com ela e, afinal, a própria “realidade” dessa posição.

Somente existem ação, história, conservação ou transformação de estruturas, porque existem agentes irreduzíveis ao que o senso comum e o “individualismo metodológico” introduzem na noção de indivíduo e que, enquanto corpos socializados, são dotados de um conjunto de disposições contendo ao mesmo tempo a propensão e a aptidão para entrar no jogo e a jogá-lo com maior ou menor êxito.

Apenas o recurso às disposições permite compreender de fato, dispensando a hipótese desastrosa do cálculo racional de todos os prós e contras da ação, a compreensão imediata que os agentes têm do mundo aplicando-lhe formas de conhecimento extraídas da história e da própria estrutura do mundo ao qual eles as aplicam; somente isso permite dar conta desse sentimento de evidência que, paradoxalmente, mascara de maneira particularmente eficaz, inclusive aos olhos dos que melhor o descrevem, como Husserl e Schütz, as condições particulares (e não obstante, relativamente freqüentes) que o tornam possível.

Todavia, os casos de ajustamento das disposições às situações constituem por outro lado uma das provas mais convincentes da inanidade da oposição pré-construída entre o indivíduo e a sociedade ou entre o individual e o coletivo. Essa oposição semi-erudita resiste tão bem às refutações pelo fato de estar ancorada na força puramente social das rotinas de pensamento e dos automatismos de linguagem; pela lógica das oposições escolares subentendidas pelos temas de dissertações e dos cursos magistrais (Tarde — ou Weber — contra Durkheim, consciência individual contra consciência coletiva, individualismo metodológico contra holismo, RATS — partidários da *Rational Action Theory* (Teoria da Ação Racional) — contra CATS — partidários da *Collective Action Theory* (Teoria da Ação Coletiva) — etc.); pela tradição litero-filosófica da dissidência libertária contra os poderes sociais e, em particular, contra o Estado; enfim, e sobretudo, pelo latejo das oposições políticas subjacentes (liberalismo contra socialismo, capita-

lismo contra coletivismo), que os “teóricos” desavisados e inescrupulosos se apressam em retomar por sua conta, sob uma forma por vezes pouco eufemizada.²⁷

A noção de habitus permite fugir a essa alternativa mortal e, ao mesmo tempo, superar a oposição entre o realismo, para o qual só existe o indivíduo (ou o grupo como conjunto de indivíduos), e o nominalismo radical, para o qual as “realidades sociais” não passam de palavras. E logra tal resultado sem hipostasiar o social numa entidade como a “consciência coletiva” durkheimiana, solução falsa de um problema verdadeiro: é em cada agente, logo em estado individuado, que existem disposições supra-individuais capazes de funcionar de maneira orquestrada, ou melhor, coletiva (como já se viu, a noção de habitus permite dar conta de processos sociais coletivos e dotados de uma espécie de finalidade objetiva — como a tendência dos grupos dominantes a assegurar sua própria perpetuação — sem recorrer nem a coletivos personificados aptos a formular seus próprios objetivos, nem à agregação mecânica das ações racionais dos agentes individuais, tampouco a uma consciência ou a uma vontade central, capaz de se impor por intermédio de uma disciplina).

Pelo fato de que o social também se institui nos indivíduos biológicos, existe muito de coletivo em cada indivíduo socializado, entendendo-se por isso propriedades válidas para uma classe inteira de agentes — que a estatística permite trazer à luz do dia. O habitus entendido como indivíduo ou corpo biológico socializado, ou como social biologicamente individuado pela encarnação num corpo, é coletivo ou transindividual — pode-se então construir classes de habitus, estatisticamente caracterizáveis. É nessa qualidade que o habitus está em condições de intervir eficazmente num mundo social ou num campo ao qual esteja genericamente ajustado.

Mas, a coletivização do indivíduo biológico realizada pela socialização nem consegue fazer desaparecer todas as propriedades antropológicas ligadas ao suporte biológico. Cumpre também levar em conta tudo o que o social incorporado — pense-se por exemplo no capital cultural em estado incorporado — deve ao fato de estar ligado ao indivíduo biológico, logo dependente das

fraquezas e fragilidades do corpo — a deterioração das capacidades, sobretudo mnésicas, ou a possível *imbecillitas* do herdeiro do trono, ou a morte. E ainda tudo o que deve à lógica específica de funcionamento do organismo, qual seja a de uma estrutura fundada na integração de níveis de organização cada vez mais complexos e não de um mecanismo simples, sendo preciso invocá-la para dar conta de certas propriedades dentre as mais características do habitus, como a tendência à generalização e o caráter sistêmico de suas disposições.

A relação entre as disposições e as posições nem sempre assume a forma do ajustamento quase milagroso, e fadado por isso a passar despercebido, que se observa quando os habitus são o produto de estruturas estáveis, as mesmas nas quais eles se atualizam: nesse caso, sendo os agentes levados a viver num mundo que não é radicalmente distinto daquele que modelou seu habitus primário, a sintonia logo se estabelece entre a posição e as disposições daquele que a ocupa, entre a herança e o herdeiro, entre o cargo e seu detentor. Sobretudo por conta de transformações estruturais que suprimem ou modificam certas posições, e também da mobilidade inter ou intra-geracional, a homologia entre o espaço de posições e o espaço de disposições nunca é perfeita e sempre existem agentes numa posição em falso, deslocados, mal situados em seu lugar e também, como se diz, “na sua pele”. Tal como ocorre entre os senhores de Port-Royal, a discordância pode constituir o princípio de uma disposição para a lucidez e para a crítica que leva à recusa de aceitar as expectativas ou as exigências do cargo como sendo naturais e, por exemplo, a trocar de cargo conforme as exigências do habitus ao invés de ajustar o habitus às expectativas do cargo. A dialética entre as disposições e as posições transparece com nitidez no caso de posições situadas em zonas de incerteza do espaço social, como as profissões ainda mal definidas, tanto para as condições de acesso como para as condições de exercício (educador, animador cultural, assessor em comunicação etc.). Pelo fato de que esses cargos mal delimitados e mal garantidos, mas “abertos” e, como se diz por vezes, “cheios de perspectivas”, deixam a seus ocupantes a possibilidade de defini-los inculcando-lhes a

necessidade incorporada constitutiva de seu habitus, seu futuro vai depender muito mais do que farão dele seus ocupantes, ou pelo menos os que dentre eles, nas lutas internas à “profissão” e nos confrontos com as profissões vizinhas e concorrentes, lograram impor a definição da profissão mais favorável ao que eles são.

Contudo, os efeitos da dialética entre as inclinações inscritas nos habitus e as exigências implicadas na definição do cargo não são menores nos setores mais regulados e enrijecidos da estrutura social, como no caso das profissões mais antigas e melhor codificadas da função pública. Logo, longe de ser um produto mecânico da organização burocrática, alguns dos traços mais característicos, na conduta dos pequenos funcionários, a tendência ao formalismo, ao fetichismo da pontualidade ou à rigidez na relação com o regulamento, constituem a manifestação, numa situação particularmente favorável à sua atualização, de um sistema de disposições que também se exprime fora da situação burocrática, em todas as práticas da existência, e que seria o bastante para predispor os membros da pequena burguesia às virtudes exigidas pela ordem burocrática, e exaltadas pela ideologia do “serviço público”: probidade, minúcia, rigor e propensão à indignação moral. A tendência do campo burocrático, espaço relativamente autônomo de relações (de força e de luta) entre posições explicitamente constituídas e codificadas (isto é, definidas em sua *hierarquia*, seu âmbito etc.), a “degenerar” em “instituição total”, exigindo a identificação completa e mecânica do “funcionário” com a função e a execução estrita e mecânica de regras de direito, regulamentos, diretrizes, circulares, não está ligada de modo mecânico aos efeitos morfológicos exercidos pelo tamanho e pelo número sobre as estruturas (por meio, por exemplo, das constrições impostas à comunicação); ela só consegue se realizar na medida em que encontra a cumplicidade das disposições.

Quanto mais afastamo-nos do funcionamento ordinário dos campos para nos dirigirmos aos limites, decerto jamais alcançados, onde, com o desaparecimento de toda luta e de toda resistência à dominação, o espaço de jogo se enrijece, reduzindo-se a uma “instituição total” no sentido de Goffman, ou ainda, num sentido rigoroso desta feita, a um *aparelho*, tanto mais a instituição tende

a consagrar agentes que se entregam por inteiro à instituição (ao Partido, à Igreja ou à Empresa, por exemplo), e que levam a cabo tanto mais facilmente essa *oblação* quanto menor o capital possuindo fora da instituição (por exemplo, os detentores de “diplomas da casa”), por conseguinte menos *liberdade* em relação a ela ou perante o capital e os ganhos específicos por ela proporcionados. O *apparatchik*, que deve tudo ao aparelho, é o aparelho tornado homem, pronto a dar tudo a um aparelho que lhe deu tudo: podem-se-lhe confiar sem temor as maiores responsabilidades uma vez que ele nada pode fazer para fazer progredir seus interesses sem atender ao mesmo tempo às expectativas e aos interesses do aparelho; como o oblato, ele está predisposto a defender a instituição, com a mais firme convicção, contra as ameaças suscitadas pelos desvios heréticos dos detentores de um capital adquirindo fora da instituição, que se sentem autorizados e tendentes a tomar distância em relação às crenças e hierarquias internas.

DEFASAGENS, DISCORDÂNCIAS E FRACASSADOS

O fato de que as respostas engendradas sem cálculo ou projeto pelo habitus surjam, com frequência, como que adaptadas, coerentes, e imediatamente inteligíveis, não deve levar a que se faça delas uma espécie de instinto infalível, capaz de produzir a todo instante respostas milagrosamente ajustadas a quaisquer situações. O ajustamento antecipado do habitus às condições objetivas constitui *um caso particular*, sem dúvida particularmente frequente (nos universos que nos são familiares), mas que conviria evitar universalizar.

(Decerto, a partir do caso particular do ajustamento do habitus e da estrutura muitas vezes entendido como um princípio de repetição e de conservação, um conceito como esse de habitus acabou impondo-se a mim desde o início como o único meio de dar conta das *defasagens* observadas, numa economia como a da Argélia nos anos sessenta (e ainda hoje em diversos países ditos “em vias de desenvolvimento”), entre as estruturas objetivas e as estruturas incorporadas, entre as instituições econômicas impor-

tadas e impostas pela colonização (ou hoje pelas constrictões do mercado) e as disposições econômicas trazidas por agentes diretamente procedentes do mundo pré-capitalista. Essa situação quase experimental tinha por efeito fazer surgir como que em negativo, por meio de todas as condutas então comumente descritas como falhas de “racionalidade” e “resistências à modernidade”, frequentemente imputadas a misteriosos fatores culturais, como o Islã, as condições ocultas de funcionamento das instituições econômicas, isto é, as disposições econômicas que os agentes devem possuir para que as estruturas econômicas possam funcionar harmoniosamente, tão harmoniosamente que a própria condição de seu bom funcionamento possa passar despercebida, como ocorre nas sociedades em que as instituições e as disposições econômicas se desenvolveram no mesmo ritmo.

Fui então levado a questionar a universalidade das disposições econômicas ditas racionais e, ao mesmo tempo, a colocar a questão das *condições econômicas* — e culturais — de acesso a tais disposições — questão paradoxalmente omitida pelos economistas, os mesmos que costumam aceitar universais a-históricos em certas noções, como as de ação racional ou de preferências, as quais são de fato determinadas economicamente e moldadas socialmente. Por mais paradoxal que pareça, talvez se deva solicitar a Bergson a lembrança de uma evidência histórica ocultada pela desistoricização associada à familiaridade: “São necessários séculos de cultura para produzir um utilitário como Stuart Mill”,²⁸ ou seja, eis o que consideram como uma natureza universal os economistas que costumam invocar o fundador do utilitarismo. A mesma coisa valeria para tudo o que o racionalismo primário inscreve na razão. A lógica é o inconsciente de uma sociedade que inventou a lógica. A ação lógica na definição dada por Pareto ou a ação racional segundo Weber é uma ação que, tendo o mesmo sentido para quem a realiza como para quem a observa, não possui face externa, tampouco excedente de sentido, embora pareça ignorar as condições históricas e sociais dessa perfeita transparência consigo mesma.)

O habitus não é necessariamente adaptado, nem necessariamente coerente. Possui seus graus de integração — que corres-

pondem, sobretudo, a graus de “cristalização” do estatuto ocupado. Observa-se, então, habitus dilacerados, entregues à contradição e à divisão contra si mesma, geradora de sofrimentos, parecem corresponder a posições contraditórias, tendentes a exercer sobre seus ocupantes “duplas constrições” estruturais. Ademais, mesmo que as disposições possam se depauperar ou se enfraquecer por uma espécie de “usura” ligada à ausência de atualização (correlata, sobretudo, de uma mudança de posição e de condição social) ou pelo efeito de uma tomada de consciência associada a um trabalho de transformação (como a correção dos sotaques, das maneiras etc.), existe uma inércia (ou uma *hysteresis*) dos habitus cuja tendência espontânea (inscrita na biologia) consiste em perpetuar estruturas correspondentes às suas condições de produção. Em consequência, pode ocorrer que, segundo o paradigma de Dom Quixote, as disposições estejam em desacordo com o campo e com as “expectativas coletivas” constitutivas de sua normalidade. É o caso, em particular, quando um campo atravessa uma crise profunda e verifica suas regularidades (até mesmo suas regras) profundamente transtornadas. Ao contrário do que se passa em situações de concordância em que a evidência ligada ao ajustamento torna invisível o habitus que o torna possível, o princípio relativamente autônomo de legalidade e de regularidade constituído pelo habitus se manifesta então com toda nitidez.

De modo mais geral, contudo, a diversidade de condições, a diversidade correspondente de habitus e a multiplicidade de deslocamentos intra e intergeracionais de ascensão ou declínio fazem com que os habitus possam se defrontar, em inúmeros casos, com condições de atualização diferentes daquelas em que foram produzidos: isso ocorre em especial em todos os casos em que os agentes perpetuam disposições tornadas obsoletas pelas transformações das condições objetivas (envelhecimento social), ou quando ocupam posições capazes de exigir disposições diferentes daquelas derivadas de sua condição de origem, seja de modo duradouro, como os arrivistas, ou de maneira conjuntural, como os mais destituídos quando têm que se defrontar com situações regidas pelas normas dominantes, como certos mercados econômicos ou culturais.

Em situações de crise ou de rápida mudança, certos agentes, frequentemente os que eram justamente os mais bem adaptados ao estado anterior do jogo, têm dificuldade de se ajustar à nova ordem estabelecida: suas disposições tornam-se disfuncionais e os esforços despendidos para perpetuá-las acabam contribuindo para enfuná-los mais profundamente no fracasso. É o caso desses herdeiros de “família importante”, por mim observados na região do Béarn, nos anos sessenta, que se condenavam ao celibato e a uma espécie de morte social,²⁹ instados a essa conduta por conta de disposições antigas e encorajados a tanto por mães protetoras e agarradas a uma ordem em processo de desaparecimento; também é o caso desses eleitos das escolas de elite, ainda nos anos sessenta, que buscavam perpetuar, à revelia de tudo, uma imagem de sucesso universitário, em especial no tocante à tese de doutorado, que os condenava a deixar o lugar a novos postulantes, muitas vezes menos dotados em termos escolares, que sabiam adotar os novos cânones, menos exigentes, do desempenho acadêmico, ou se afastar do caminho real para percorrer atalhos alternativos (por exemplo, orientando-se para o CNRS, para a Escola de Altos Estudos ou para disciplinas novas).³⁰ E seria fácil recolher na história inúmeros exemplos desses aristocratas que, por não desejarem ou não poderem se rebaixar (habitus — de nobreza — obriga), acabaram deixando seu privilégio se converter em desvantagem na concorrência com grupos sociais menos aquinhoados.

De modo mais geral, o habitus tem seus fracassados, seus momentos críticos de desconcerto e de defasagem: a relação de adaptação imediata fica suspensa, num instante de hesitação em que pode se insinuar uma forma de reflexão que não tem nada a ver com a do pensador escolástico a qual, por intermédio dos movimentos esboçados do corpo (por exemplo, o que pondera com o olhar ou o gesto, à maneira do jogador de tênis ao refazer um lance falhado, os efeitos do movimento realizado ou o descompasso entre esse movimento e o movimento a ser efetuado), permanece voltada para a prática e não para quem a realiza.

Será preciso sujeitar-se aos hábitos de pensamento os quais, tal como a dicotomia entre o consciente e o inconsciente, levam a

suscitar a questão da parte que cabe, na determinação das práticas, às disposições do habitus, ou às vontades conscientes? Em *La Monadologie*, Leibniz oferecia uma resposta rara cuja virtude era dar um lugar importante à “razão prática”: “Os homens agem como animais, ao passo que os atos derivados de suas percepções se fazem apenas pela memória; assemelhando-se aos médicos empíricos, que possuem uma simples prática, sem teoria; e somos afinal empíricos em três quartos de nossas ações.”³¹ Mas, na realidade, a partilha não é fácil, e muitos dos que refletiram acerca do que significa seguir uma regra puderam observar que não existe regra, por mais precisa e explícita que seja (como a regra jurídica ou matemática), capaz de prever todas as condições possíveis de sua execução, e que não deixe inevitavelmente certa margem de jogo ou de interpretação, entregue às estratégias práticas do habitus (o que deveria suscitar alguns problemas para os que postulam que os comportamentos regrados e racionais são necessariamente o resultado da vontade de submeter-se a regras explícitas e reconhecidas). Todavia, ao contrário, as improvisações do pianista ou as ditas figuras livres do ginasta nunca acontecem sem uma certa presença de espírito, como se diz, uma certa forma de pensamento ou mesmo de *reflexão prática*, reflexão em situação e em ação que se faz necessária para avaliar em cima do lance a ação ou o gesto realizado e assim poder corrigir uma má posição do corpo, retomar um movimento imperfeito (a mesma coisa ocorre, *a fortiori*, em condutas de aprendizagem).

Ademais, o grau com que podemos nos entregar aos automatismos do senso prático varia conforme as situações e os domínios de atividade, mas também segundo a posição ocupada no espaço social: é provável que os que se encontram “em seu lugar” no mundo social possam mais e mais completamente se entregar ou confiar em suas disposições (é o “desembaraço” das pessoas bem nascidas) do que os que ocupam posições em falso, tais como os arrivistas ou os desclassificados; no entanto, esses últimos têm mais chances de tomarem consciência do que para os outros lhes parece evidente, pelo fato de se verem obrigados a se vigiar e a corrigir conscientemente os “primeiros movimentos” de um habitus gerador de condutas pouco adaptadas ou deslocadas.

CAPÍTULO V

VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E LUTAS POLÍTICAS

A aquisição do habitus primário no seio da família não tem nada a ver com um processo mecânico de inculcar, análogo à impressão de um “caráter” imposto pela coerção.¹ O mesmo ocorre com a aquisição das disposições específicas exigidas por um campo, que se efetua na relação entre as disposições primárias, mais ou menos afastadas daquelas exigidas pelo campo, e as restrições inscritas na estrutura do campo: o trabalho específico de socialização tende a favorecer a transformação da libido originária, isto é, dos afetos socializados constituídos no campo doméstico, nesta ou naquela forma específica de libido, graças, sobretudo, à transferência dessa libido em favor de agentes ou instituições pertencentes ao campo (por exemplo, no caso do campo religioso, grandes figuras simbólicas como o Cristo ou a Virgem, sob suas diferentes figuras históricas).

LIBIDO E ILLUSIO

Os novatos trazem consigo disposições previamente constituídas no interior do grupo familiar socialmente situado, portanto, mais ou menos ajustadas de antemão (sobretudo em virtude da auto-seleção, vivida como “vocação”, ou da hereditariedade profissional) às exigências expressas ou tácitas do campo, a suas pressões ou solicitações, e mais ou menos “sensíveis” aos sinais de reconhecimento e consagração, que envolvem uma contrapartida em termos de reconhecimento em relação à ordem que os confere. Somente por meio de toda uma série de transações insensíveis, de

compromissos semiconscientes e operações psicológicas (projeção, identificação, transferência, sublimação etc.) socialmente encorajadas, sustentadas, canalizadas, até organizadas, tais disposições se transformam aos poucos em disposições específicas, ao cabo de todos os ajustamentos infinitesimais necessários para “estar à altura” ou, ao contrário, “para desistir”, que acompanham os desvios infinitesimais ou brutais constitutivos de uma trajetória social. Nesse processo de transmutação, os ritos de instituição, em especial aqueles arranjados pela instituição escolar, como as provas iniciatórias de preparação e seleção, inteiramente idênticas em sua lógica e seus efeitos às das sociedades arcaicas, desempenham um papel determinante ao favorecer o investimento inicial no jogo.

Tanto se pode dizer que os agentes tiram partido das possibilidades oferecidas por um campo no intuito de exprimir e saciar suas pulsões e desejos, eventualmente sua neurose, como dizer que os campos utilizam as pulsões dos agentes constringendo-os à submissão ou à sublimação, fazendo-os se dobrar diante das estruturas e finalidades que lhes são imanentes. Na verdade, os dois efeitos ocorrem em cada caso, decerto em proporções desiguais, conforme os campos e os agentes e, desse ponto de vista, poder-se-ia descrever cada forma singular de um habitus específico (de artista, de escritor ou de erudito, por exemplo) como uma “formação de compromissos” (no sentido de Freud).

O processo de transformação pelo qual alguém se torna mineiro, camponês, padre, músico, professor, ou patrão, é prolongado, contínuo, insensível e, mesmo quando sancionado por ritos de instituição (no caso da nobreza escolar, a longa separação preparatória e a prova mágica do concurso), exclui, salvo alguma exceção, as conversões repentinas e radicais: começa desde a infância, quiçá antes mesmo do nascimento (o que se pode observar de modo privilegiado nisso que por vezes chamamos “dinastias” — de músicos, empresários, pesquisadores etc. —, mobilizando o desejo — socialmente elaborado — do pai ou da mãe e até de toda uma linhagem); e prossegue, a maior parte do tempo sem crises nem conflitos — o que não o torna isento de todo tipo de sofrimentos morais ou físicos os quais, enquanto *provas*, fazem

parte das condições de desenvolvimento da *illusio*; de todo modo, nunca é possível determinar quem faz a escolha a rigor, se o agente ou a instituição; nunca se sabe quando o bom aluno escolhe a escola, ou se essa última o escolhe, pois tudo em sua conduta *dócil* evidencia o quanto ele a escolhe.

A forma originária da *illusio* é o investimento no espaço doméstico, lugar de um processo complexo de socialização do sexual e de sexualização do social. A sociologia e a psicologia deveriam juntar esforços (para tanto, seria preciso que elas conseguissem superar as prevenções mútuas) no intuito de analisar a gênese do investimento num campo de relações sociais, assim conformado como objeto de interesse e de preocupação, no qual a criança se encontra cada vez mais envolvida, e que constitui tanto o paradigma como o princípio do investimento no jogo social. De que maneira se efetua a passagem, descrita por Freud, de uma organização narcisista da libido, na qual a criança toma a si mesma (ou seu próprio corpo) como objeto de desejo, para um outro no qual ela se orienta para uma outra pessoa, tendo acesso então ao mundo das “relações de objeto”, sob a forma do microcosmo social originário, e dos protagonistas do drama que aí se desenrola?

A fim de obter o sacrifício do “amor-próprio” em prol de um outro objeto de investimento e inculcar assim 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 apóia num dos motores que estarão na raiz de todos os investimentos ulteriores: *a busca do reconhecimento*. A feliz imersão, sem distância nem dilaceramento, no campo familiar pode ser descrita como uma forma extrema de realização ou, ao contrário, como uma forma absoluta de alienação: perdida, pode-se dizer, nos outros, apaixonada pelos outros, a criança só poderá descobri-los como tais sob a condição de descobrir a si mesma como um “sujeito”, para quem existem “objetos” tendo a particularidade de poderem tomá-lo como “objeto”. De fato, ela é continuamente levada a assumir em relação a si mesma o ponto de vista dos outros, a adotar seu ponto de vista para descobrir e avaliar de antemão de que maneira ela será vista e definida por

eles: seu ser é um ser-percebido, condenado a ser definido em sua verdade pela percepção dos outros.

Eis aí o que poderia ser a raiz antropológica da ambigüidade do capital simbólico — glória, honra, crédito, reputação, notoriedade —, princípio de uma busca egoísta das satisfações do “amor-próprio” que é, ao mesmo tempo, a procura fascinada pela aprovação de outrem: “A maior baixeza do homem é a busca da glória, mas é exatamente isso que constitui o maior sinal de sua excelência; porque, ainda que possua algum bem na terra, um pouco de saúde e algum conforto essencial, ele somente se considera satisfeito se contar com a estima dos homens.”² O capital simbólico assegura formas de dominação, que envolvem a dependência perante os que ele permite dominar: com efeito, ele existe apenas na e pela estima, pelo reconhecimento, pela crença, pelo crédito, pela confiança dos outros, logrando perpetuar-se apenas na medida em que consegue obter a crença em sua existência.

A ação pedagógica inicial deriva seu principal recurso, sobretudo quando tenciona desenvolver a sensibilidade a uma forma particular de capital simbólico, dessa relação originária de dependência simbólica: “A glória. — A admiração estraga tudo desde a infância: Oh! Como isso está bem posto! Oh! Como ele agiu bem! Como ele é sábio! Etc. As crianças de Port-Royal caem no ramerão quando não se lhes incute esse ferrão de inveja e de glória.”³ O trabalho de socialização das pulsões apóia-se numa transação permanente na qual a criança admite renúncias e sacrifícios em troca de provas de reconhecimento, de consideração ou de admiração (“como é ajuizado!”), por vezes explicitamente solicitados (“Papai, olha para mim!”). Essa troca é altamente carregada de afetividade, na medida em que mobiliza por inteiro a pessoa de ambos os parceiros, sobretudo a criança, é claro, mas também os pais. A criança incorpora o social sob a forma de afetos, mas socialmente coloridos, qualificados, as injunções, prescrições ou condenações pater-nas sendo decerto particularmente inclinadas a exercer um “efeito de Édipo” (para falar como Popper),⁴ quando provêm, como num caso analisado por Francine Pariente,⁵ de um pai politécnico, condenado, por conta de seu próprio êxito, ao estatuto de personagem

inacessível e inimitável. Contudo, os efeitos sociais do *fatum* familiar, entendido como o conjunto de veredictos, positivos ou negativos, endereçados à criança, enunciados performáticos do ser da criança que fazem ser aquilo que enunciam, ou então, de maneira mais sutil e sorrateira, o conjunto das *censuras silenciosas* impostas pela própria lógica da ordem doméstica como ordem moral, não seriam tão poderosos nem tão dramáticos se não estivessem sobrecarregados de desejo e, graças ao recalque, enfiados no que há de mais profundo no corpo, onde estão registrados, sob a forma de culpabilidades, de fobias, numa palavra, de paixão.⁶ (No estado atual da divisão do trabalho entre os sexos, uma vez que os móveis de interesse simbólico tais como honra, glória ou celebridade lhes são prioritariamente propostos, a ação educativa destinada a aguçá-la a sensibilidade a esses móveis acaba se exercendo de modo privilegiado sobre os meninos: especialmente estimulados a adquirir a disposição para entrar na *illusio* originária cujo lugar é o universo familiar, eles serão, por conta disso, mais sensíveis à sedução dos jogos sociais que lhes são socialmente reservados e que possuem como móvel de interesse uma ou outra dentre as diferentes formas possíveis de dominação.)

UMA COERÇÃO PELO CORPO

A análise da aprendizagem e da aquisição de disposições conduz ao princípio propriamente histórico da ordem política. Pascal tira uma conclusão tipicamente maquiavélica a partir da descoberta de que o arbítrio e a usurpação estão na origem da lei, de que é impossível fundar o direito na razão e no direito, de que a Constituição, sendo decerto o que mais se assemelha, na ordem política, a um primeiro fundamento cartesiano, não passa de uma ficção fundante destinada a dissimular o ato de violência fora da lei que está na raiz da instauração da lei: na impossibilidade de facultar ao povo o acesso à verdade libertadora sobre a ordem social (“*veritatem qua liberetur*”), pois isso apenas serviria para ameaçar ou arruinar essa ordem, é preciso “trapaceá-lo”, dissimular-lhe a “ver-

dade da usurpação”, ou seja, a violência inaugural na qual se enraíza a lei, fazendo com que seja “vista como autêntica, eterna”.

De fato, não há necessidade de tamanha ação mistificadora, como ainda acreditam os que imputam a submissão à lei e a manutenção da ordem simbólica a uma ação deliberadamente organizada de propaganda ou à eficácia (que, decerto, não se pode negligenciar) de “aparelhos ideológicos de Estado” postos a serviço dos dominantes. Aliás, o próprio Pascal também observa que “o costume faz toda a autoridade” e nunca deixa de lembrar que a ordem social não é outra coisa senão a ordem dos corpos: basta no essencial o hábito ao costume e à lei que a lei e o costume produzem por suas próprias existência e persistência, a despeito de qualquer intervenção deliberada, para que se consiga impor um reconhecimento da lei fundado no desconhecimento do arbítrio que constitui seu princípio. A autoridade que o Estado está em condições de exercer encontra decerto um reforço no “aparelho augusto” que ele emprega, sobretudo por meio da instituição judiciária; todavia, a obediência assim obtida resulta, em ampla medida, das disposições submissas que ele inculca por meio da própria ordem que estabelece (bem como, de modo mais específico, por conta da educação escolar). De tal maneira que os problemas mais fundamentais da filosofia política só podem efetivamente ser suscitados e resolvidos pela volta às observações triviais da sociologia da aprendizagem e da educação.

Diversamente do comando, ação exercida sobre uma máquina ou sobre um autômato que opera por meios mecânicos, passíveis de uma análise física, a ordem se torna eficiente apenas por intermédio daquele que a executa; isso não significa que ela suponha forçosamente, por parte do executante, uma escolha consciente e deliberada, acarretando, por exemplo, a possibilidade da desobediência. Na maior parte do tempo, a ordem pode se apoiar no que Pascal denomina o “autômato”, que vêm a ser disposições prontas a reconhecê-la praticamente — o que lhe confere sua aparência “automática” e pode levar a interpretá-la de um ponto de vista mecanicista. A força simbólica, a de um discurso performático e, em particular, de uma ordem, constitui uma forma de po-

der que se exerce sobre os corpos, diretamente, e como que por encanto, a despeito de qualquer constrição física; mas o encanto opera buscando apoiar-se em disposições previamente constituídas, que ele “desencadeia” como se fossem molas. Isto significa que ela constitui uma exceção apenas aparente à lei da conservação de energia (ou do capital): ela deriva suas condições de possibilidade, bem como sua contrapartida econômica (num sentido lato da palavra), do imenso trabalho prévio que se torna necessário a fim de operar uma transformação durável dos corpos e produzir as disposições permanentes despertadas e reativadas pela ação simbólica. (Essa ação transformadora é tanto mais poderosa quando se exerce, no essencial, de maneira invisível e insidiosa, por intermédio da familiarização com um mundo físico simbolicamente estruturado e por meio da experiência precoce e prolongada de interações animadas pelas estruturas de dominação.)

Produto da incorporação de uma estrutura social sob a forma de uma disposição quase natural, freqüentemente dotada de todas as aparências do que é inato, o habitus é a *vis insita*, a energia potencial, a força dormente, de onde a violência simbólica, em particular aquela exercida pelos performáticos, extrai sua misteriosa eficácia. O hábito também constitui o princípio dessa forma particular de eficácia simbólica, a “influência” (de uma pessoa — “as más influências” —, de um pensamento, de um autor etc.), à qual muitas vezes se atribui o papel de uma virtude soporífera e cujo mistério se esvai quando seus efeitos quase mágicos são referidos às condições de produção das disposições que predispuham a suportá-la.

De modo geral, a eficácia das necessidades externas se apóia na eficácia de uma necessidade interna. Logo, sendo o resultado da inscrição no corpo de uma relação de dominação, as disposições constituem o verdadeiro princípio dos atos práticos de conhecimento e reconhecimento da fronteira mágica entre dominantes e dominados, atos desencadeados pela magia do poder simbólico, atuantes, nesse caso, como um gatilho. Os dominados contribuem, com freqüência à sua revelia, outras vezes contra sua vontade, para sua própria dominação, aceitando tacitamente,

como que por antecipação, os limites impostos; tal reconhecimento prático assume, muitas vezes, a forma da *emoção corporal* (vergonha, timidez, ansiedade, culpabilidade), em geral associada à impressão de uma *regressão* a relações arcaicas, aquelas características da infância e do universo familiar. Tal emoção se revela por meio de manifestações visíveis, como enrubescer, o embaraço verbal, o desajeitamento, o tremor, diversas maneiras de se submeter, mesmo contra a vontade e a *contragosto*, ao juízo dominante, ou de sentir, por vezes em pleno conflito interior e na “fratura do eu”, a cumplicidade subterrânea mantida entre um corpo capaz de desguiar das diretrizes da consciência e da vontade e a violência das censuras inerentes às estruturas sociais.

Tudo isso está particularmente bem expresso nessa evocação extraída de James Baldwin, acerca das mediações por meio das quais a criança negra aprende e compreende a diferença entre os Brancos e os Negros, bem como os limites atribuídos aos últimos: “Antes que a criança negra tenha percebido essa diferença, e bem antes de tê-la compreendido, já começa a reagir contra ela, a sentir-se por ela dominada. Todos os esforços dos pais no intuito de prepará-la a um destino contra o qual eles não podem protegê-la, acabam por determiná-la secretamente, no medo, para que comece a esperar, sem o saber, seu castigo misterioso e inexorável. Ela deve ser sensata, não apenas para agradar os pais e evitar a punição por parte deles; por detrás de sua autoridade, existe uma outra, que se faz presente de modo anônimo e impessoal, infinitamente mais difícil de satisfazer e terrivelmente cruel. Tudo isso vai se insinuando na consciência da criança por meio do tom de voz dos pais, quando lhe fazem uma advertência, lhe dão castigo ou prova de amor; na repentina e incontrolável nota de pavor que ecoa na voz do pai ou da mãe quando a criança extravasa um limite qualquer. Embora não saiba ao certo em que consiste o limite e não possua explicação a respeito, o que já é por si só assustador, ainda mais apavorante é o medo que ouve ecoar na voz dos pais”⁷

A violência simbólica é essa coerção que se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante (portanto, à dominação), quando dispõe apenas, para

pensá-lo e para pensar a si mesmo, ou melhor, para pensar sua relação com ele, de instrumentos de conhecimento partilhados entre si e que fazem surgir essa relação como natural, pelo fato de serem, na verdade, a forma incorporada da estrutura da relação de dominação; ou então, em outros termos, quando os esquemas por ele empregados no intuito de se perceber e de se apreciar, ou para perceber e apreciar os dominantes (elevado/baixo, masculino/feminino, branco/negro etc.), constituem o produto da incorporação das classificações assim naturalizadas, cujo produto é seu ser social.

Logo, somente se consegue pensar essa forma particular de dominação sob a condição de superar a alternativa entre a coerção por meio de *forças* e do consentimento a *razões*, e a coerção mecânica e a submissão voluntária, livre, deliberada. Em vez de suceder na lógica pura das consciências conhecedoras, o efeito da dominação simbólica (de sexo, de etnia, de cultura, de língua etc.) se exerce na obscuridade das disposições do habitus, em que estão inscritos os esquemas de percepção, de apreciação e de ação que fundam, aquém das decisões da consciência e dos controles da vontade, uma relação de conhecimento e de reconhecimento, ambos práticos, mas profundamente obscura para si mesma. Assim, compreende-se a lógica paradoxal da dominação masculina, forma por excelência da violência simbólica e da submissão feminina, da qual se pode dizer, sem contradição, que ela é, ao mesmo tempo, *espontânea e extorquida*, contanto que se leve em conta os efeitos duráveis exercidos pela ordem social sobre as mulheres, sob a forma de disposições espontaneamente concedidas a essa ordem que ela lhes impõe.

O poder simbólico só se exerce com a colaboração dos que lhe estão sujeitos porque contribuem para *construí-lo* como tal. Contudo, seria bem perigoso deter-se nessa constatação (com o construtivismo idealista, etnometodológico ou qualquer outra abordagem): essa submissão tem muito pouco a ver com uma relação de “servidão voluntária” e essa cumplicidade não é concedida por um ato consciente e deliberado; ela própria é o efeito de um poder, que se inscreve duravelmente no corpo dos dominados, sob a forma de esquemas de percepção e de disposições (para

respeitar, admirar, amar etc.), ou seja, de crenças que tornam *sensível* a certas manifestações simbólicas, tais como as representações públicas do poder. Estando praticamente cobertas pelo conceito pascaliano de “imaginação”, tais disposições, as mesmas capazes de proporcionar a “reputação” e a “glória” segundo Pascal, conferem “o respeito e a veneração às pessoas, às obras, às leis, aos grandes”. São elas que conferem às “capas vermelhas” e aos “arminhos”, aos “palácios” dos magistrados e às “flores-de-lis”, às “sotainas” e às “botinas” dos médicos, às “togas” e às “amplas túnicas” dos doutores, a autoridade que exercem sobre nós;⁸ no entanto, no intuito de produzir tais disposições, foi preciso a ação prolongada de inúmeros poderes que ainda nos governam por seu intermédio. Conforme lembra Pascal com nitidez, com vistas a neutralizá-las, os efeitos de “imaginação” produzidos pelo “augusto aparelho” e pelo “mostrador tão autêntico” de que se faz necessariamente acompanhar o exercício de todos esses poderes (os exemplos invocados por ele se referem a “cargos ou ofícios” assumidos pela nobreza escolar ou estatal), remetem ao costume, isto é, à educação e ao treinamento do corpo.

Estamos bem longe da linguagem do “imaginário”, por vezes utilizada hoje, um tanto a torto e a direito, e que pouco tem a ver, apesar da coincidência verbal, com o que Pascal inclui sob o nome de “imaginação” (ou de “opinião”), ou seja, ao mesmo tempo, o suporte e o efeito da violência simbólica nos corpos: essa submissão, que o corpo pode, aliás, reproduzir imitando-a, não é um ato de consciência visando a um correlato mental, uma simples representação mental (idéias “que a gente tem”) suscetível de ser combatida apenas pela “força intrínseca das idéias verdadeiras”, ou então daquilo que se costuma registrar sob o conceito de “ideologia”, mas uma crença tácita e prática tornada possível pelo costume nascido da domesticação do corpo. Outro efeito da ilusão escolástica consiste em descrever a resistência à dominação na linguagem da consciência — tal como fazem tanto a tradição marxista como certas teóricas feministas as quais, cedendo aos hábitos de pensamento, esperam a libertação política do efeito automático da “tomada de consciência” — na falta de uma teoria das dis-

posições das práticas, acabam ignorando a extraordinária inércia resultante da inscrição das estruturas sociais nos corpos.

○ PODER SIMBÓLICO

Mesmo quando repousa sobre a força nua e crua, a das armas ou a do dinheiro, a dominação possui sempre uma dimensão simbólica. Por sua vez, os atos de submissão, de obediência, são atos de conhecimento e de reconhecimento os quais, nessa qualidade, mobilizam estruturas cognitivas suscetíveis de serem aplicadas a todas as coisas do mundo e, em particular, às estruturas sociais. Essas estruturas estruturantes são formas historicamente constituídas, arbitrárias, no sentido de Saussure e de Mauss, cuja gênese social pode ser retraçada. Generalizando-se a hipótese durkheimiana segundo a qual as “formas primitivas de classificação” correspondem às estruturas dos grupos, pode-se buscar o princípio no efeito da incorporação “automática” das estruturas sociais, redobrada pela ação do Estado o qual, nas sociedades diferenciadas, está apto a inculcar, de maneira universal, no âmbito de certa jurisdição territorial, um princípio comum de visão e de divisão, ou seja, estruturas cognitivas e avaliativas idênticas ou semelhantes: por essa razão, o Estado constitui o fundamento de um “conformismo lógico” e de um “conformismo moral” (as expressões são do próprio Durkheim), de um consenso pré-reflexivo, imediato, sobre o sentido do mundo, que está no princípio da experiência do mundo como “mundo do senso comum”. Vale dizer, a teoria do conhecimento do mundo social é uma dimensão fundamental da teoria política; sob a condição de “colocar em suspenso” a “suspensão” da dimensão política que a pretensão de apreender a essência universal da “experiência originária do social” as leva a operar, pode-se recorrer às análises fenomenológicas da “atitude natural”, ou seja, da primeira apreensão do mundo social como algo evidente, natural, para que se possa lembrar a extraordinária adesão que a ordem estabelecida consegue obter, decerto em graus diferentes segundo as formações sociais e segundo a fase (orgâni-

ca ou crítica) em que elas se encontram, com efeitos políticos diferentes conforme os fundamentos dessa ordem e os princípios de sua perpetuação. Tal lembrança se mostra tanto mais necessária quando o voluntarismo e o otimismo decisórios que definem a visão populista do “povo” como lugar de subversão e, pelo menos, de “resistência” concordam em descartar as constatações realistas, com o pessimismo, por vezes apocalíptico, da visão conservadora das “massas” como força bruta e cega de subversão.

Sendo tão perfeitamente “neutralizada” em termos políticos que se pode lê-la sem extrair dela nenhuma consequência política, a análise fenomenológica possui a virtude de tornar visível tudo que confere ainda à ordem estabelecida a experiência política a mais *para-doxal*, a mais *crítica*, na aparência, a mais decidida a fazer a “*épokhè* da atitude natural”, como dizia Schütz (ou seja, a operar a suspensão da suspensão da dúvida sobre a possibilidade de que o mundo social seja algo distinto do que parece implicado na experiência do mundo como “algo evidente”). Pelo fato de as disposições serem o produto da incorporação das estruturas objetivas e as expectativas tenderem a se ajustar às chances, a ordem instituída tende sempre a se manifestar, mesmo aos olhos dos mais desfavorecidos, como algo evidente, necessário, mais necessário e ainda mais evidente em todo caso do que se poderia crer do ponto de vista dos que, não tendo sido formados em condições tão impiedosas, só podem considerá-las espontaneamente insuportáveis e revoltantes. A análise fenomenológica, relida assim (tal como, em registro completamente diverso, a análise spinozista do *obsequium*, essa “vontade constante”, produzida pelo “condicionamento por meio do qual o Estado nos modela para seu uso e que lhe permite conservar-se”), possui a virtude de trazer à luz o que é mais particularmente ignorado ou recalcado, sobretudo em universos onde há quem se pense estar livre de conformismos e crenças, isto é, a relação de *submissão* frequentemente insuperável que vincula todos os agentes sociais, seja o que for que possuam, ao mundo social de que são os produtos, para o melhor e o pior. Cumpre lembrar com tamanho empenho essa verdade, ao preço de cair no exagero indispensável para despertar do sono dóxico ao

“entortar o bastão em outra direção”, tanto para afirmar, é claro, a existência de estratégias de *resistência*, individual ou coletiva, ordinária ou extraordinária, como para reiterar a necessidade de uma análise sociológica diferencial das relações com o mundo social, ou, mais precisamente, das variações da extensão da área da *doxa* — em relação ao perímetro das opiniões ortodoxas ou heterodoxas, expressas, constituídas, explicitadas — conforme as sociedades (e, em particular, conforme o grau de homogeneidade e segundo seu estado, orgânico ou crítico) e as posições aí ocupadas.

Todavia, mesmo nas sociedades mais diferenciadas e mais sujeitas à mudança, os pressupostos da *doxa* — por exemplo, os que balizam a escolha das fórmulas de polidez — não se reduzem a um conjunto de “teses” formais e universais, como aquelas enunciadas por Schütz: “Na atitude natural, considero como sendo evidente que os outros existam, que atuem sobre mim como eu atuo sobre eles, que a comunicação e a compreensão mútuas possam se estabelecer entre nós — ao menos em certa medida —, tudo isso graças a um sistema de signos e símbolos e no âmbito de uma organização e de instituições sociais que não são obra minha.”⁹ Poder-se-ia mostrar, sem esforço, que o que se encontra tacitamente imposto ao reconhecimento pela “violência inerte” da ordem social vai muito além dessas poucas constatações antropológicas gerais e a-históricas — como comprovam-no as inúmeras manifestações (mal-estar, culpabilidade ou silêncio envergonhado) da submissão perante a cultura e a língua legítimas. A crença política primordial constitui um ponto de vista particular, o dos dominantes, que se apresenta e se impõe como ponto de vista universal. É o ponto de vista dos que dominam direta ou indiretamente o Estado e que, por meio do Estado, constituíram seu ponto de vista em ponto de vista universal, ao cabo de lutas contra visões concorrentes. O que hoje se apresenta como evidente, adquirido, estabelecido de uma vez por todas, fora de discussão, nem sempre foi assim e somente se impôs como tal pouco a pouco: é a evolução histórica que tende a abolir a história, sobretudo devolvendo ao passado, ou seja, ao inconsciente, os laterais possíveis que se viram descartados, fazendo assim esquecer que a “ati-

tude natural” referida pelos fenomenólogos, ou seja, a experiência primeira do mundo como algo evidente, constitui *uma relação socialmente construída*, como os esquemas perceptivos que a tornam possível.

Tanto os fenomenólogos, responsáveis pela explicitação dessa primeira experiência, como os etnometodólogos, cujo projeto consiste em descrevê-la, não dispõem dos meios para explicá-la: ainda que tenham razão de lembrar, contra a visão mecanicista, que os agentes sociais constroem a realidade social, eles omitem a questão da construção social dos princípios de construção dessa realidade empregados pelos agentes nesse trabalho de construção, individual e também coletivo, e de indagar a respeito da contribuição do Estado nessa construção. Em sociedades pouco diferenciadas, os princípios comuns de visão e de divisão (cujo paradigma é a oposição entre o masculino e o feminino) se instituem nos corpos, sob forma de esquemas práticos (e nem tanto sob forma de categorias), por intermédio de toda organização espacial e temporal da vida social, bem como por meio dos *ritos de instituição* que estabelecem diferenças definitivas entre os que passaram e os que não passaram pelo rito (por exemplo, a circuncisão). Em nossas sociedades, o Estado contribui, em medida determinante, para a produção e a reprodução dos instrumentos de construção da realidade social. Enquanto estrutura organizacional e instância reguladora das práticas, ele exerce em bases permanentes uma ação formadora de disposições duráveis, por meio de todas as constrições e disciplinas a que submete uniformemente o conjunto dos agentes. Ele impõe, sobretudo, na realidade e nos cérebros, todos os princípios fundamentais de classificação — sexo, idade, “competência” etc. — mediante a imposição de divisões em categorias sociais — como ativos/inativos — que constituem o produto da aplicação de “categorias” cognitivas, destarte reificadas e naturalizadas; ele também constitui o princípio da eficácia simbólica de todos os ritos de instituição, tanto dos que garantem fundamento à família, por exemplo, como também dos que se exercem por meio do funcionamento do sistema escolar, que instaura, entre os eleitos e os eliminados, diferenças simbólicas duráveis,

por vezes definitivas, e universalmente reconhecidas nos limites de seu âmbito.

A construção do Estado se faz acompanhar pela construção de uma espécie de transcendental histórico comum que se torna imanente a todos os seus “sujeitos”, ao cabo de um longo processo de incorporação. Mediante o enquadramento imposto às práticas, o Estado institui e inculca formas simbólicas comuns de pensamento, contextos sociais da percepção, do entendimento ou da memória, formas estatais de classificação, ou melhor, esquemas práticos de percepção, apreciação e ação. (Ao multiplicar de propósito, como estou fazendo agora, e em outras partes deste texto, formulações equivalentes, salvo as diferenças de tradição teórica, gostaria de contribuir para derrubar as falsas fronteiras entre universos teóricos artificialmente separados — por exemplo, a filosofia neo-kantiana das formas simbólicas proposta por Cassirer e a sociologia durkheimiana das formas primitivas de classificação — dando-me assim o meio de acumular as conquistas e aumentar as chances de ser compreendido.)

Com isso, o Estado cria as condições de uma orquestração imediata dos habitus que constitui, por sua vez, o fundamento de um consenso sobre esse conjunto de evidências partilhadas, capazes de conformar o senso comum. Destarte, os grandes ritmos do calendário social e, em particular, o das férias escolares, ao determinar as grandes “migrações sazonais” das sociedades contemporâneas, garantem, ao mesmo tempo, referentes objetivos comuns e princípios subjetivos harmonizados de divisão, acarretando, para além da irredutibilidade dos tempos vividos, “experiências internas do tempo” suficientemente coincidentes a ponto de tornar possível a vida social. Outro exemplo como a divisão do mundo universitário em disciplinas se inscreve sob forma de habitus disciplinares geradores de um acordo entre especialistas que se torna responsável inclusive pelos seus desacordos e pela forma na qual se exprimem, desencadeando também todas as espécies de limitações e mutilações nas práticas e representações, bem como de distorções nas relações com os representantes de outras disciplinas.

Todavia, a fim de compreender verdadeiramente a submissão

imediate obtida pela ordem estatal, é preciso romper com o intelectualismo da tradição kantiana e perceber que as estruturas cognitivas não são formas da consciência, mas disposições do corpo, esquemas práticos, e que a obediência que concedemos às injunções estatais não pode ser compreendida como submissão mecânica a uma força, nem como consentimento consciente a uma ordem. O mundo social é infestado por cobranças que só funcionam como tais para aqueles indivíduos predispostos a percebê-las, as mesmas que, a exemplo do sinal vermelho para frear, desencadeiam disposições corporais profundamente interiorizadas e que não passam pelas vias da consciência e do cálculo. A submissão à ordem estabelecida é o produto do acordo entre as estruturas cognitivas inscritas pela história coletiva (filogênese) e individual (ontogênese) nos corpos e as estruturas objetivas do mundo ao qual elas se aplicam: a evidência das injunções do Estado impôs-se tanto mais poderosamente pelo fato de haver logrado impor as estruturas cognitivas segundo as quais ele é percebido.

Contudo, é preciso superar a tradição neo-kantiana, mesmo em sua forma durkheimiana, em outro aspecto. Sem dúvida, ao privilegiar o *opus operatum*, o estruturalismo simbólico (à maneira de Lévi-Strauss ou do Foucault de *Les Mots et les Choses*) fica condenado a ignorar a dimensão ativa da produção simbólica, sobretudo da mítica, ou seja, a questão do *modus operandi*, da “gramática gerativa”, na linguagem de Chomsky, sobretudo de sua gênese, logo de suas relações com condições sociais particulares de produção. Mas tem o imenso mérito de se empenhar em captar a coerência dos sistemas simbólicos, considerados como tais. Ora, essa coerência é um dos princípios cruciais de sua eficácia específica, como se pode verificar no caso do direito, em que ela é deliberadamente buscada, mas também no caso do mito e da religião: a ordem simbólica repousa de fato na imposição sobre o conjunto dos agentes de estruturas estruturantes que devem uma parcela de sua consistência e de sua resistência ao fato de serem, ao menos na aparência, coerentes e sistemáticas, e de se ajustarem às estruturas objetivas do mundo social (é o caso, por exemplo, da oposição entre o masculino e o feminino, colhida na rede cerrada

de todas as oposições do sistema mítico-ritual, ele próprio inscrito nos corpos e nas coisas). Esse acordo imediato e tácito (oposto em tudo a um contrato explícito) funda a relação de submissão dóxica que nos vincula à ordem estabelecida por todos os liames do inconsciente, ou seja, da história que se ignora como tal. O reconhecimento da legitimidade não é, como acredita Weber, um ato livre da consciência clara; ele está enraizado no acordo imediato entre as estruturas incorporadas, convertidas em esquemas práticos, como os que organizam os ritmos temporais (por exemplo, a divisão em horas, inteiramente arbitrária, do emprego do tempo escolar), e as estruturas objetivas.

Sendo um verdadeiro mistério enquanto se permanece confinado à tradição intelectualista das filosofias da consciência, acaba assim se esclarecendo a submissão dóxica dos dominados às estruturas objetivas de uma ordem social cujo produto são suas estruturas cognitivas. Na noção de “falsa consciência” invocada por certos marxistas para dar conta dos efeitos de dominação simbólica, há “consciência” demais, assim como falar em “ideologia” equivale a situar na ordem das representações, suscetíveis de serem transformadas por essa conversão intelectual que se denomina “tomada de consciência”, o que está situado na ordem das crenças, ou seja, no recesso mais fundo das disposições corporais.

(Quando se trata de explicar o poder simbólico e a dimensão propriamente simbólica do poder estatal, o pensamento marxista é muito mais um obstáculo do que um auxílio. Pode-se, ao contrário, recorrer à contribuição decisiva de Max Weber à teoria dos sistemas simbólicos, por meio de seus escritos sobre a religião, buscando privilegiar os agentes especializados e seus interesses específicos. Na verdade, tendo em comum com Marx o interesse maior pela função e não pela estrutura dos sistemas simbólicos (que ele sequer denomina desse modo), o mérito de Max Weber consiste em chamar atenção sobre os produtores desses produtos particulares (no caso que mais o interessa, os agentes religiosos) e sobre suas interações (conflito, concorrência etc.). Diversamente dos marxistas, tendentes a omitir a existência de agentes especializados de produção (com exceção do texto de Engels a respeito do

corpo de juristas), ele não se contenta em vincular a compreensão da religião ao estudo das formas simbólicas de tipo religioso, como Cassirer, ou Durkheim, tampouco à estrutura imanente da mensagem religiosa ou do corpus mitológico, como procedem os estruturalistas: ele privilegia os produtores da mensagem religiosa, os interesses específicos que os animam, as estratégias que empregam em suas lutas, como a excomunhão.

Tendo-se aplicado, por meio de uma nova ruptura, o modo de pensamento estruturalista (inteiramente estranho a Max Weber) tanto às obras e às relações entre elas (como o estruturalismo simbólico), como às relações entre os produtores de bens simbólicos, pode-se, então, construir enquanto tal, não somente a estrutura das produções simbólicas, ou melhor, *o espaço das tomadas de posição* simbólicas num determinado domínio da prática (por exemplo, as mensagens religiosas), mas também a estrutura do sistema dos agentes que as produzem (por exemplo, os sacerdotes, os profetas e os feiticeiros), ou melhor, *o espaço de posições* que eles ocupam (o que denomino campo religioso, por exemplo) na concorrência que opõe uns aos outros: alcança-se assim o meio de compreender essas produções simbólicas, ao mesmo tempo em sua função, sua estrutura e sua gênese, com base na hipótese, empiricamente validada, da homologia entre os dois espaços).

É o acordo pré-reflexivo entre as estruturas objetivas e as estruturas incorporadas, e não a eficácia da propaganda deliberada dos aparelhos ou o reconhecimento livre da legitimidade pelos cidadãos, que explica a facilidade, de resto algo espantosa, com a qual, ao longo da história, e tirante algumas situações de crise, os dominantes impõem sua dominação: “Nada consegue surpreender tanto os que examinam os negócios humanos com olhar filosófico do que ver a facilidade com que a maioria (*the many*) é governada pela minoria (*the few*), e observar a submissão implícita com a qual os homens anulam seus próprios sentimentos e paixões em favor de seus dirigentes. Quando nos perguntamos por que meios essa coisa espantosa se realiza, nos deparamos com o fato de que, estando a força sempre do lado dos governados, os governantes só podem contar com a opinião para sustentá-los.

Portanto, o governo encontra-se alicerçado apenas sobre a opinião, podendo-se estender essa máxima tanto aos governos mais despóticos e militarizados, como aos mais livres e populares.”¹⁰

O espanto de Hume faz surgir a legitimidade como a questão fundamental de toda filosofia política, questão que acaba sendo ocultada, paradoxalmente, ao se colocar um problema escolástico que jamais se coloca de fato desse jeito na existência ordinária. Com efeito, o problema está no fato de que, no essencial, a ordem estabelecida não constitui problema; e mais, fora das situações de crise, a questão da legitimidade do Estado, e da ordem instituída por ele, nem chega a ser suscitada. O Estado não tem forçosamente necessidade de dar ordens, e exercer uma coerção física, ou uma coerção disciplinar, a fim de produzir um mundo social ordenado; pelo menos enquanto estiver em condições de produzir estruturas cognitivas incorporadas que estejam ajustadas às estruturas objetivas e, assim, garantir a submissão dóxica à ordem estabelecida.

(Diante dessa inversão, tão tipicamente pascaliana, da visão semi-erudita, que coloca mal seus espantos, como deixar de evocar Pascal? “O povo tem opiniões muito sadias (...). Os semi-eruditos zombam dele e se regozijam em mostrar lá embaixo a loucura do mundo; porém, por uma razão com a qual não atinam, o povo tem razão.”¹¹ E a verdadeira filosofia zomba da filosofia “daqueles medíocres” que “bancam os entendidos” ao zombarem do povo, sob pretexto de que ele não se espanta o suficiente diante de tantas coisas dignas de espanto. Pelo fato de não se interrogarem sobre “a razão dos efeitos” suscitados por seus espantos, eles contribuem para desviar das realidades mais dignas de provocar espanto, como “a submissão implícita com a qual os homens anulam seus sentimentos e paixões em favor de seus dirigentes” (ou então, na linguagem de 68, a docilidade com a qual eles sacrificam seus “desejos” às exigências “repressivas” da ordem “dominante”). Inúmeras reflexões de fachada radical acerca de política e poder se alicerçam, na verdade, em revoltas de adolescentes estetas, que dão seus primeiros rompantes ao denunciar as restrições da ordem social, identificadas, quase sempre, à família — “Famílias, eu vos odeio” — ou ao Estado — como demonstra a

temática “esquerdista” da “repressão” que inspirou, “evidentemente”, os filósofos franceses após 1968. Elas constituem apenas uma manifestação entre outras dessa “impaciência com os limites”, a que se referia Claudel, que nem se predispõe a se empenhar numa compreensão realista e atenta (sem que seja resignada) das constrações sociais. Pode-se ler o famoso texto sobre “a razão dos efeitos” como um programa de trabalho científico e político: “Inversão contínua do pró pelo contra. Mostramos assim que o homem é vão, pela estima que concede às coisas que não são essenciais; e todas essas opiniões ficam destruídas. Mostramos em seguida que todas essas opiniões são bastante sadias, e que, portanto, sendo todas essas vaidades muito bem fundamentadas (estamos bem próximos aqui da definição durkheimiana da religião como ‘delírio bem fundado’), o povo não é tão vão como se diz; e assim destruimos a opinião que destruí a opinião do povo. Mas, é preciso destruir agora essa última proposição, e mostrar que continua sendo verdade que o povo é vão, embora suas opiniões sejam sadias: porque ele não sente a verdade delas ali onde ela se encontra, e assim, ao colocá-la onde ela não tem lugar, suas opiniões são sempre muito falsas e malsãs.”¹²

A DUPLA NATURALIZAÇÃO E SEUS EFEITOS

As paixões do habitus dominado (do ponto de vista do sexo, da cultura ou da língua), relação social somatizada, lei do corpo social convertida em lei do corpo, não estão entre aquelas que se possam cancelar por um simples esforço da vontade, fundado numa tomada de consciência libertadora. Aquele que afoga a timidez sente-se traído por seu corpo, que reconhece proibições ou cobranças paralisantes, onde algum outro, produto de condições diferentes, perceberia incitações ou injunções estimulantes. É inteiramente ilusório acreditar que a violência simbólica possa ser vencida apenas com as armas da consciência e da vontade: as condições de sua eficácia estão inscritas de modo durável nos corpos sob a forma de disposições as quais, sobretudo no caso das rela-

ções de parentesco e das relações sociais concebidas segundo tal modelo, se exprimem e são vividas na lógica do sentimento ou do dever, muitas vezes confundidos na experiência do respeito, da dedicação afetiva ou do amor, podendo sobreviver muito tempo ao desaparecimento de suas condições sociais de produção.

É também o que dá conta da vaidade de quaisquer tomadas de posição religiosas, éticas ou políticas, que consistem em esperar uma verdadeira transformação das relações de dominação (ou das disposições de que são, pelo menos em parte, o produto) de uma simples “conversão dos espíritos” (dos dominantes ou dos dominados), produzida pela prédica racional ou pela educação, ou então, como por vezes os mestres do pensamento se iludem a respeito, de uma vasta logo-terapia coletiva cuja organização caberia aos intelectuais. Sabe-se o quanto a vaidade de todas as ações destinadas a combater apenas com as armas da refutação lógica ou empírica esta ou aquela forma de racismo — de etnia, de classe ou de sexo — a qual, bem ao contrário, se alimenta de discursos capazes de enaltecer as disposições e as crenças (por vezes relativamente indeterminadas, disponíveis a várias explicitações verbais e obscuras a si mesmas), dando o sentimento ou a ilusão de exprimi-las. Decerto o habitus não é um destino, embora a ação simbólica não possa, por si só, e fora de qualquer transformação das condições de produção e de reforço das disposições, extirpar as crenças corporais, paixões e pulsões que permanecem completamente indiferentes às injunções ou às condenações do universalismo humanista (também enraizado, aliás, em disposições e crenças).

Quando se pensa na paixão nacionalista, por exemplo, que pode se encontrar, sob formas diferentes, entre os ocupantes de duas posições opostas de uma relação de dominação, como por exemplo, irlandeses protestantes ou católicos, canadenses falantes de inglês ou de francês etc. A despeito do que pretendam os protagonistas e do quanto é fácil enxergar aí um “erro primeiro”, uma simples ilusão da paixão e da cegueira, a “verdade primeira” consiste no fato de que a nação, a “raça” ou a “identidade”, como se diz hoje, está inscrita nas coisas — sob forma de estruturas obje-

tivas, segregação efetiva, econômica, espacial etc. — e nos corpos — sob forma de gostos e aversões, simpatias e antipatias, atrações e repulsões, tidas, às vezes, como viscerais. A crítica objetiva (e objetivista) dispõe de condições ideais para denunciar a visão naturalizada da região ou da nação, com suas fronteiras “naturais”, suas “unidades lingüísticas”, ou quaisquer outras, e tampouco encontra dificuldade para mostrar que todas essas entidades substanciais não passam de construções sociais, artefatos históricos os quais, muitas vezes resultantes de lutas históricas análogas àquelas que supostamente deveriam captar, não são reconhecidos como tais, mas apreendidos erroneamente como dados naturais.

Mas a crítica do essencialismo nacionalista (cujo limite é o racismo), além de ser com frequência um meio de afirmar sem mais sua distância em relação às paixões comuns, permanece inteiramente ineficaz (portanto, suscetível de parecer suspeita de obedecer a outras motivações). Denunciadas, condenadas, estigmatizadas, as paixões mortais de todos os racismos (de etnia, de sexo ou de classe) vão se perpetuando porque estão encravadas nos corpos sob forma de disposições, que são o produto de uma relação de dominação que se perpetua na objetividade, trazendo um reforço contínuo à propensão para aceitar, aliás, tão forte entre os dominados como entre os dominantes, salvo em caso de ruptura crítica (por exemplo, aquela empreendida pelo nacionalismo “reativo” dos povos dominados).

Se aos poucos fui banindo o emprego da palavra “ideologia”, não é somente em razão de sua polissemia e dos equívocos daí resultantes. Ao evocar a ordem das idéias, bem como da ação pelas idéias e sobre as idéias, esse termo tende a cancelar um dos mais potentes mecanismos de manutenção da ordem simbólica, qual seja a *dupla naturalização* que resulta da inscrição do social nas coisas e nos corpos (tanto dos dominantes como dos dominados — segundo o sexo, a etnia, a posição social ou qualquer outro fator discriminante), com os efeitos de violência simbólica que lhe são inerentes. Tal como sugerem certas noções da linguagem comum, como, por exemplo, as de “distinção natural” ou de “dom”, o trabalho de legitimação da ordem estabelecida fica extraordina-

riamente facilitado pelo fato de se efetuar de maneira quase automática na realidade do mundo social.

Os processos produtores e reprodutores da ordem social — tanto nas coisas, os museus, por exemplo, ou em mecanismos objetivos tendentes a reservar o acesso aos mais bem aquinhoados em capital cultural herdado, como nos corpos, por meio de mecanismos que garantem a transmissão hereditária e seu esquecimento — fornecem em abundância à percepção as evidências tangíveis, à primeira vista indiscutíveis, que parecem talhadas para conferir todas as aparências de um fundamento no real a uma representação ilusória. Em suma, é a própria ordem social que, no essencial, produz sua própria sociodicéia. De tal modo que basta deixar atuar os mecanismos objetivos ou se deixar guiar por eles, para que se conceda à ordem estabelecida, mesmo sem o saber, sua ratificação. E os que se lançam ao socorro da ordem simbólica ameaçada pela crise ou pela crítica podem se contentar em invocar as evidências do bom senso, isto é, a visão de si que o mundo social logra impor, a menos que ocorra algo de extraordinário. Poder-se-ia dizer, num jogo de palavras, que a ordem estabelecida é tão bem defendida porque basta ser besta para defendê-la. (Eis o fator responsável, por exemplo, pela força social, quase insuperável, dos doxósofos e de suas pesquisas de opinião fundadas no partido, não consciente, de se deixar guiar, na escolha e na formulação das questões, na elaboração das categorias de análise ou na interpretação dos resultados, pelos hábitos de pensamento e pelas evidências do “bom senso”).

Condenada à ruptura crítica com as primeiras evidências, a ciência social tem como sua melhor arma operacional a historicização, que permite neutralizar, ao menos na ordem da teoria, os efeitos da naturalização e, em particular, a amnésia da gênese individual e coletiva de um dado que se apresenta com todas as aparências da natureza e requer seja considerado como dinheiro vivo, *taken for granted*. Contudo — eis o que constitui a extrema dificuldade da pesquisa antropológica — o efeito de naturalização também se exerce, convém não esquecer, sobre o próprio pensamento pensante: a incorporação da ordem escolástica sob forma de dis-

posições pode, como vimos, impor ao pensamento pressuposições e limitações as quais, tendo-se convertido em corpos, encontram-se enfiadas e fora do alcance das tomadas de consciência.

Na existência ordinária, as operações de classificação pelas quais os agentes sociais constroem o mundo social tendem a se fazer esquecer enquanto tais, ao se realizarem nas unidades sociais por elas produzidas, família, tribo, região, nação, dotadas de todas as aparências das coisas (como a transcendência e a resistência). Do mesmo modo, nos campos de produção cultural, os conceitos que empregamos, poder, prestígio, trabalho, sociedade, as classificações a que recorreremos explicitamente (por meio de definições ou noções) ou tacitamente (sobretudo, por intermédio das divisões em disciplinas ou em especialidades), acabam por nos utilizar tanto quanto nós o fazemos. Por sua vez, a “automatização” constitui uma forma específica de recalque que remete ao inconsciente os próprios instrumentos do pensamento. Somente a crítica histórica, arma crucial da reflexividade, pode liberar o pensamento das constrições que se exercem sobre ele quando, ao se entregar às rotinas do autômato, trata de construções históricas reificadas como se fossem coisas. Isso mostra a que ponto pode ser funesta a recusa da historicização a qual, para muitos pensadores, é parte integrante da própria intenção filosófica, deixando campo livre a mecanismos históricos por ela ignorados.

SENSO PRÁTICO E TRABALHO POLÍTICO

Logo, só se consegue descrever verdadeiramente a relação entre os agentes e o mundo sob a condição de colocar em seu centro o corpo, e o processo de incorporação ignorado tanto pelo objetivismo fiscalista como pelo subjetivismo marginalista. As estruturas do espaço social (ou dos campos) modelam os corpos inculcando-lhes, por meio dos condicionamentos vinculados a uma posição nesse espaço, as estruturas cognitivas que esses lhes aplicam. Mais precisamente, o mundo social, pelo fato de ser um objeto de conhecimento para os que nele estão incluídos, consti-

tui, de um lado, o produto, reificado ou incorporado, de todos os atos diferentes (e concorrentes) de conhecimento de que é objeto: mas essas tomadas de posição sobre o mundo dependem em seu conteúdo e em sua força simbólica da posição nele ocupada pelos que as produzem e somente a *analysis situs* permite construir esses pontos de vista como tais, ou seja, como vistas parciais tomadas a partir de um ponto (*situs*) no espaço social. Tampouco se deve esquecer que esses pontos de vista determinados são também determinantes: contribuem, em graus diferentes, para fazer, desfazer e refazer o espaço, na luta entre os pontos de vista, perspectivas, e classificações (pense-se, por exemplo, na luta sobre as distribuições, ou mais exatamente, sobre “a igualdade nas distribuições” — *en tais dianomais* —, como dizia Aristóteles para definir a justiça distributiva).

O espaço social não se reduz, pois, a um simples *awareness context* (contexto de consciência), no sentido do interacionismo, isto é, a um universo de pontos de vista que se refletem uns sobre os outros indefinidamente.¹³ Ele é o lugar, relativamente estável, da coexistência dos pontos de vista, no duplo sentido de posições na estrutura da distribuição do capital (econômico, informacional, social) e dos poderes correspondentes, mas também de *reações práticas* a esse espaço ou de representações desse espaço, produzidas a partir desses pontos por meio dos habitus estruturados, e duplamente informados, quer pela estrutura do espaço, quer pela estrutura dos esquemas de percepção que lhe são aplicados.

No sentido de tomadas de posição estruturadas e estruturantes sobre o espaço social ou sobre um campo particular, os pontos de vista são, por definição, diferentes e concorrentes. Para explicar o fato de que todos os campos sejam o lugar de concorrências e conflitos, não é preciso invocar uma “natureza humana” egoísta ou agressiva, tampouco alguma “vontade de poder”: além do investimento nos móveis de competição que define a pertinência ao jogo o qual, sendo comum a todos os jogadores, opõe uns aos outros e os atira à concorrência, é a própria estrutura do campo, ou seja, a estrutura da distribuição (desigual) das diferentes espécies de capital que, ao engendrar a raridade de certas posições e os

ganhos correspondentes, favorece as estratégias visando destruir ou reduzir tal raridade, pela apropriação das posições raras, ou a conservá-la pela defesa dessas posições.

O espaço social, isto é, a estrutura das distribuições, é o fundamento das tomadas de posição antagônicas sobre o espaço, vale dizer, sobretudo, sobre a distribuição, e, ao mesmo tempo, um móvel de lutas e de confronto entre os pontos de vista (cumpre dizê-lo e redizê-lo incessantemente no intuito de escapar à ilusão escolástica, tais pontos de vista não são necessariamente representações, tomadas de posição explícitas, verbais): essas lutas para impor a visão e a representação legítimas do espaço, a orto-doxia, recorrendo freqüentemente, no campo político, à profecia ou à previsão, pretendem impor princípios de visão e de divisão — etnia, região, nação, classe etc. — que, através do efeito de *self-fulfilling prophecy*, podem contribuir para fazer os grupos existir. O efeito inevitável dessas lutas, sobretudo, se instituídas num campo político (diversamente do que ocorre, por exemplo, nas lutas subterrâneas entre os sexos em sociedades arcaicas), consiste em fazer aceder à explicitação, ou seja, ao estado de opinião constituída, uma fração mais ou menos extensa da *doxa* — sem chegar jamais, mesmo nas situações mais críticas dos universos sociais mais críticos, ao desvendamento total perseguido pela ciência social, ou seja, pela suspensão total da submissão dóxica à ordem estabelecida.

Cada agente possui um conhecimento prático, corporal, de sua posição no espaço social, um “*sense of one's place*”, como diz Goffman, um *sentido de seu lugar* (atual e potencial), convertido num *sentido de localização* que comanda sua experiência do lugar ocupado, definido absolutamente e, sobretudo, em termos relativos como nível hierárquico, bem como as condutas a serem mantidas a fim de mantê-lo (“manter seu lugar”) e de nele se manter (“ficar em seu lugar” etc.). O conhecimento prático proporcionado por esse sentido da posição assume a forma da emoção (mal-estar daquele que se sente deslocado, ou desembaraço associado ao sentimento de estar em seu lugar), a qual se exprime por condutas como a de evitar ou por meio de ajustamentos inconscientes

das práticas, tais como a correção da pronúncia (na presença de uma pessoa de nível hierárquico superior), ou então, em situações de bilingüismo, a escolha da língua adaptada à situação. Tal conhecimento orienta as intervenções nas lutas simbólicas da existência cotidiana que contribuem de modo tão eficaz para a construção do mundo social, embora de maneira menos visível, quanto lutas propriamente teóricas que ocorrem no interior dos campos especializados, político, burocrático, jurídico e científico, isto é, na ordem das representações simbólicas, quase sempre discursivas.

Contudo, enquanto senso prático, esse senso da localização atual e potencial encontra-se disponível, como vimos, para diversas explicitações. Eis o fator responsável pela independência relativa da tomada de posição explícita, em relação à posição, da opinião enunciada verbalmente, e que abre caminho à ação propriamente política de *representação*: ação do porta-voz, que leva à ordem da representação verbal, ou talvez, se é que se pode dizer, teatral, a experiência suposta de um grupo e que pode contribuir para fazê-lo existir fazendo-o surgir como aquele que fala (de uma única voz) por sua voz, ou mesmo tornando-o visível enquanto tal pelo fato de chamá-lo a se manifestar numa exibição pública, cortejo, procissão, desfile ou, na época moderna, manifestação, e a declarar assim aos olhos de todos sua existência, sua força (ligada ao número), sua vontade.¹⁴

O *sense of one's place* constitui um senso prático (que não tem nada a ver com o que se costuma abrigar na noção de “consciência de classe”), um conhecimento prático que não se conhece como tal, uma “douta ignorância” que, nessa acepção, pode ser vítima dessa forma singular de desconhecimento, de *allogoxia*, que consiste em se reconhecer erroneamente numa forma particular de representação e de explicitação pública da *doxa*. O conhecimento proporcionado pela incorporação da necessidade do mundo social, mormente sob a forma do sentido dos limites, é bastante real, tal como a submissão por ele acarretada e que por vezes se exprime nas constatações imperativas da resignação: “não é para nós” (ou “para pessoas como nós”), ou de modo mais trivial, “é muito caro” (para nós). Tal conhecimento encerra inclusi-

ve (como já havia tentado mostrar ao interrogar os trabalhadores argelinos sobre as causas do desemprego) os primeiros rudimentos de uma explicitação ou até de uma explicação.¹⁵ E tampouco exclui — de que maneira poder-se-ia acreditar no contrário? — formas de resistência, tanto passiva e interior, como ativa, e por vezes, coletiva — sobretudo todas as estratégias visando escapar às formas mais repulsivas de trabalho e de exploração (interrupções, depredações, sabotagem). Mas ele continua exposto ao *desvio simbólico*, por estar forçado a se colocar em mãos de porta-vozes, responsáveis exclusivos por essa espécie de salto ontológico provocado pela passagem da *praxis* ao *logos*, do senso prático ao discurso, da visão prática à representação, a saber, o acesso à ordem da opinião propriamente política.

A luta política é uma luta cognitiva (prática e teórica) pelo poder de impor a visão legítima do mundo social, ou melhor, pelo reconhecimento, acumulado sob a forma de um capital simbólico de notoriedade e respeitabilidade, que confere autoridade para impor o conhecimento legítimo do *sentido* do mundo social, de sua significação atual e da direção na qual ele vai e deve ir. O trabalho de *worldmaking* o qual, como observa Nelson Goodman, “consiste em colocar à parte e em colocar junto, frequentemente ao mesmo tempo”,¹⁶ a juntar e a separar, tende, quando se trata do mundo social, a construir e a impor os princípios de divisão aptos a conservar ou a transformar esse mundo ao transformar a visão dessas divisões, portanto dos grupos que o compõem e de suas relações. Trata-se, em certo sentido, de uma política da percepção com vistas a manter ou a subverter a ordem das coisas, ao transformar ou ao conservar as categorias por meio das quais tal ordem é percebida, e as palavras através das quais ela é expressa: o esforço para informar e orientar a percepção, e o esforço para explicitar a experiência prática do mundo caminham juntos, uma vez que um dos móveis da luta simbólica é o poder de conhecimento, ou seja, o poder sobre os instrumentos incorporados de conhecimento, os esquemas de percepção e de apreciação do mundo social, os princípios de divisão que, num momento determinado do tempo, determinam a visão do mundo (rico/pobre, branco/

negro, nacional/estrangeiro etc.) e o poder de fazer ver e de fazer crer que lhe é inerente.

A instituição do Estado como detentor do monopólio da violência simbólica legítima atribui, por sua própria existência, um limite à luta simbólica de todos contra todos em torno desse monopólio (ou seja, pelo direito de impor seu próprio princípio de visão), arrancando assim dessa luta um certo número de divisões e de princípios de divisão. Contudo, ao mesmo tempo, converte o próprio Estado num dos móveis cruciais da luta pelo poder simbólico. Na verdade, o Estado constitui o lugar por excelência da imposição do *nomos*, como princípio oficial e eficiente de construção do mundo, seguido, por exemplo, de todos os atos de consagração e de homologação que ratificam, legalizam, legitimam, “regularizam” situações ou atos de união (casamento, diversos contratos etc.) ou de separação (divórcio, ruptura de contrato), promovidos assim do estado de puro fato contingente, oficioso, até dissimulado (uma “ligação”), ao estatuto de fato oficial, conhecido e reconhecido por todos, publicado e público.

A forma por excelência do poder simbólico de construção socialmente instituído e oficialmente reconhecido é a autoridade jurídica, sendo o direito a objetivação da visão dominante reconhecida como legítima, ou caso se prefira, da visão legítima do mundo, da orto-doxia, garantida pelo Estado. Uma manifestação exemplar desse poder estatal de consagração da ordem estabelecida é o *verdicto*, exercício legítimo do poder de dizer o que é e de fazer existir o que enuncia, por meio de uma constatação performativa universalmente reconhecida (em oposição ao insulto, por exemplo); ou ainda o *ato de estado civil*, outra constatação criativa, análoga àquelas operadas por um *intuitus originarius* divino o qual, como o poeta “malarmaico”, fixa os nomes, põe fim à discussão sobre a maneira de nomear ao atribuir uma “identidade” (a carteira de identidade), ou por vezes um *título*, princípio de constituição de um corpo constituído.

Porém, se o Estado reserva a seus agentes mandatários esse poder legítimo de distribuição e redistribuição das identidades, pela consagração das pessoas ou das coisas (por exemplo, por

meio dos títulos de propriedade), ele pode delegar tal poder sob formas derivadas, como o *certificado*, escolar ou médico, de aptidão, de incapacidade, de invalidez, poder social reconhecido e capaz de dar acesso legítimo (*entitlement to*) a vantagens ou privilégios, ou o *diagnóstico*, ato clínico de identificação científica que pode ser dotado de eficácia jurídica mediante receita médica e participar da distribuição social de privilégios, ao estabelecer uma fronteira social, aquela que discrimina os detentores de direitos. (Seria preciso se deter aqui para refletir sobre a constatação sociológica — por exemplo, essa que estou fazendo agora — a qual, embora reivindique o estatuto de protocolo experimental, corre o risco de ser percebida como uma ratificação, uma homologação, ou seja, uma constatação sub-repticiamente performática que, a pretexto de dizer simplesmente o que é, tende a dizer tacitamente, como que de lambujem, que o que é deve ser assim. Tal ambigüidade se exprime, sobretudo, por meio da constatação estatística: ela registra — segundo categorias estatais, quando se trata de estatísticas oficiais — distribuições que não fazem outra coisa senão registrar o resultado das lutas pela determinação da redistribuição legítima, isto é, tratando-se da Previdência social, por exemplo, pela definição ou pela redefinição da incapacidade legítima.)

Logo, o mundo social é, ao mesmo tempo, o produto e o móvel de lutas simbólicas, inseparavelmente cognitivas e políticas, pelo conhecimento e pelo reconhecimento, nas quais cada um persegue não apenas a imposição de uma representação vantajosa de si, como as estratégias de “apresentação de si” magnificamente analisadas por Goffman, mas também o poder de impor como legítimos os princípios de construção da realidade social mais favoráveis ao seu ser social (individual e coletivo, por exemplo, com as lutas sobre os limites dos grupos), bem como à acumulação de um capital simbólico de reconhecimento. Essas lutas se desenrolam ao mesmo tempo na ordem da existência cotidiana e no interior dos campos de produção cultural, fazendo com que esses últimos, mesmo quando não estão voltados apenas para tal finalidade, como no caso do campo político, contribuam para a produção e a imposição de princípios de construção e de avaliação da realidade social.

A ação propriamente política de legitimação sempre se exerce a partir dessa conquista fundamental que vem a ser a adesão originária ao mundo tal como ele é. Ademais, o trabalho dos guardiões da ordem simbólica, que têm um trato com o bom senso, consiste em tentar restaurar, no modo explícito da orto-doxia, as evidências primitivas da *doxa*. Ao contrário, a ação política de mobilização subversiva pretende liberar a força potencial de recusa que é neutralizada pelo desconhecimento ao efetuar, em favor de uma crise, um desvendamento crítico da violência fundante ocultada pelo acordo entre a ordem das coisas e a ordem dos corpos.

O trabalho simbólico necessário para desgarrar-se da evidência silenciosa da *doxa* e para enunciar e denunciar o arbítrio aí dissimulado supõe instrumentos de expressão e de crítica que, a exemplo das demais formas de capital, estão desigualmente distribuídos. Em consequência, tudo leva a crer que esse trabalho não seria possível sem a intervenção de profissionais do trabalho de explicitação os quais, em certas conjunturas históricas, podem se tornar os *porta-vozes* dos dominados com base em solidariedades parciais e em alianças de fato fundadas na homologia entre uma posição dominada neste ou naquele campo de produção cultural e a posição dos dominados no espaço social. É em favor dessa solidariedade, não destituída de ambigüidade, que se pode operar — por exemplo, como nos casos dos ex-padres dos movimentos milenaristas na Idade Média ou dos intelectuais (“proletaróides”, como diz Weber, ou outros) dos movimentos revolucionários da época moderna — a *transferência de capital cultural* que permite aos dominados ter acesso à mobilização coletiva e à ação subversiva contra a ordem simbólica estabelecida, tendo, em contrapartida, a virtualidade do *desvio* inscrita na coincidência imperfeita entre os interesses dos dominados e daqueles entre os dominantes-dominados que se fazem porta-vozes de suas reivindicações ou de suas revoltas, com base numa analogia parcial entre experiências diferentes da dominação.

A DUPLA VERDADE

Não é possível ater-se à visão objetivista, conducente ao física-lismo, e para a qual existe um mundo social em si, que se pode tratar como uma coisa, estando o erudito em condições de tratar os pontos de vista dos agentes, forçosamente parciais e partidários, como meras ilusões. Tampouco se pode ficar satisfeito com a visão subjetivista, ou marginalista, para a qual o mundo social não passa do produto da agregação de todas as representações e de todas as vontades. A ciência social não pode se reduzir a uma objetivação incapaz de dar lugar ao esforço dos agentes para construir sua representação subjetiva deles mesmos e do mundo, por vezes a despeito e até contra todos os dados objetivos; ela não pode se resumir a um registro das sociologias espontâneas e das *folk theories* — que já estão presentes além da conta no discurso erudito, em que elas se introduzem como contrabando.

De fato, o mundo social é um objeto de conhecimento para aqueles que dele fazem parte, os quais, nele abarcados, o compreendem, e o produzem, ainda que o façam a partir do ponto de vista que eles ocupam nele. Portanto, não se pode excluir o *percipere* e o *percipi*, o conhecer e o ser conhecido, o reconhecer e o ser reconhecido, que constituem o princípio das lutas pelo reconhecimento e pelo poder simbólico, ou seja, pela imposição dos princípios de divisão, de conhecimento e de reconhecimento. Mas tampouco se pode ignorar que, nas lutas propriamente políticas para modificar o mundo ao modificar as representações do mundo, os agentes assumem posições que, longe de serem intercambiáveis, como pretende o perspectivismo fenomenal, dependem sempre, na realidade, de sua posição no mundo social de que são o produto e o qual eles contribuem, no entanto, para produzir.

Não podendo se contentar com a visão primeira nem com a visão a que dá acesso o trabalho de objetivação, não há outra saída senão se esforçar por *manter juntos*, para integrá-los, tanto o ponto de vista dos agentes enredados no objeto como o ponto de vista sobre esse ponto de vista a que permite chegar o trabalho de análise ao referir as tomadas de posição às posições de onde elas provêm.

Decerto porque a ruptura epistemológica supõe sempre uma ruptura social a qual, mormente quando permanece ignorada, pode inspirar uma forma de desprezo de iniciado pelo conhecimento comum, tratado como um obstáculo a ser destruído e não como um objeto a ser compreendido, é muito forte a tentação — e muitos a ela sucumbem — de se deter no momento objetivista, restringindo-se à visão parcial do “meio-esperto” o qual, impulsionado pelo prazer de desencantar, esquece de introduzir em sua análise a visão primeira, “verdade sadia do povo”, como diz Pascal, contra a qual foram edificadas essas construções. De maneira que nem sempre são todas e totalmente justificadas as resistências freqüentemente suscitadas pela objetivação científica, que são sentidas e expressas com uma intensidade particular nos mundos eruditos, preocupados em defender o monopólio de sua própria compreensão.

Em todo caso, os jogos sociais são muito difíceis de descrever em sua dupla verdade. Com efeito, aqueles que nele se engajam não têm interesse pela objetivação do jogo, enquanto os que estão fora se encontram mal posicionados para experimentar e sentir tudo aquilo que só se aprende e se compreende sob a condição de estar participando do jogo; de tal maneira que suas descrições, de que está ausente a evocação encantada da experiência do crente, têm maiores possibilidades de se manifestar aos participantes como sendo ao mesmo tempo triviais e sacrílegas. O “meio-esperto”, tomado pelo prazer de desmistificar e de denunciar, ignora que os que acredita enganar ou desmascarar, na verdade conhecem e recusam, por sua vez, a verdade que ele pretende lhes revelar. Ele não pode compreender, e levar em conta, os jogos da *self-deception*, que permitem perpetuar a ilusão sobre si, e preservar uma forma tolerável, ou suportável, de “verdade subjetiva” contra as chamadas às realidades e ao realismo, muitas vezes com a cumplicidade da instituição (por exemplo, a universidade, aliás, tão chegada às classificações e às hierarquias, sempre oferta aos “amores-próprios” satisfações compensatórias e carradas de consolação tendentes a nublar a percepção e a avaliação de si e dos outros).

Todavia, as defesas mobilizadas pelos indivíduos contra a descoberta de sua verdade são bastante frágeis diante dos sistemas

coletivos de defesa operados no intuito de mascarar os mecanismos mais fundamentais da ordem social, como, por exemplo, os que regem a economia das trocas simbólicas. Destarte, as descobertas mais indiscutíveis, como a existência de uma forte correlação entre a origem social e o êxito escolar ou entre o nível de instrução e a frequência a museus, ou ainda entre o sexo e as probabilidades de acesso às posições mais valorizadas dos universos científico ou artístico, podem ser refutadas como sendo contraverdades escandalosas às quais poder-se-á contrapor exemplos tidos como irrefutáveis (“o filho da minha zeladora estuda na faculdade de letras” ou “eu conheço filhos de engenheiros politécnicos que são um completo fracasso”) ou denegações que irrompem, como se fossem lapsos, na conversação elegante e nos escritos presunçosos, e cuja forma canônica encontra-se explicitada na sentença autoral luminosa proferida por uma pessoa idosa da burguesia mais requintada: “A educação, meu senhor, é inata.” Na medida em que seu trabalho de objetivação e de desvendamento conduz em diversas ocasiões a produzir a *negação de uma denegação*, o sociólogo não deve se surpreender de que suas descobertas sejam anuladas ou rebaixadas como se fossem constatações triviais, conhecidas desde sempre, e violentamente combatidas, pelos mesmos, como erros notórios cujo único fundamento seria a maledicência polêmica ou o ressentimento invejoso.

Dito isto, ele não deve valer-se de tais resistências, aliás, muito semelhantes àquelas enfrentadas pela psicanálise, embora talvez até mais poderosas, pelo fato de estarem sustentadas por mecanismos coletivos, a ponto de esquecer que o trabalho de recalque e as construções mais ou menos fantasmáticas por ele produzidas fazem parte da verdade, do mesmo modo que aquilo o qual eles se esforçam para dissimular. Lembrar, como faz Husserl, que “a arqui-originária terra não se move”, não equivale ao repúdio da descoberta de Copérnico para colocar em seu lugar, pura e simplesmente, a verdade diretamente sentida (como fazem certos etnometodólogos e outros defensores construtivistas de “sociologias da liberdade”, que repudiam as conquistas de todo o trabalho de objetivação, logo aplaudidas, por sua vez, por todos os nostál-

gicos do “retorno do sujeito” e do fim, tão esperado, do “social” e das ciências sociais). Basta incitar a manter juntas a constatação da objetivação e a constatação, igualmente objetiva, da primeira experiência a qual, por definição, exclui a objetivação. Trata-se, mais precisamente, de se impor, em caráter permanente, o trabalho necessário para objetivar o ponto de vista escolástico que permite ao sujeito objetivante assumir um ponto de vista sobre o ponto de vista dos agentes engajados na prática, e para tentar adotar um ponto de vista estranho, absolutamente inacessível na prática: o ponto de vista duplo, bifocal, daquele que, tendo-se reapropriado de sua experiência como “sujeito” empírico, abarcado pelo mundo e, portanto, capaz de compreender o fato da implicação e tudo que lhe é implícito, tenta inscrever na reconstrução teórica, inevitavelmente escolástica, a verdade dos que não têm nem interesse, nem a pachorra, tampouco os instrumentos necessários para lançar-se à apropriação da verdade objetiva e subjetiva do que fazem e do que são.

PÓS-ESCRITO I: A DUPLA VERDADE DO DOM

Esse duplo olhar se impõe decerto de modo tanto mais imperativo no caso da experiência do dom, que não pode deixar de impressionar por sua ambigüidade: de um lado, o dom é vivido (ou se pretende) como recusa do interesse, do cálculo egoísta, exaltação da generosidade gratuita e sem retorno; de outro, jamais exclui completamente a consciência da lógica da troca, tampouco a admissão das pulsões recalçadas e, por relâmpagos, a denúncia de uma outra verdade, denegada, da troca generosa, seu caráter constrangedor e oneroso. Daí surge a questão, central, da *dupla verdade* do dom e das condições sociais que tornam possível o que pode ser descrito (de maneira bastante inadequada) como uma mentira para si, individual e coletiva.

O modelo que eu havia proposto em *Esquisse d'une théorie de la pratique* e em *Le Sens pratique*¹⁷ leva em conta e explica o hiato entre as duas verdades e, paralelamente, entre a visão que Lévi-Strauss, pensando em Mauss, denomina “fenomenológica” (num sentido bem particular), e a visão estruturalista: é o intervalo temporal entre o dom e o contra-dom que permite ocultar a contradição entre a verdade desejada do dom como ato generoso, gratuito e sem retorno, e a verdade apreendida pelo modelo, aquela capaz de convertê-lo em momento de uma relação de troca transcendente aos atos singulares de troca. Em outros termos, o intervalo que permite viver a troca objetiva como uma série descontínua de atos livres e generosos é o que torna viável e psicologicamente suportável a troca de dons, ao facilitar e ao favorecer a mentira a si mesmo, condição da coexistência entre o conhecimento e o desconhecimento da lógica da troca.

Contudo, é claro, a mentira individual a si mesmo só é possível porque está sustentada pela mentira coletiva a si mesmo: o dom é um desses atos sociais cuja lógica social não pode se tornar *common knowledge*, como dizem os economistas (uma informação é considerada *common knowledge* se cada um sabe que cada um sabe... que cada um a possui); ou melhor, tampouco pode ser tor-

nada pública e se tornar *public knowledge*, verdade oficial, publicamente proclamada, à maneira das grandes divisas republicanas, por exemplo. Essa mentira coletiva a si mesmo somente é possível porque o recalque que constitui seu princípio (e cuja condição de possibilidade prática é justo o intervalo temporal) está inscrito, a título de *illusio*, como fundamento da economia de bens simbólicos: essa economia antieconômica (no sentido restrito e moderno da palavra “econômico”) se baseia na denegação (*Verneinung*) do interesse e do cálculo, ou melhor, num trabalho coletivo de gestão do desconhecimento, visando perpetuar uma fé coletiva no valor do universal, que não passa de uma forma de má-fé (no sentido sartriano de mentira a si mesmo) individual e coletiva. Em outras palavras, ela se apóia num investimento permanente nas instituições que, a exemplo da troca de dons, produzem e reproduzem a confiança e, num registro mais profundo, a confiança no fato de que a confiança, isto é, a generosidade, a virtude, privada ou cívica, será recompensada. Ninguém ignora verdadeiramente a lógica da troca (ela aflora constantemente ao nível da explicitação, quando se pergunta, por exemplo, se o regalo será julgado suficiente), mas ninguém tampouco recusa submeter-se à regra do jogo que consiste em fazer como se não se conhecesse a regra. Poder-se-ia falar em *common miscognition* (desconhecimento partilhado) para designar esse jogo no qual cada um sabe — e não quer saber — que cada um sabe — e não quer saber — a verdade da troca.

Os agentes sociais podem surgir ao mesmo tempo como enganadores e enganados, podem parecer enganar e se enganar eles mesmos a respeito de suas “intenções” (generosas), porque seu embuste (do qual também se pode dizer, em certo sentido, que não engana ninguém) tem a garantia da cumplicidade tanto dos destinatários diretos de seus atos, como de terceiros. E tal sucede porque uns e outros estiveram imersos desde sempre num universo social em que a troca de dons está *instituída* sob a forma de uma economia de bens simbólicos. Essa economia inteiramente particular repousa, ao mesmo tempo, sobre estruturas objetivas específicas e sobre estruturas incorporadas, *disposições*, que tais estruturas pressupõem e produzem oferecendo-lhes as condições de sua

realização. Concretamente, isto significa que o dom como ato generoso só é possível para agentes sociais que adquiriram disposições generosas, em universos em que elas são esperadas, reconhecidas e recompensadas, como que ajustadas às estruturas objetivas de uma economia capaz de lhes garantir recompensa (não apenas sob a forma de contra-dons) e reconhecimento, ou seja, se me permitem uma expressão aparentemente redutora, um mercado.

Esse mercado de bens simbólicos se apresenta sob a forma de um sistema de probabilidades objetivas de ganho (positivo ou negativo), ou então, para falar como Marcel Mauss, de um conjunto de “expectativas coletivas” com que se pode contar e com as quais é preciso contar.¹⁸ Em tal universo, aquele que dá sabe que seu ato generoso tem todas as chances de ser reconhecido como tal (em lugar de parecer uma ingenuidade ou um absurdo, uma “maluquice”) e de obter o reconhecimento (sob forma de contra-dom ou de gratidão) daquele que é seu beneficiário, sobretudo porque todos os demais agentes envolvidos nesse mundo e moldados por sua necessidade também esperam que seja assim.

Dito de outro modo, no princípio da ação generosa, do dom inaugural (aparente) de uma série de trocas, em vez da intenção consciente (calculadora ou não) de um indivíduo isolado, existe essa *disposição* do habitus que vem a ser a generosidade e que tende, sem intenção explícita e expressa, à conservação ou ao aumento do capital simbólico: como o sentido da honra (que pode constituir o ponto de partida de uma sucessão de assassinatos obedecendo à mesma lógica que a troca de dons), essa disposição é adquirida quer pela educação expressa (como no caso evocado por Norbert Elias, do jovem nobre que vê seu pai atirar pela janela a bolsa de moedas que ele acabara de devolver, intacta), quer pelo trânsito precoce e prolongado em universos em que ela constitui a lei indiscutida das práticas. Para aquele dotado de disposições ajustadas à lógica da economia de bens simbólicos, a conduta generosa não é o produto de uma escolha da liberdade e da virtude, sequer de uma decisão livre implementada ao cabo de uma deliberação que dá lugar à possibilidade de atuar de outra forma: ela se apresenta como “a única coisa a fazer”.

Ao colocar entre parênteses *a instituição* — e o trabalho, sobretudo pedagógico, de que ela é produto —, é somente quando se esquece que aquele que dá e aquele que recebe estão preparados, por um trabalho inteiro de socialização, a se engajar, sem intenção nem cálculo, na troca generosa, a conhecer e a reconhecer o dom pelo que é, ou seja, em sua verdade dupla, que se pode fazer surgir os paradoxos tão sutis e insolúveis de uma casuística ética. Para tanto, basta, na verdade, adotar o ponto de vista de uma filosofia da consciência, interrogando-se sobre o sentido intencional do dom, e de proceder a uma espécie de “exame de consciência”, inquietando-se em saber se o dom, concebido como decisão livre de um indivíduo isolado, é um dom verdadeiro, é verdadeiramente um dom, ou então, o que dá no mesmo, se ele corresponde ao que seria o dom em sua essência, ou seja, em definitivo, naquilo que ele tem de ser, no intuito de fazer surgir antinomias insuperáveis e de se obrigar assim a concluir que o dom gratuito é impossível.

Todavia, caso se possa chegar a ponto de dizer que a intenção de dar destrói o dom, anula-o enquanto tal, ou seja, enquanto ato desinteressado, como se estivéssemos sucumbindo a uma forma particularmente aguda de viés escolástico e do erro intelectualista que lhe é inerente, tal sucede por se pensar nos dois agentes envolvidos no dom como calculistas, cujo projeto subjetivo consiste em fazer o que fazem objetivamente (segundo o modelo de Lévi-Strauss), ou seja, uma troca que obedece à lógica da reciprocidade. Em outras palavras, imputa-se à consciência dos agentes o modelo construído pela ciência para explicar sua prática (neste caso, o modelo da troca de dons). Isso equivaleria a produzir uma espécie de monstro teórico, efetivamente impossível, a experiência autodestrutiva de um dom generoso, gratuito, que abrigaria o projeto consciente de obter o contra-dom, posto como fim possível.¹⁹

Assim, só se pode compreender o dom sob a condição de livrar-se tanto da filosofia da consciência, que coloca uma intenção consciente como princípio de toda ação, como do economismo que só conhece a economia do cálculo racional e do interesse reduzido ao interesse econômico. Entre as conseqüências do

processo pelo qual o campo econômico se constituiu como tal, uma das mais perniciosas, do ponto de vista do conhecimento, é a aceitação tácita de um certo número de princípios de divisão, cuja aparição é concomitante à construção social do campo econômico como universo separado (na base do axioma “negócios são negócios”), como a oposição entre as paixões e os interesses — princípios tendentes a governar a ciência econômica, ela mesma resultante dessa separação, porque se impõem sorrateiramente a todos os que estão imersos, desde o nascimento, nas águas frias da economia econômica.²⁰ (Decerto pelo fato de aceitarem, mesmo sem o saber, essa oposição *historicamente fundada*, enunciada explicitamente na distinção fundante de Pareto entre as ações lógicas e as ações não lógicas — “resíduos” ou “derivações” —, os economistas tendem a se especializar na análise do comportamento motivado apenas pelo interesse: “Muitos economistas, dizia Samuelson, tendem a distinguir a economia da sociologia apoiando-se na distinção entre comportamento racional e irracional.”²¹)

Diversamente da economia do toma-lá-dá-cá, a economia do dom repousa numa denegação do econômico (em sentido restrito), numa recusa da lógica da maximização do ganho econômico, isto é, do espírito de cálculo e da busca exclusiva do interesse material (em oposição ao interesse simbólico), recusa inscrita na objetividade das instituições e nas disposições. Ela se organiza com vistas à acumulação do capital simbólico (como capital de reconhecimento, honra, nobreza etc.) que se realiza, sobretudo, por meio da transmutação do capital econômico, operada pela alquimia das trocas simbólicas (trocas de dons, de palavras, de desafios e revides, de assassinatos, de mulheres etc.) e apenas acessíveis aos agentes dotados de disposições adaptadas à lógica do “desinteresse”.

A economia do toma-lá-dá-cá é o produto de uma revolução simbólica que se efetuou progressivamente, nas sociedades européias, por exemplo, mediante todos os processos insensíveis de desvendamento e de “perda de ambigüidade” cujo “vocabulário das instituições indo-européias” (analisado por Benveniste) conserva o vestígio, e que levaram da recompra (do prisioneiro) à

compra, do preço (para uma ação chamativa) ao salário, do reconhecimento moral ao reconhecimento ou assunção de dívida, da crença à letra de crédito, da obrigação moral à obrigação executória perante um tribunal de justiça:²² essa “grande e venerável” revolução só pode arrancar a sociedade da economia do dom — que Mauss considerava como sendo “no fundo, naquela época, antieconômica” — ao suspender pouco a pouco a denegação coletiva dos fundamentos econômicos da existência humana (salvo em certos setores resguardados, como religião, arte, família) e ao viabilizar tanto a emergência do interesse puro como a generalização do cálculo e do espírito de cálculo (favorecida pela invenção do trabalho assalariado e pelo uso da moeda).

A possibilidade então encontrada de submeter qualquer espécie de atividade à lógica do cálculo (“em negócios, não cabe sentimento”) tende a legitimar essa espécie de *cinismo oficial* que se destaca, sobretudo no direito (por exemplo, por meio dos contratos que prevêem as eventualidades mais pessimistas e mais inconfessáveis) e na teoria econômica (que, originalmente, contribuiu para fazer essa economia, assim como os tratados dos juristas sobre o Estado contribuíram para fazer o Estado cuja aparência eles descrevem e que hoje são lidos como se fossem tratados de filosofia política). Essa economia que se revela altamente econômica, sobretudo pelo fato de que permite fazer economia dos efeitos da ambigüidade das práticas e dos “custos de transação” que oneram tão pesadamente a economia dos bens simbólicos (basta pensar na diferença entre um presente personalizado, logo convertido em mensagem pessoal, e um cheque em montante equivalente), desemboca na legitimação do uso do cálculo inclusive nos domínios mais sagrados (a compra de indulgências ou o moinho de preces) e na generalização da *disposição calculista*, antítese perfeita da disposição generosa, que acompanha o desenvolvimento de uma ordem econômica e social caracterizada, como diz Weber, pela calculabilidade e pela previsibilidade.

A dificuldade particular que temos para pensar o dom prende-se ao fato de que, à medida que a economia do dom tende a ser apenas uma ilhota no oceano da economia do toma-lá-dá-cá, sua

significação se acha alterada (a tendência de certa etnografia colonial a enxergar nisso uma forma de crédito é o limite de uma propensão à redução etnocêntrica cujos efeitos permanecem visíveis nas análises aparentemente mais reflexivas): no interior de um universo econômico fundado na oposição entre a paixão e o interesse (ou o amor louco e o casamento convencional), entre o gratuito e o remunerador, o dom perde seu sentido verdadeiro de ato situado além da distinção entre a coerção e a liberdade, entre a escolha individual e a pressão coletiva, entre o desinteresse e o interesse, para tornar-se uma simples estratégia racional de investimento orientada para a acumulação de capital social, dotada de instituições tais como as relações públicas ou o brinde de empresa, ou ainda uma espécie de proeza ética impossível porque mensurada pelo ideal do dom verdadeiro, entendido como ato perfeitamente gratuito e gracioso, concedido sem obrigação nem expectativa, sem razão nem fim, por nada.

Para acabar de fato com a visão etnocêntrica que constitui o princípio das interrogações do economicismo e da filosofia escolástica, seria preciso examinar de que maneira a lógica da troca de dons leva a produzir relações duráveis que as teorias econômicas fundadas numa antropologia a-histórica não podem compreender. Coisa notável, os economistas que redescobrem o dom²³ tendem a esquecer, como sempre, de suscitar a questão das condições econômicas desses atos “antieconômicos” (no sentido restrito do adjetivo) e ignoram a lógica específica da economia das trocas simbólicas que os tornam possíveis. Destarte, a fim de explicar “de que maneira pode emergir a cooperação” entre indivíduos tidos (por natureza) como egoístas, “de que modo a reciprocidade faz emergir a cooperação” entre indivíduos tidos — *per definitionem* — como “motivados apenas pelo interesse”, “a economia das convenções”, essa intersecção vazia da economia e da sociologia, só pode invocar “a convenção”, artefato conceitual cujo sucesso entre os economistas se deve decerto ao fato de que — à maneira das construções de Tycho Brahe ao tentar salvar o modelo ptolomaico por meio de remendos conceituais — permite fazer a economia de uma mudança radical de paradigma (“uma regularidade é uma

convenção se todos a ela se conformam e esperam que os outros façam o mesmo”; “a convenção é o resultado de uma deliberação interior, mantendo equilíbrio entre regras de ação moral e regras de ação instrumental”). Essa virtude soporífera só consegue dar conta verdadeiramente da coesão social em economias do tomalá-dá-cá nas quais, embora amplamente apoiada nas restrições do contrato, ela repousa em boa medida sobre a orquestração dos habitus, sobre uma harmonia entre estruturas objetivas e estruturas cognitivas (ou disposições), tendente a fundar a concordância entre antecipações individuais e “expectativas coletivas”. Já no caso das economias do dom, a coesão social nunca repousa exclusivamente sobre a orquestração dos habitus e sempre concede um lugar a formas elementares de contrato.

A ambigüidade de uma economia orientada para a acumulação do capital simbólico prende-se ao fato de que a comunicação, indevidamente privilegiada pelo olhar estruturalista, constitui uma das vias da dominação. O dom se exprime na linguagem da obrigação: obrigado, ele obriga, faz obséquios, ele “cria, como se diz, obrigações”; institui uma dominação legítima. Entre outras razões, tal ocorre porque o dom institui o tempo, ao constituir o intervalo que separa o dom do contra-dom (ou o assassinato e a vingança) em *expectativa coletiva* do contra-dom ou do reconhecimento, ou mais claramente, em dominação reconhecida, legítima, em submissão aceita ou amada. É o que diz muito bem La Rochefoucauld, cuja posição na fronteira entre a economia do tomalá-dá-cá e a economia do dom (como Pascal) leva a uma extrema lucidez sobre as sutilezas da troca simbólica, que são ignoradas pela etnologia estruturalista: “A excessiva solicitude com que se tem de cumprir uma obrigação é uma espécie de ingratidão.”

A solicitude, geralmente sinal de submissão, é aqui sinal de impaciência com a dependência, logo quase-ingratidão, pelo pique e pela pressa que aí se exprimem, pressa de se liberar, de estar em dia, de estar livre para quitar (sem estar obrigado, como certos *khammès* — meeiros de uma quinta parte —, de recorrer a uma fuga vergonhosa), de se livrar de uma obrigação, de um reconhecimento de dívida; pressa de reduzir o intervalo de tempo que dis-

tingue a troca de dons generosos do brutal toma-lá-dá-cá e que faz com que a gente se sinta obrigada, por tanto tempo quanto a gente se sinta obrigada a retribuir, e assim a reduzir a nada, por tal lance, a obrigação que começa a contar desde o momento em que o ato inicial de generosidade foi cumprido e que tende a crescer cada vez mais à medida que o reconhecimento de dívida, sempre suscetível de ser quitada, converte-se em reconhecimento incorporado, em inscrição nos corpos, sob forma de paixão, amor, submissão, respeito, de uma dívida insolvente e, como se diz frequentemente, eterna.

As relações simbólicas de força são relações de força que se instauram e se perpetuam por intermédio do conhecimento e do reconhecimento, o que não significa dizer por meio de atos intencionais de consciência: para que a dominação simbólica seja instituída, é preciso que os dominados tenham em comum com os dominantes os esquemas de percepção e de apreciação segundo os quais uns e outros são percebidos reciprocamente; é preciso que eles se percebam tal como se lhes percebe; quer dizer, que seu conhecimento e seu reconhecimento encontrem seu princípio nas disposições práticas de adesão e de submissão as quais, sem passar pela deliberação e pela decisão, escapam à alternativa entre o consentimento e a coerção.

Eis aí o âmago da transmutação que constitui o fundamento do poder simbólico, como poder que se cria, se acumula e se perpetua em virtude da comunicação, da troca simbólica: porque, enquanto tal, ela introduz na ordem do conhecimento e do reconhecimento (fazendo com que ela só possa se realizar entre agentes capazes de comunicar, de se compreender, logo dotados dos mesmos esquemas cognitivos, e inclinados a comunicar, portanto a se reconhecer mutuamente como interlocutores legítimos, iguais em honra, a aceitar de se falarem, de estarem *in speaking terms*), a comunicação converte relações de força bruta, sempre incertas e suscetíveis de serem suspensas, em relações duráveis de poder simbólico pelas quais se é obrigado e com as quais a gente se sente obrigado; ela transfigura o capital econômico em capital simbólico, a dominação econômica em dependência pessoal (por

exemplo, com o paternalismo), até em devotamento, em piedade (filial) ou em amor. A generosidade é possessiva e decerto tanto mais quando é e se manifesta como sendo mais sinceramente generosa, como nas trocas afetivas (entre pais e filhos, ou então entre apaixonados). “É injusto que alguém se ligue comigo, ainda que o faça com prazer e voluntariamente. Eu enganaria até aqueles nos quais eu faria nascer o desejo, porque eu não sou a meta de ninguém e nem tenho como satisfazê-los. Será que estou pronto para morrer? E assim o objeto de sua ligação morreu. Logo, eis o quanto me sentiria culpado de fazer acreditar numa falsidade, ainda que eu fosse docemente persuasivo, e que se pudesse acreditar nela com prazer, ou que ela me desse prazer, eu sou culpado por me fazer amar.”²⁴ (As crises, sempre particularmente trágicas, da economia do dom coincidem com a ruptura do encantamento que remete a lógica da troca simbólica para a ordem da troca econômica: “depois de tudo que fizemos por você...”)

Ainda aí, o tempo desempenha um papel decisivo. O ato inaugural que institui a comunicação (endereçando a palavra, oferecendo um dom, lançando um convite ou um desafio etc.) tem sempre algo de uma intrusão ou até de um questionamento (fazendo com que não possa acontecer sem precauções interrogativas, como observava Bally: “Posso tomar a liberdade de lhe perguntar as horas?”). Além disso, ele comporta sempre, quer se queira ou não, a potencialidade de um impacto, de uma obrigação. Ao contrário do que poderia fazer crer o modelo mecânico dos estruturalistas, poder-se-á objetar que ele abriga uma incerteza, logo uma abertura temporal: sempre se pode escolher não responder à interpelação, à pergunta, ao convite ou ao desafio, ou de não responder de imediato, de adiar, de deixar na expectativa. Não obstante, a não resposta continua sendo uma resposta e não é tão fácil livrar-se do questionamento inicial, que age como uma espécie de *fatum*, de destino: sem dúvida, o sentido da resposta positiva, repartida, contra-dom, revide, é inequívoco, enquanto afirmação de reconhecimento da igualdade em honra, que pode ser considerada como ponto de partida de uma longa série de trocas; ao contrário, a ausência de resposta é essencialmente ambígua

e sempre pode ser interpretada, por aquele que tomou a iniciativa da troca ou por terceiros, seja como recusa de responder e uma espécie de golpe de desprezo, seja como uma escapulida da impotência ou da covardia, que condena à desonra aquele que disso se tornou culpado.

O caráter exótico e extra-ordinário dos objetos aos quais se aplicam as análises da troca, como o potlatch, acabou de fato fazendo esquecer que as relações de troca mais gratuitas e aparentemente menos dispendiosas, como a concessão de solicitude, de gentilezas, de atenções ou de conselhos, sem falar dos atos de generosidade sem retorno possível, como a esmola, quando elas se estabelecem em condições de assimetria durável (mormente porque então os que por elas são unidos estão separados por hiatos econômicos ou sociais intransponíveis) e excluem a possibilidade de uma contrapartida — a esperança mesma de uma reciprocidade ativa, condição de possibilidade de uma verdadeira autonomia —, são de molde a criar relações duráveis de dependência, variantes eufemizadas da escravidão por dívidas das sociedades arcaicas: na verdade, elas tendem a se inscrever nos corpos sob forma de crença, confiança, afeição, paixão, fazendo com que qualquer tentativa para transformá-las, pela consciência e pela vontade, esbarre nas resistências surdas dos afetos e nas tenazes cobranças da culpabilidade.

Ainda que aparentemente estejam em rota de colisão, tanto o etnólogo estruturalista, que faz da troca o princípio criador do vínculo social, como o economista neomarginalista, que se interroga desesperadamente sobre os princípios propriamente econômicos da cooperação entre agentes reduzidos ao estado de átomos isolados, compartilham o fato de ignorar as condições econômicas e sociais nas quais se produzem e se reproduzem agentes históricos dotados (por sua aprendizagem) de disposições duráveis que os tornam aptos e inclinados a participar de trocas, iguais ou desiguais, geradoras de relações duráveis de dependência: quer se trate da *philia* que rege, ao menos idealmente, as relações domésticas, ou da confiança concedida a uma pessoa ou a uma instituição (por exemplo, uma marca prestigiosa), tais relações de “con-

fiança” ou de “crédito” não estão necessariamente fundadas no e por um cálculo econômico racional (é o que se supõe, quando se tenta explicar a confiança conferida às antigas empresas com base na extensão dos momentos críticos por que passaram), podendo sempre dever algo à dominação durável garantida pela violência simbólica.

Conviria analisar nessa perspectiva todas as formas de *redistribuição*, necessariamente ostentatórias, pelas quais indivíduos (quase sempre os mais ricos, é claro, como nos casos do evergetismo grego, analisado por Paul Veyne,²⁵ ou das liberalidades régias ou principescas) ou instituições, empresas (com suas grandes fundações), até o próprio Estado, tendem a instaurar relações assimétricas duráveis de reconhecimento (no duplo sentido do termo) fundadas no crédito conferido à beneficência. Também conviria analisar o longo processo pelo qual o poder simbólico, cuja acumulação se realiza primeiro em favor de um único, como no potlatch, deixa pouco a pouco de ser o princípio de poder pessoal (mediante a apropriação pessoal de uma clientela, pela distribuição de dons, prebendas, cargos e honrarias, como na monarquia na época do absolutismo) para se converter em princípio de uma autoridade impessoal, estatal, por meio da redistribuição burocrática a qual, apesar de obedecer em princípio à regra “o Estado não concede favores” (a pessoas privadas), jamais exclui de todo, com a corrupção, formas de apropriação pessoal e de clientelismo. Assim, mediante a redistribuição, o imposto entra num ciclo de produção simbólica no qual o capital econômico se transforma em capital simbólico: como no potlatch, a redistribuição é necessária para assegurar o reconhecimento da distribuição. Se ela tende evidentemente, como pretende a leitura oficial, a corrigir as desigualdades da distribuição, tende também e acima de tudo a produzir o reconhecimento da legitimidade do Estado — uma das muitas coisas esquecidas pelos adversários do Estado-providência em seus cálculos de visão curta.

Por intermédio da troca de dons, o que acaba sendo ressaltado nessa hipocrisia coletiva em e pela qual a sociedade presta homenagem a seu sonho de virtude e de desinteresse é o fato de

que a virtude constitui uma coisa política, que ela não está, nem pode ficar, entregue, tendo como único recurso uma vaga “deontologia”, aos esforços singulares e isolados das consciências e vontades individuais, ou aos exames de consciência de uma casuística de confessor. Nesses tempos em que se tende mais do que nunca a colocar problemas políticos em termos morais, como que para melhor alcançar o meio de “culpar as vítimas”, a exaltação do sucesso individual, de preferência econômico, correlato à expansão do neoliberalismo, fez esquecer a necessidade de investir coletivamente nas instituições que produzem as condições econômicas e sociais da virtude, ou em outros termos, que fazem com que as virtudes cívicas de desinteresse e devotamento, como dom feito ao grupo, sejam encorajadas e recompensadas pelo grupo. Em lugar da questão puramente especulativa e tipicamente escolástica de saber se a generosidade e o desinteresse são possíveis, é preciso substituir a questão política dos meios a serem empregados a fim de criar universos nos quais, como nas economias do dom, os agentes e os grupos teriam interesse pelo desinteresse e pela generosidade, ou melhor, poderiam adquirir uma disposição durável a respeito dessas formas universalmente respeitadas de respeito pelo universal.

PÓS-ESCRITO 2: A DUPLA VERDADE DO TRABALHO

Como o dom, o trabalho só pode ser compreendido em sua dupla verdade, em sua verdade *objetivamente* dupla, quando se efetua a *segunda inversão* indispensável para romper com o erro escolástico que consiste em deixar de incluir na teoria a verdade “subjéctiva” com a qual foi preciso romper, por meio de uma primeira inversão para-doxal, a fim de construir o objeto de análise. O lance de força objetivante que se faz necessário para constituir o trabalho assalariado em sua verdade objetiva fez esquecer que essa verdade teve de ser conquistada contra a verdade subjéctiva a qual, como o próprio Marx indica, só se torna verdade objetiva em certas situações excepcionais de trabalho:²⁶ o investimento no trabalho, logo o desconhecimento da verdade objetiva do trabalho como exploração, que leva a encontrar no trabalho um ganho intrínseco, irredutível ao mero rendimento em dinheiro, faz parte das condições reais da consecução do trabalho e da exploração.

A lógica da passagem (teórica) ao limite faz esquecer que tais condições são raramente realizadas e que a situação na qual o trabalhador apenas espera seu salário de seu trabalho é muitas vezes vivida, ao menos em certos contextos históricos (por exemplo, na Argélia nos anos sessenta), como profundamente anormal. A experiência do trabalho se situa entre dois extremos, de um lado o trabalho forçado, determinado apenas pela coerção externa, e o trabalho escolástico, cujo limite é a atividade quase lúdica do artista ou do escritor: quanto mais afastamo-nos do primeiro, tanto menos se trabalha diretamente apenas por dinheiro e tanto mais “o interesse” do trabalho, a gratificação inerente ao fato de cumprir o trabalho se amplia — assim como o interesse ligado aos ganhos simbólicos associados ao nome da profissão ou ao estatuto profissional e à qualidade das relações de trabalho que frequentemente acompanham o interesse intrínseco pelo trabalho. (É pelo fato de proporcionar, em si mesmo, um ganho que a perda do emprego acarreta uma mutilação simbólica que se pode imputar tanto à perda do salário, como à perda das *razões de ser* associadas

ao trabalho e ao mundo do trabalho.) Os trabalhadores podem contribuir para sua própria exploração inclusive pelos esforços que fazem para se apropriar de seu trabalho e que os *prende* a ele por intermédio das liberdades, por vezes ínfimas e quase sempre “funcionais”, que lhes são deixadas, e sob o efeito da concorrência nascida das diferenças — em relação aos operários especializados, aos imigrados, aos jovens, às mulheres — que são constitutivas do espaço profissional funcionando como campo.²⁷ É o caso, sobretudo, quando disposições como aquelas designadas por Marx como “os preconceitos de vocação profissional” (“consciência profissional”, “respeito pelas ferramentas de produção” etc.), e que são adquiridas em certas condições (sobretudo, com a hereditariedade profissional), encontram as condições de sua atualização em certas características do próprio trabalho, quer se trate da concorrência no seio do espaço profissional, por exemplo, mediante vantagens ou privilégios simbólicos, quer se trate da concessão de uma certa margem de manobra na organização das tarefas, permitindo ao trabalhador arrumar espaços de liberdade e investir em seu trabalho todo esse acréscimo não previsto no contrato de trabalho, justo o que a greve do zelo tenciona recusar ou retirar.

Destarte, pode-se supor que a verdade subjetiva está tanto mais afastada da verdade objetiva quanto maior é o domínio do trabalhador sobre seu trabalho (assim, no caso dos artesãos por empreitada ou dos camponeses tarefeiros sujeitos às indústrias agro-alimentares, a exploração pode assumir a forma da auto-exploração); ainda mais quando o lugar de trabalho (escritório, serviço, empresa etc.) também funciona como um espaço de concorrência que engendra móveis irredutíveis a sua dimensão estritamente econômica, móveis tendentes a produzir investimentos desproporcionais aos ganhos econômicos recebidos de volta (por exemplo, as novas formas de exploração dos detentores de capital cultural, na pesquisa industrial, na publicidade, nos meios modernos de comunicação etc., bem como todas as formas de remuneração em ganhos simbólicos, pouco dispendiosos, economicamente, sendo que uma vantagem pecuniária pode repercutir tanto por seu efeito distintivo como por seu valor econômico).

Enfim, o efeito desses fatores estruturais depende evidentemente das disposições dos trabalhadores: a propensão para investir no trabalho e para desconhecer sua verdade objetiva é decerto tanto maior quando as expectativas coletivas inscritas no cargo se harmonizam de modo mais completo com as disposições de seus ocupantes (por exemplo, no caso dos pequenos funcionários de controle, a boa vontade, o rigor etc.). Assim, o que é mais “subjetivo” e “pessoal” na aparência faz parte integrante da realidade que a análise deve dar conta em cada caso mediante modelos capazes de integrar as representações dos agentes as quais, ora realistas, freqüentemente fictícias, outras vezes fantásticas, mas forçosamente parciais, são sempre parcialmente eficientes.

Nas situações de trabalho mais constrangedoras, como o trabalho em linha de montagem, o investimento no trabalho tende a variar em razão inversa à coerção externa no trabalho. Por conseguinte, em diversas situações de trabalho, a *margem de liberdade* deixada ao trabalhador (a parcela de incerteza na definição das tarefas que abre uma possibilidade de jogo) constitui um móvel central: ela introduz o risco do não-trabalho ou mesmo de sabotagem, de depredação etc.; mas ela abre a possibilidade do investimento no trabalho e da auto-exploração. O que depende, em ampla medida, da maneira com que é percebida, apreciada e compreendida (logo, dos esquemas de percepção e, em particular, das tradições profissionais e sindicais, e também da memória das condições nas quais ela foi adquirida ou conquistada, e da situação anterior). Paradoxalmente, é porque ela é percebida como uma conquista (por exemplo, a liberdade de fumar um cigarro, de se deslocar etc.) ou mesmo um privilégio (concedido aos mais antigos ou aos mais qualificados) que ela pode contribuir para mascarar a coerção global que confere todo o valor à liberdade. As ninharias a que se atêm as pessoas acabam por fazer esquecer todo o resto (logo, nos manicômios, as pequenas vantagens dos antigos fazem esquecer o manicômio e têm um papel no processo de “internamento”, de adaptação progressiva ao manicômio, tal como o descreve Goffman, um papel semelhante ao das pequenas conquistas, individuais ou coletivas, no processo de adaptação à “fábrica”). As

estratégias dos dominantes podem se apoiar sobre o que se poderia chamar o princípio dos grilhões de Sócrates, e que consiste em alternar o reforço do constrangimento e da tensão com o relaxamento parcial, fazendo surgir a volta ao estado anterior como um privilégio, o menor mal como um bem (e que coloca os antigos, e os dirigentes sindicais, guardiões da memória dessas alternâncias e de seus efeitos, numa posição ambígua, geradora de tomadas de posição que parecem, por vezes, conservadoras).²⁸

Assim, a liberdade de jogo assegurada pelos agentes (que as chamadas teorias da “resistência” se apressam em celebrar, numa preocupação de reabilitação, como provas de inventividade) pode ser a condição de sua contribuição à sua própria exploração. Apoiando-se nesse princípio pelo qual a administração moderna deixa aos trabalhadores a liberdade de organizar seu trabalho, cuidando ao mesmo tempo de guardar para si o controle dos instrumentos de lucro, e contribuindo assim tanto para aumentar seu bem-estar como para deslocar seu interesse do ganho externo do trabalho (o salário) para o ganho intrínseco. As novas técnicas de gestão das empresas e, em particular, tudo aquilo que se engloba sob o nome de “administração participativa” podem ser compreendidas como um esforço para tirar partido, de maneira metódica e sistemática, de todas as possibilidades que a ambigüidade do trabalho oferece objetivamente às estratégias patronais. Por oposição, por exemplo, ao carisma burocrático que permite ao chefe administrativo obter uma forma de sobre-trabalho e de auto-exploração, as novas estratégias de manipulação — “enriquecimento das tarefas”, estímulo à inovação e à comunicação da inovação, “círculos de qualidade”, avaliação permanente, auto-controle —, visando favorecer o investimento no trabalho, são explicitamente enunciadas e conscientemente elaboradas, com base em estudos científicos, gerais ou aplicados a uma dada empresa em particular.

Todavia, a ilusão que se poderia ter por vezes de que se ache realizada, ao menos em alguns lugares, a utopia do domínio integral do trabalhador sobre seu próprio trabalho não deve fazer esquecer as condições ocultas da violência simbólica exercida pela

nova administração. Mesmo quando exclui o recurso aos constrangimentos mais brutais e mais visíveis dos antigos modos de governo, essa violência doce continua a se apoiar numa relação de força que ressurge na ameaça da dispensa e no temor, mais ou menos sabiamente reavivada, ligada à precariedade da posição ocupada. Resulta daí uma contradição, conhecida há muito tempo pelo pessoal de recrutamento e treinamento, entre os imperativos da violência simbólica de um lado, impondo todo um trabalho de dissimulação e, de transfiguração da verdade objetiva da relação de dominação, e, de outro, as condições estruturais que tornam possível seu exercício. Contradição que se torna tanto mais forte quando o recurso às supressões de empregos como técnica de ajustamento comercial e financeiro tende a colocar a nu a violência estrutural.

**O SER SOCIAL, O TEMPO
E O SENTIDO DA EXISTÊNCIA**

A situação escolástica implica, por definição, uma relação particularmente livre com o que comumente chamamos tempo, no sentido de suspensão da urgência, da pressa e da pressão das coisas a fazer, dos negócios, levando a que se considere “o tempo” como uma coisa com a qual se estabelece uma relação de exterioridade, a de um sujeito perante um objeto. Trata-se de uma visão reforçada pelos hábitos da linguagem cotidiana, que fazem do tempo uma coisa que se tem, que se ganha ou que se perde, do qual se sente falta e com o que não se sabe o que fazer etc. A exemplo do corpo-coisa da visão idealista à maneira dos cartesianos, o tempo-coisa, tempo dos relógios ou tempo da ciência, é o produto do ponto de vista escolástico que encontrou sua expressão numa metafísica do tempo e da história na qual se considera o tempo como uma realidade dada de antemão, em si, anterior e exterior à prática, ou como a moldura (*vazia*), *a priori*, de todo processo histórico. Pode-se romper com esse ponto de vista ao reconstruir o ponto de vista do agente atuante, da prática como “temporalização”, e desse modo, mostrando que a prática não está *no* tempo, mas que ela *faz* o tempo (o tempo propriamente humano, em oposição ao tempo biológico ou astronômico).

Não se pode constituir uma realidade ainda inatual como centro de interesse atual, “presentificá-la”, como diz Husserl, sem “des-presentificar” o que se acaba de atualizar, remetendo-o ao inatual, ao estado de fundo despercebido, em cujas margens já se atuou e nas quais poder-se-á atuar outra vez.¹ Em consequência, o fato de se interessar, de constituir alguma realidade como centro de interesse, equivale a colocar em movimento o processo de “presentificação-

despresentificação”, “atualização-inatualização”, “interesse-desinteresse”, ou seja, “temporalizar-se”, *fazer o tempo*, numa relação com o presente diretamente percebido que nada tem a ver com um projeto. Em oposição à indiferença que apreende o mundo como sendo desprovido de interesse, de importância, a *illusio* (ou o interesse pelo jogo) é o que confere sentido (no duplo sentido) à existência, levando a que se invista num jogo e em seu futuro, nas *lusiones*,² nas oportunidades, estando em condições de propor aos que se vêem enredados no jogo e que dele esperam alguma coisa (o que empresta um fundamento à crença de que basta constituir a *illusio* como ilusão, e suspender o interesse, e a fuga para diante, no divertimento, assim determinados, para que se possa suspender o tempo).

E para estar apto a restituir em sua verdade a experiência comum da pré-ocupação e da imersão no porvir, onde o tempo passa despercebido, também é preciso questionar a visão intelectualista da experiência temporal, que leva a reconhecer apenas o projeto consciente como relação com o futuro, visando finalidades ou possibilidades assim consideradas. Essa representação tipicamente escolástica repousa, como sempre, na substituição de uma visão reflexiva pela visão prática. De fato, Husserl estabeleceu claramente que o *projeto*, como visada consciente do futuro em sua verdade de futuro contingente, não deve ser confundido com a *protensão*, visada pré-reflexiva de um porvir que se entrega como quase presente no visível, à maneira das faces escondidas de um cubo, ou seja, com o mesmo estatuto de crença (a mesma modalidade dóxica) do que é diretamente percebido; e somente quando ela é recapturada pela reflexão escolástica ela poderá surgir, retrospectivamente, como um projeto, o que, na verdade, ela não é na prática (todos os paradoxos acerca dos futuros contingentes derivam do fato de se endereçar questões de verdade à prática — o que será verdadeiro ou falso amanhã já deve ser verdadeiro ou falso hoje — que se apresentam ao observador, as quais, não obstante, salvo em situações de crise em que o processo de “atualização-inatualização” está suspenso, permanecem ignoradas pelo agente cujo sentido do jogo é imediatamente ajustado ao futuro do jogo).³

O porvir iminente está presente, imediatamente visível, como uma propriedade presente das coisas, a ponto de excluir a possibilidade de que não ocorra — possibilidade que continua existindo teoricamente enquanto ele não tiver ocorrido. Isto é particularmente visível na emoção, no medo, por exemplo, o qual, conforme demonstram as reações do corpo, sobretudo as secreções internas, semelhantes àquelas eventualmente desencadeadas pela situação antecipada, vivencia o porvir, o cão ameaçador, o automóvel em disparada, como um “eis aí”, irremediável (“estou ferrado”, “estou morto”).⁴ Todavia, mesmo fora dessas situações-limite em que o corpo é tragado pelo porvir do mundo, estando realmente posto em questão no mundo, o que pretendemos na ação corriqueira não é um futuro contingente: o bom jogador é aquele que, segundo o exemplo pascaliano, “coloca melhor” sua bola ou que se coloca ele próprio no lugar em que ela vai cair e não onde ela se encontra. Em ambos os casos, o porvir em relação ao qual ele se determina não é um possível que pode ou não acontecer, mas alguma coisa que já está aí na configuração do jogo e nas posições e posturas presentes dos parceiros e dos adversários.

A PRESENÇA NO PORVIR

Assim, a experiência do tempo se engendra na relação entre o habitus e o mundo social, entre disposições de ser e de fazer e as regularidades de um cosmos natural ou social (ou de um campo). Mais precisamente, ela se instaura na relação entre as expectativas ou as esperanças práticas constitutivas de uma *illusio* como investimento num jogo social, e as tendências imanentes a esse jogo, as probabilidades de preenchimento que oferecem a tais expectativas, ou melhor, a estrutura das esperanças matemáticas, *lusiones*, característica do jogo considerado. A antecipação prática de um porvir inscrito no presente imediato, protensão, pré-ocupação, é a forma mais comum da experiência do tempo, experiência paradoxal, como aquela da evidência do mundo familiar, visto que o tempo não se presta aí a ser sentido e acaba passando então, de

algum modo, despercebido (quando se fica demasiado absorvido por uma ocupação, costuma-se dizer: “não vi o tempo passar”).

O tempo (ou, pelo menos, o que nós chamamos assim) só é realmente sentido quando se rompe a coincidência quase automática entre as esperanças e as oportunidades, a *illusio* e as *lusiones*, as expectativas e o mundo que vem preenchê-las: experimenta-se então, diretamente, a ruptura do conluio tácito entre o curso do mundo, movimentos astronômicos (como o ciclo das estações) ou biológicos (como o envelhecimento), ou processos sociais (como os ciclos de vida familiares ou a carreira burocrática), sobre os quais não se tem todo poder ou nenhum poder, e os movimentos internos que se relacionam com eles (*illusio*). É da defasagem entre o que é antecipado e a lógica do jogo em relação ao qual se constituiu essa antecipação, entre uma disposição “subjéitiva” (o que não quer dizer interior, mental) e uma tendência objetiva, que nascem certas relações com o tempo como a expectativa ou a impaciência — situação em que, como diz Pascal, “nós antecipamos o futuro como muito lento para acontecer, como que para apressar seu curso” —, o lamento ou a nostalgia — sentimento experimentado quando aquilo cuja presença se deseja não está mais lá, ou ameaça desaparecer, e que “nós lembramos o passado, para detê-lo como sendo rápido demais”⁵ —, o tédio ou o “descontentamento”, no sentido de Hegel (lido por Éric Weil), insatisfação diante do presente que implica a negação do presente e a propensão para trabalhar em favor de sua superação.

(A imersão no porvir como presença no futuro que não é vivenciada como tal se opõe a certas formas de experiência do “tempo livre” — particularmente valorizada por gerentes estressados —, a exemplo daquela que consiste em viver a *skholè* temporária das férias como uma existência liberada, do tempo pelo fato de estar liberada da *illusio*, da pré-ocupação, pela suspensão da inserção no campo, logo, na concorrência — fala-se, em geral, em “ze-rar” ou “descolar” — e quando possível, pela inserção em universos sem concorrência, como a família ou certos clubes de férias, universos sociais fictícios, muitas vezes vivenciados como “liberados” e libertadores pelo fato de reunirem desconhecidos sem

móveis de luta comuns, despojados de seus investimentos sociais — e não apenas de suas roupas e atributos hierárquicos, como pretende a visão jornalística. Na verdade, a não ser que se passe algo de especial, o “tempo livre” dificilmente escapa à lógica do investimento nas “coisas a fazer” o qual, mesmo sem chegar ao extremo de um empenho explícito de “ter boas férias”, conforme os preceitos das revistas femininas, acaba prolongando a concorrência pela acumulação de capital simbólico sob diversas formas: bronzeamento, lembranças para contar ou mostrar, fotos ou filmes, monumentos, museus, paisagens, lugares de visita ou descoberta, ou então, como se diz por vezes, lugares “imperdíveis” — “cobrimos a Grécia” — conformando-se às sugestões imperativas dos guias turísticos.)

O que tem em mira a pré-ocupação do senso prático, presença antecipada ao que ela tem em mira, é um porvir já presente no presente imediato e não constituído como futuro. O projeto, ao contrário, ou a premeditação, coloca o fim enquanto tal, ou seja, como um fim escolhido entre todos os outros e afetado pela mesma modalidade, a do futuro contingente, que pode ou não acontecer. Caso se aceite a demonstração hegeliana segundo a qual o desígnio, o projeto, *Vorsatz*, supõe a representação, *Vorstellung*, e a intenção, *Absicht*, que supõe ela própria a abstração, a separação entre sujeito e objeto, percebe-se o quanto se está na ordem do consciente e do refletido, da ação que se pensa em sua verdade objetiva de atualização de um possível.⁶

O presente é o conjunto daquilo em que se está presente, isto é, interessado (em oposição a estar indiferente, ou ausente). Tampouco se reduz a um instante pontual (que só aparece, a meu ver, em momentos críticos em que o porvir está suspenso, questionado, objetivamente ou subjétivamente): ele engloba as antecipações e as retrospectivas práticas que estão inscritas como potencialidades ou vestígios objetivos no dado imediato. O habitus é essa presença do passado no presente que torna possível a presença do porvir no presente. Contendo nele mesmo sua lógica (*lex*) e sua dinâmica (*vis*) próprias, depreende-se, primeiro, que ele não está mecanicamente submetido a uma causalidade externa, sendo

capaz de conferir uma liberdade em relação à determinação direta e imediata pelas circunstâncias presentes — ainda que seja contra o instantaneísmo mecanicista. A autonomia perante o acontecimento imediato, muito mais desencadeador do que determinante, proporcionada pelo habitus (e que explode quando um estímulo, fortuito e insignificante, como a cor grosseira de mato em *Passeio ao Farol*, suscita uma reação desproporcional),⁷ é correlata à dependência diante do passado que o habitus introduz e que orienta em direção a um certo porvir: o habitus reúne na mesma visada um passado e um porvir que têm em comum o fato de não serem vistos como tais. O porvir já presente só pode ser lido no presente a partir de um passado que nunca é percebido enquanto tal (o habitus como legado incorporado sendo presença do passado — ou no passado — e não memória do passado).

A capacidade de antecipar e ver de antemão, que se adquire na e pela prática e pela familiarização com um campo, não tem nada a ver com um saber suscetível de ser mobilizado à vontade ao preço de um esforço de memória: ela só se manifesta em situação e está ligada, como que por uma relação de *solicitação mútua*, à ocasião que a propicia e que a faz existir como oportunidade a reter (que um outro a deixaria passar, despercebida). O interesse toma a forma de um encontro com a objetividade das coisas “cheias de interesse”. “Nós somos”, diz Pascal, “cheios de coisas que nos lançam para fora. Nosso instinto nos faz sentir que é preciso buscar nossa felicidade fora de nós. Nossas paixões nos empurram para fora, ainda que os objetos não se ofereçam para excitá-las. Os objetos de fora nos tentam por si mesmos e nos chamam, mesmo quando não pensamos neles. E assim, por mais que os filósofos digam: ‘Voltem-se para si mesmos, e aí vocês poderão encontrar vosso bem’; não se acredita neles, e aqueles que neles acreditam são os mais vazios e os mais tolos.”⁸ As coisas a fazer, os negócios (*pragmata*) que constituem o equivalente do conhecimento prático se definem na relação entre a estrutura das esperanças ou das expectativas constitutivas de um habitus e a estrutura das probabilidades, constitutiva de um espaço social. Isto significa que as probabilidades objetivas só se tornam determinantes para um

agente dotado do sentido do jogo como capacidade de antecipar o futuro do jogo. O sentido do jogo é esse sentido do futuro do jogo, do que resta a fazer (“era a única coisa a fazer” ou “ele fez o que era preciso”), para que ocorra o porvir que se anuncia aí por um habitus predisposto a antecipá-lo, esse sentido da história do jogo, que só se adquire por meio da experiência do jogo — fazendo com que a iminência e a preeminência do porvir tenham como condição uma disposição que é o produto do passado. As estratégias orientadas pelo sentido do jogo constituem antecipações práticas das tendências imanentes do campo, jamais enunciadas sob forma de previsões explícitas, menos ainda de normas ou regras de conduta — mormente nos campos em que as estratégias mais eficazes são aquelas que aparecem como as mais desinteressadas. O jogo, que suscita e supõe ao mesmo tempo o investimento no jogo, o interesse pelo jogo, produz o porvir para aquele que tem alguma coisa a esperar do jogo. Inversamente, o investimento ou o interesse, que supõe a posse de um habitus e de um capital capaz de lhe assegurar um mínimo de ganhos, é o que faz entrar no jogo, e no tempo que lhe é próprio, ou seja, o porvir e as urgências que lhe são inerentes. Está na medida do capital como fonte potencial de ganhos — tendendo a se anular quando as oportunidades de apropriação descem abaixo de certo patamar.

(Assim como o futuro, o passado é produto do investimento no presente, ou seja, no jogo e nos móveis de luta constitutivos de um campo. Ninguém consegue se espantar o suficiente com o fato de que um objeto cultural do passado — monumento, móvel, texto, quadro etc. — possa ser não apenas conservado em sua materialidade, à maneira dos fósseis, das ruínas ou dos “arquivos” esquecidos nos sótãos, mas também arrancado da morte simbólica, do estado de *letra morta*, e mantido em vida, ou seja, nesse estado ambíguo que define o objeto histórico, ao mesmo tempo fora de uso, desgarrado de seu uso inicial, de seu campo originário — como as ferramentas, as máquinas ou os instrumentos de culto convertidos em peças de museu —, e, no entanto, continuamente utilizado e reativado enquanto objeto de contemplação e de especulação, no duplo sentido, de dissertação ou de meditação. Reco-

nheça-se em Heidegger o mérito de haver suscitado o problema, ao analisar o que torna “passadas” as “antiguidades” conservadas no museu. Mas ele se depara com a questão de saber se esses objetos são históricos enquanto “objetos de um interesse historiográfico da arqueologia e da etnologia” para logo descartá-la mediante uma dessas inversões de que ele possui o segredo e que lhe permite se situar sempre além da “antropologia ingênua”: não é o interesse presente dos historiadores pela história que torna o objeto histórico, é a historicidade do *Dasein*, objeto próprio da análise existencial, que constitui a historicidade e o interesse histórico. De fato, como lembra a crença cabila segundo a qual as chances de que um homem possa sobreviver ao desaparecimento dependem do número e da qualidade dos descendentes que ele terá produzido e que saberão citar seu nome e, assim, ressuscitá-lo, é no presente que reside o princípio da sobrevivência seletiva do passado: os objetos técnicos ou culturais só conseguem aceder ao estatuto de obras antigas, que merecem ser conservadas e duravelmente admiradas, na medida em que se tornam o móvel da concorrência pelo monopólio da apropriação, material ou simbólica, interpretação, “leitura”, execução, considerada legítima num dado momento do tempo. Assim, os escritos herdados — quer os textos esotéricos, cuja sobrevivência se deve aos conflitos entre especialistas, quer as grandes obras proféticas, religiosas ou políticas, capazes de mobilizar os grupos, ao modificar os esquemas perceptivos e, por conseguinte, as práticas, em nome da *crença* que lhes é atribuída — nunca constituem as causas reais, tampouco os pretextos puros dos conflitos suscitados por seu intermédio. Não obstante, costuma-se proceder como se todo o valor do que está em jogo encontrasse seu princípio nas propriedades intrínsecas do que está em jogo e não no jogo propriamente dito.)

Logo, os agentes sociais se temporalizam na e pela prática, por meio da antecipação prática que lhe é inerente. Mas eles só conseguem “fazer” o tempo à medida que são dotados de habitus ajustados ao campo, isto é, do sentido do jogo (ou da aposta) como capacidade de antecipar, em registro prático, futuros que se vislumbram na própria estrutura do jogo, ou então, em outras pala-

vas, na medida em que foram constituídos de tal modo que estão dispostos a apreender na estrutura presente potencialidades objetivas que se lhes impõem como coisas a fazer. Como queria Kant, o tempo é bem o produto de um ato de construção, que se impõe às disposições e à prática e não à consciência pensante.

“A ORDEM DAS SUCESSÕES”

O investimento está associado à incerteza, mas a uma incerteza limitada e, de algum modo, regulamentada (o que explica a pertinência da analogia com o jogo). Com efeito, para que se instaure essa relação particular entre as esperanças subjetivas e as oportunidades objetivas que define o investimento, o interesse, a *illusio*, é preciso que as oportunidades objetivas se situem entre a necessidade absoluta e a impossibilidade absoluta, que o agente disponha de chances de ganhar que não sejam nulas (perde-se em todos os lances) nem totais (ganha-se em todos os lances), ou melhor, que nada seja absolutamente seguro sem que, por outro lado, tudo seja possível. É preciso que haja no jogo uma parcela de indeterminação, de contingência, de “jogo”, mas também uma certa necessidade na contingência, logo, a possibilidade de um conhecimento, de uma forma de antecipação razoável, aquela garantida pelo costume, ou na falta dela, pela “regra dos partidos”. A mesma regra que Pascal vai tentar elaborar, a qual permite, como ele diz, “trabalhar pelo incerto”. (De fato, a ordem social se situa entre dois limites: de um lado, o determinismo radical, logicista ou fiscalista, não deixando nenhum lugar ao “incerto”; de outro, a indeterminação total, credo, fustigado por Hegel⁹ sob o nome de “ateísmo do mundo moral”, dos que, em nome da distinção cartesiana entre o físico e o mental, recusam ao mundo social a necessidade que concedem ao mundo natural — tal como Donald Davidson, para citar um entre mil, que afirma só existirem leis “estritas” e predições “precisas”, fundadas num determinismo “sério”, no domínio físico.)¹⁰

Embora não sejam indiferentes ao jogo e capazes de nele instaurar diferenças, as disposições (as preferências, os gostos) só po-

dem se constituir em meio à relação com as tendências imanentes de um universo social, com as probabilidades inscritas em suas regularidades e suas regras ou nos mecanismos garantindo a distribuição das oportunidades de ganho nos diferentes “mercados”. Tais disposições podem engendrar esperanças e desesperanças, expectativas ou impaciências, e as demais experiências por meio das quais nós experimentamos o tempo. Mais precisamente, é pelo fato de ser o produto de um confronto durável com um mundo social dotado de regularidades indiscutíveis que o habitus pode assegurar uma adaptação mínima ao curso provável desse mundo, mediante antecipações “razoáveis”, grosseiramente ajustadas (fora de qualquer cálculo) às oportunidades objetivas e capazes de contribuir para o reforço circular dessas regularidades (conferindo assim as aparências de um fundamento, sobretudo, aos modelos econômicos, fundados na hipótese da ação racional).¹¹

O mundo social não é um jogo de sorte, uma série descontínua de lances perfeitamente independentes, como os da roleta (cuja atração se explica, como sugere Dostoievski em *O Jogador*, pelo fato de permitir passar, num instante, do ponto mais baixo ao mais elevado da escala social). Os que falam em igualdade de oportunidades esquecem que os jogos sociais, o jogo econômico, mas também os jogos culturais (campo religioso, campo jurídico, campo filosófico etc.) não constituem *fair games*: sem ser propriamente viciada, a competição se assemelha a uma corrida de handicap cuja duração remontaria a diversas gerações anteriores ou a jogos em que cada jogador disporia dos ganhos positivos ou negativos de todos os que o precederam, ou seja, dos resultados acumulados por todos os seus ancestrais. Seria preciso compará-los a jogos em que os jogadores acumulam progressivamente pontos positivos ou negativos, ou melhor, um capital mais ou menos importante, o qual orienta suas estratégias de jogo, conforme as tendências (à prudência, à audácia etc.) inerentes a seu habitus e ligadas, em certa medida, ao volume desse capital.

O jogo social possui uma história e, por essa razão, constitui o lugar de uma dinâmica interna, independente das consciências e das vontades dos jogadores, de uma espécie de *conatus* ligada à

existência de mecanismos tendentes a reproduzir a estrutura das probabilidades objetivas, ou melhor, a estrutura da distribuição do capital e das oportunidades correlatas de ganho. Falar em tendência ou em *conatus* equivale a dizer, com Popper, que se considera os valores assumidos pelas funções de probabilidade como medidas da força da propensão a se produzir acontecimentos correspondentes — o que Leibniz chamava sua *pretentio ad existendum*. Eis por que, para designar a lógica temporal desse cosmos social, poder-se-ia falar em “ordem das sucessões”: de fato, graças ao duplo sentido da palavra “sucessão”, a definição leibniziana do tempo evoca também a lógica da reprodução social, as regularidades e as regras da transmissão dos poderes e privilégios, que constitui a condição de permanência da ordem social como distribuição regular das *lusiones*, das probabilidades ou das esperanças objetivas.

O que determina essa redundância do mundo social e que, ao limitar o espaço dos possíveis, faz com que ele seja suportável, suscetível de ser previsto praticamente por meio da indução prática do habitus? Por um lado, são as tendências imanentes aos agentes sob forma de habitus, ao mesmo tempo responsáveis e orquestrados, tendendo (estatisticamente) a reconstituir as estruturas de que eles são produto; e, de outro lado, as tendências imanentes aos universos sociais, sobretudo aos campos, que são o produto de mecanismos independentes das consciências e das vontades, ou das regras ou códigos explicitamente arranjados com vistas a assegurar a conservação da ordem estabelecida (enquanto as sociedades pré-capitalistas dependem, sobretudo, dos habitus para sua reprodução, as sociedades capitalistas dependem principalmente de mecanismos objetivos, como os tendentes a garantir a reprodução do capital econômico e do capital cultural e aos quais convém juntar todas as formas de constrangimentos organizacionais — pensemos no carteiro evocado por Alfred Schütz¹² — e de codificações das práticas, costumes, convenções, direito, algumas dessas convenções sendo expressamente arranjadas, como observa Max Weber, no intuito de garantir a previsibilidade e a calculabilidade).

A RELAÇÃO ENTRE ESPERANÇAS E OPORTUNIDADES

Venho raciocinando até agora como se ambas as dimensões constitutivas da experiência temporal, as esperanças subjetivas e as oportunidades objetivas, isto é, mais precisamente, o poder atual ou potencial sobre as tendências imanentes do mundo social que comanda as oportunidades — teria vontade de dizer as “potências” — vinculadas a um agente (ou à sua posição), fossem idênticas para todos; como se, em outros termos, todos os agentes tivessem ao mesmo tempo as mesmas oportunidades de ganho material e simbólico (e, portanto, se ligassem, de algum modo, ao mesmo mundo econômico e social) e oportunidades idênticas para investir. Ora, os agentes têm poderes (definidos pelo volume e pela estrutura de seu capital) bastante desiguais. No tocante às suas esperanças e aspirações, são também mui desigualmente repartidas (apesar dos casos de curto-circuito em relação às capacidades de satisfação), em virtude da lei segundo a qual, por intermédio das disposições do habitus (elas mesmas ajustadas, na maior parte do tempo, às posições), as esperanças tendem universalmente a se harmonizar mais ou menos às oportunidades objetivas.

Essa lei de tendências das condutas humanas, fazendo com que a esperança subjetiva de ganho tenda a se conformar à probabilidade objetiva de ganho, comanda a propensão para investir (dinheiro, trabalho, tempo, afetividade etc.) nos diferentes campos. Destarte, a propensão das famílias e das crianças para investir na educação (que constitui por si só um dos fatores importantes do êxito escolar) depende do grau em que dependem do sistema de ensino para a reprodução de seu patrimônio e de sua posição social, bem como das oportunidades de sucesso prometidas a tais investimentos em função do volume de capital cultural que possuem. Esses dois conjuntos de fatores se sobrepõem a fim de determinar as diferenças consideráveis nas atitudes com relação à escola e ao êxito escolar (por exemplo, as que separam o filho de professor do filho de operário, ou então, o filho de professor primário do filho do pequeno comerciante).

A gente sempre se surpreende de ver a que ponto as vontades acabam se ajustando às possibilidades, os desejos ao poder de satisfazê-los, e de descobrir que, a despeito de todos os clichês, a *pleonexia*, o desejo de ter sempre mais, a que se referia Platão, constitui uma exceção (exceção que pode, aliás, ser compreendida, como se verá adiante, em função da lei fundamental); isso ocorre até mesmo em sociedades em que é mais freqüente o desajuste entre as esperanças e as oportunidades, em conseqüência tanto da insegurança salarial generalizada, como da generalização da escolaridade, geradora de uma desclassificação estrutural ligada à desvalorização dos títulos escolares. Todas as vezes que as disposições que as produzem são resultantes das mesmas de condições idênticas ou semelhantes àquelas em que são empregadas, as estratégias mobilizadas pelos agentes para defender sua posição atual e potencial no espaço social e, mais amplamente, a imagem de si mesmos — sempre mediada pelos outros — estão objetivamente ajustadas a tais condições — o que não significa estejam necessariamente ajustadas aos interesses de seus autores. Desse modo, as disposições realistas, até resignadas ou fatalistas, que fazem com que os integrantes das classes dominadas se adaptem a condições objetivas suscetíveis de serem julgadas intoleráveis e revoltantes por parte de agentes dotados de outras disposições, só possuem as aparências da finalidade contanto que se despreze o quanto elas contribuem, por conta de uma contrafinalidade, para reproduzir as condições da opressão.

Assim, o poder (isto é, o capital, a energia social) comanda as potencialidades objetivamente oferecidas a cada jogador, suas possibilidades e impossibilidades, seus graus de ser em potência, de potência para ser e, ao mesmo tempo, seu desejo de potência que, profundamente realista, está grosseiramente ajustado às suas “potências”. A inserção precoce e durável numa condição definida por um determinado grau de poder tende, por meio da experiência das possibilidades oferecidas ou rejeitadas por tal condição, a instituir duravelmente nos corpos disposições de ser (tendencialmente) à altura de tais potencialidades. O habitus é esse “poder-

ser” que tende a produzir práticas objetivamente ajustadas às possibilidades, sobretudo ao orientar a percepção e a apreciação das possibilidades inscritas na situação presente.

A fim de compreender o realismo desse ajustamento, cumpre levar em conta o fato de que, aos efeitos automáticos dos condicionamentos impostos pelas condições de existência, se acrescentam as intervenções propriamente educativas da família, do grupo de pares e dos agentes escolares (avaliações, conselhos, injunções, recomendações), visando expressamente favorecer o ajustamento das aspirações às oportunidades, das necessidades às possibilidades, a antecipação e a aceitação dos limites visíveis ou invisíveis, explícitos ou tácitos. Ao desencorajar as aspirações orientadas para objetivos inacessíveis, logo constituídos como pretensões ilegítimas, tais cobranças tendem a redobrar ou adiantar as sanções da necessidade, e a orientar as aspirações para objetivos mais realistas, ou seja, mais compatíveis com as oportunidades inscritas na posição ocupada. O princípio de toda educação moral pode ser enunciado assim: torne-se o que você é (e nisso que você tem de ser) socialmente, faça o que você tem de fazer, o que te cabe ou te pertence de fato — é o *ta autou pratein* platônico —, verdadeiro dever-ser que pode exigir a superação de si (“noblesse oblige”) ou lembrar os limites do razoável (“isso não é para você”).

Os ritos de instituição, em que a manipulação social das aspirações se mostra com toda clareza por estar menos mascarada af pelas funções de aprendizagem técnica, constituem apenas o limite de quaisquer ações de sugestão, no sentido forte do termo, que o grupo familiar tende a exercer. Enquanto intimações e prevenções solenes, eles conferem uma forma coletiva e pública a um ato performático extra-ordinário de instituição (por exemplo, do menino enquanto menino, mediante a circuncisão), que condensa numa intervenção descontínua de grande intensidade social todas as intervenções contínuas infinitesimais e frequentemente despercebidas exercidas por qualquer grupo sobre seus novos integrantes; penso, sobretudo, em todas as injunções e proibições — por exemplo, aquelas implicadas em todos os atos de nomea-

ção, como termos de referência ou termos de tratamento — as quais, sendo implícitas, insinuadas ou meramente inscritas em estado prático nas interações, são endereçadas à criança e contribuem para determinar a representação de sua capacidade (genérica ou individual) de agir, de seu valor, de seu ser social.

DIGRESSÃO. AINDA ALGUMAS ABSTRAÇÕES ESCOLÁSTICAS

Somente por uma abstração capaz de impedir a compreensão verdadeira dos mecanismos envolvidos que se pode falar, à maneira de Max Weber, em “oportunidades típicas” ou “médias” (o que, não obstante, possui o mérito de tornar explícitos inúmeros postulados mobilizados tacitamente pela teoria econômica, sobretudo ao sustentar que os investimentos tendem a se ajustar às taxas de lucro previstas ou realmente obtidas no período anterior). Formular a hipótese de que existe uma relação de causalidade inteligível entre as oportunidades genéricas “existindo objetivamente em média” e as “expectativas subjetivas”,¹³ é supor que, primeiro, se possa abstrair as diferenças entre os agentes e os princípios que os determinam e, segundo, que os agentes agem “racionalmente” ou “judiciosamente”, ou seja, referindo-se ao que é “objetivamente válido”,¹⁴ ou como se eles “tivessem tido conhecimento de todas as circunstâncias e de todas as intenções dos participantes”,¹⁵ à maneira do sábio, o único capaz de construir pelo cálculo — e em geral, somente após o embate — o sistema das oportunidades objetivas às quais deveria se ajustar uma ação executada com completo conhecimento de causa.

A definição weberiana da ação racional como “resposta racional” de um agente intercambiável e indeterminado em “ocasiões potenciais” — tais como as taxas de ganho médio, oferecidas pelos diferentes mercados — parece-me um exemplo típico de irrealismo escolástico: como se poderia de fato negar que os agentes raramente estão em condições de juntar toda a informação sobre a situação tal como exigiria uma decisão racional e que se encontram mui desigualmente providos nessas matérias? Para ter algum

resultado, não basta consertar o paradigma deficiente ao falar, como Herbert Simon, em “*bounded rationality*”, em racionalidade limitada pela incerteza e pela imperfeição da informação disponível ou pelos limites da capacidade de cálculo do espírito humano (sempre em geral...), e ao redefinir por baixo, como pesquisa dos “mínimos aceitáveis”, a intenção de maximizar.

Ainda que pareça, à primeira vista, mais próxima dos fatos por estabelecer a correspondência entre as antecipações e as probabilidades, não se pode ficar na teoria das “antecipações racionais” que permanece irreal e abstrata: ao ignorar que as esperanças e as oportunidades estão desigualmente distribuídas e que essa distribuição corresponde à distribuição desigual do capital sob suas diferentes espécies, essa teoria não faz outra coisa senão universalizar, sem o saber, o caso particular do erudito, desgarrado o suficiente da necessidade para estar em condições de lidar racionalmente com um mundo econômico caracterizado por um grau elevado de correspondência entre as estruturas e as disposições econômicas. Do mesmo modo, ainda que esteja aparentemente bastante próxima da teoria do habitus como produto de condicionamentos que predispõem a reagir a estímulos convencionais e condicionais, a teoria bayesiana¹⁶ da decisão, segundo a qual a probabilidade pode ser interpretada como um “grau racional de crença” individual, não atribui nenhum efeito durável à “condicionalização” (entendida como assimilação da informação nova na estrutura da crença);¹⁷ ela supõe que os graus racionais de crença — as probabilidades subjetivas —, atribuídos a diferentes acontecimentos, mudem continuamente (o que não é falso) e completamente (o que também não é completamente verdadeiro) em função de fatos novos. Quando se reconhece que a ação depende da informação, que essa última pode não ser completa, que a ação racional encontra seus limites nos limites da informação disponível e que somente a ação racional bem informada merece ser chamada “ação prudente” — *prudential* —, deve-se então pensar a ação racional, entendida como aquela que converte as melhores conseqüências nas mais prováveis, como o produto de uma *decisão* fundada numa *deliberação*, logo no exame das

conseqüências possíveis da escolha entre diferentes possibilidades de ação, e na avaliação dos méritos das diferentes ações do ponto de vista de suas conseqüências.

Como sempre, diante de construções semelhantes, cumpre indagar a respeito do estatuto que convém lhes dar: caso se trate de uma teoria normativa — como se pode decidir? — ou de uma teoria descritiva — de que maneira os agentes decidem? Ou se trata de uma regra no sentido de regularidade — acontece regularmente que —, ou de uma regra no sentido de norma — é de lei que —? Para sair desse embaraço, não basta invocar o inconsciente ou uma misteriosa intuição: “A questão não é saber se as pessoas manipulam conscientemente uma aparelhagem de teoria formal da decisão quando tomam uma decisão. Assim como uma apreensão intuitiva e inconsciente das leis da mecânica subentende a habilidade do ciclista ou do funambulo, uma percepção inconsciente e intuitiva dos princípios da teoria da decisão pode subentender as decisões humanas.”¹⁸ É justamente nesse caso que conviria falar, me parece, em virtude soporífera... Mas, sobretudo, ao falar explicitamente a linguagem das “oportunidades médias”, enquanto Max Weber tinha ao menos o mérito de levar tacitamente em conta a desigualdade de oportunidades, que ele situou no centro de sua teoria da estratificação, a teoria, tipicamente escolástica, da decisão racional ignora as desigualdades de capital econômico e cultural e as desigualdades daí decorrentes, quer no tocante às probabilidades objetivas, quer no que respeita às crenças ou à informação disponível. Na verdade, as estratégias não são respostas abstratas a uma situação abstrata, tal como um estado do mercado de trabalho ou uma taxa média de lucro; elas se definem em relação a solicitações, inscritas no próprio mundo, sob a forma de indícios positivos ou negativos que não se endereçam a qualquer um, mas que só se revelam “eloqüentes” (em oposição a tudo o que “não lhes diz nada”) para agentes dotados de um certo capital e de um certo habitus.

UMA EXPERIÊNCIA SOCIAL: HOMENS SEM FUTURO

Assim, costuma-se esquecer as condições econômicas e sociais que tornam possível a ordem ordinária das práticas, sobretudo as do mundo econômico. Ora, existe uma categoria no mundo social, a dos subproletários, que remete a tais condições ao fazer surgir o que ocorre quando a vida se encontra transformada em “jogo de azar” (*qmar*), como dizia um desempregado argelino, e o desejo limitado de potência que vem a ser o habitus fica anulado de algum modo perante a experiência mais ou menos durável da mais total impotência: tal como foi observado pelos psicólogos, o aniquilamento das oportunidades associado às situações de crise acarreta o aniquilamento das defesas psicológicas e, nesse caso, envolve uma espécie de desorganização generalizada e durável da conduta e do pensamento por força do desmoronamento de qualquer perspectiva coerente do futuro. Logo, bem melhor do que todas as “variações imaginárias”, esse critério analítico obriga a romper com as evidências da ordem ordinária, ao fazer surgir os pressupostos tacitamente mobilizados pela visão escolástica do mundo (comuns à análise fenomenológica e às teorizações da *rational action theory* (teoria da ação racional) ou do bayesianismo).

As condutas frequentemente desordenadas, até incoerentes, incessantemente contraditadas pelo discurso, desses homens sem futuro, expostos aos imponderáveis do que lhes acontece no dia-a-dia, fadados à oscilação entre o onirismo e a demissão, entre a fuga no imaginário e a submissão fatalista aos veredictos do dado, comprovam que a própria disposição estratégica, aquém de um certo limiar de oportunidades objetivas, não consegue se constituir pelo fato de supor a referência prática a um porvir, por vezes bem remoto, como no caso do controle de natalidade. A ambição efetiva de dominar praticamente o futuro (e, *a fortiori*, o projeto de pensar e de perseguir racionalmente o que a teoria das antecipações racionais denomina a *subjective expected utility*) depende, na verdade, do poder efetivo de dominar esse futuro, ou seja, a começar pelo próprio presente. Contudo, longe de constituir um

desmentido à lei da correspondência entre as estruturas e os habitus, ou entre as posições e as disposições, as ambições sonhadas e as esperanças milenaristas, muitas vezes expressas pelos mais desfavorecidos, demonstram o quanto, diversamente dessa demanda imaginária, a demanda efetiva encontra tanto seu fundamento como seus limites no poder efetivo. Após ouvir os subproletários, desempregados argelinos dos anos sessenta ou adolescentes sem futuro dos grandes conjuntos urbanos dos anos noventa, pode-se descobrir, na verdade, de que maneira a mesma impotência, aniquiladora das potencialidades, que aniquila o investimento nos móveis sociais de concorrência, acaba encorajando a criar a ilusão do nada. O elo entre o presente e o futuro parece rompido, como bem o demonstram esses projetos completamente descolados do presente e prontamente desmentidos — forçar o ingresso de uma garota na faculdade quando está patente que ela já deixou a escola, ou, então, criar um clube de recreio no Extremo Oriente quando não se tem um tostão para pagar a viagem...¹⁹

Com seu trabalho, os desempregados perderam os milhares de coisas nas quais se realiza e se manifesta concretamente uma *função* socialmente conhecida e reconhecida, ou seja, o conjunto das finalidades postas de antemão, a despeito de qualquer projeto consciente, sob forma de exigências e urgências — encontros “importantes”, trabalhos para enviar, cheques a remeter, orçamentos a preparar —, e todo o futuro já contido no presente imediato, sob forma de prazos, datas e horários a respeitar — horário do ônibus, cadências a cumprir, trabalhos para concluir... Privados desse universo objetivo de incitações e indicações que orientam e estimulam a ação e, por conseguinte, toda a vida social, eles só conseguem viver o tempo livre que lhes é deixado como tempo morto, tempo para nada, esvaziado de qualquer sentido. O tempo parece se esvaír porque o trabalho assalariado é o suporte, senão o princípio, da maioria dos interesses, expectativas, exigências, esperanças e investimentos no presente, bem como no futuro ou no passado aí implicado, em suma, um dos fundamentos máximos da *illusio* enquanto engajamento no jogo da vida, no presente, como investimento primordial — todas as sabedorias sempre

ensinaram a identificar o desprendimento do tempo ao desprendimento do mundo — que faz o tempo, *sendo* o próprio tempo.

Excluídos do jogo, esses homens destituídos da ilusão vital de ter uma função ou uma missão, de ter que ser ou fazer alguma coisa, podem, para escapar ao não-tempo de uma vida onde não acontece nada e da qual não se pode esperar nada, e para se sentir existir, recorrer a atividades as quais, como as apostas no jôquei, a *loteria esportiva*, o *jogo do bicho* e os demais jogos de azar em todos os bairros miseráveis e *favelas* do mundo, permitem desguiar do tempo anulado de uma vida sem justificativa e, sobretudo, sem investimento possível, ao recriar o vetor temporal e ao reintroduzir a expectativa, por um momento, até o final da partida ou até a noite de domingo, ou seja, o tempo finalizado que constitui por si só fonte de satisfação. E para tentar se livrar do sentimento, tão bem expresso pelos subproletários argelinos, de ser o joguete de constrições externas (“sou como uma casca boiando n’água”), e tentar romper com a submissão fatalista às forças do mundo, também podem, sobretudo os mais jovens, buscar em atos de violência que valem em si mesmos até mais — ou tanto quanto — do que os ganhos que proporcionam, ou em jogos de morte com a moto ou o carro, um meio desesperado de existir diante dos outros, para os outros, de ter acesso a uma forma reconhecida de existência social, ou simplesmente, de fazer com que aconteça algo em lugar de nada.

Assim, a experiência limite daqueles que, como os subproletários, estão excluídos do mundo (econômico) ordinário possui as virtudes de uma espécie de dúvida radical: obriga a suscitar a questão das condições econômicas e sociais que tornam possível o acesso à experiência do tempo como algo tão evidente a ponto de passar despercebido. De fato, ao mobilizar uma relação bastante particular com o tempo por conta de seu próprio princípio, relação, aliás, fundada numa liberdade constitutiva perante a lógica ordinária da ação, decerto a experiência escolástica não predispõe, de modo algum, à compreensão das experiências diferentes do mundo e do tempo, tampouco a compreender a si mesma, sobretudo, em sua particularidade temporal.

O esbulho extremado do subproletário — quer esteja em idade de trabalhar ou, então, nessa espécie de lugar incerto entre a vida escolar, o desemprego ou o subemprego, em que são mantidos muitos adolescentes das classes populares, às vezes por um período prolongado — faz surgir a evidência da relação entre o tempo e o poder, ao mostrar que a relação prática com o porvir, no qual se engendra a experiência do tempo, depende do poder e das oportunidades objetivas que ele descortina. Pode-se, assim, verificar estatisticamente que o investimento no futuro do jogo supõe um mínimo de oportunidades no jogo, logo de certo poder sobre o jogo, sobre o presente do jogo. E que a aptidão para regular as práticas em função do futuro depende estreitamente das oportunidades efetivas de dominar o futuro que estão inscritas nas condições presentes. Em suma, a adaptação às exigências tácitas do cosmos econômico só é acessível aos que detêm um mínimo de capital econômico e cultural, isto é, um mínimo de poder sobre os mecanismos que devem dominar. Tal advertência se faz tanto mais necessária quando o efeito próprio do tempo público se acrescenta ao efeito exercido pela condição escolástica a qual, à maneira da lei da gravidade, afeta tudo o que pensamos. Sendo definido em termos matemáticos ou físicos, esse tempo astronômico é naturalizado, desistoricizado, dessocializado, tornando-se algo de externo que escorre “de si mesmo e de sua natureza”, como dizia Newton, e que contribui, assim, para ocultar, sob as roupagens do consenso, que contribui para produzir os elos entre o poder e os possíveis.

A PLURALIDADE DOS TEMPOS

De fato, para romper verdadeiramente com a ilusão universalista da análise de essência (à qual tive de sacrificar parcialmente a descrição da experiência temporal que contrapus à visão intelectualista da decisão racional), seria preciso descrever as diferentes maneiras de se temporalizar, referindo-as às suas condições econômicas e sociais de possibilidade. O tempo vazio que é preciso

matar se contrapõe ao tempo cheio (ou bem preenchido) daquele que se entrega por inteiro a seu negócio, o qual, como se diz, não vê passar o tempo — ao passo que, paradoxalmente, a impotência, que rompe a relação de imersão no iminente, torna consciente a passagem do tempo, como a expectativa. Mas também se contrapõe igualmente à *skholè*, tempo empregado livremente com finalidades livremente escolhidas e gratuitas que, como nos casos do intelectual ou do artista, podem ser aquelas de um trabalho, mas libertado, em seu ritmo, seu momento e sua duração, de qualquer constrição externa e, em particular, daquela que se impõe por intermédio da sanção monetária direta. Quando da invenção da vida de artista como vida boêmia, dando continuidade à vida de pintor ou de estudante, elabora-se essa temporalidade de contornos fluidos, de ritmos nictêmeros invertidos, ignorando os horários e a urgência (a não ser aquela que cada um impõe a si mesmo), relação com o tempo encarnada na disposição poética como pura disponibilidade diante do mundo, fundada, na verdade, na distância em relação ao mundo e a todas as preocupações medíocres da existência comum das pessoas comuns. Poder-se-ia mostrar, nessa mesma perspectiva, de que maneira as garantias temporais constitutivas da noção de carreira, espécie de essência leibniziana contendo o princípio do desenrolar de toda uma existência sem surpresa e, no limite, sem acontecimentos, podem favorecer a experiência bastante paradoxal do tempo suscitada pela condição universitária — em particular, por conta desse embaraçamento na divisão ordinária entre o trabalho e o lazer. Enquanto experiência singular que pode ser relacionada com um dos efeitos mais constantes da ilusão escolástica, a colocação do tempo entre parênteses — ela mesma correlata à tendência para transformar a privação, ligada à exclusão para fora do mundo da prática, em privilégio cognitivo, com o mito do “espectador imparcial”, ou do “estrangeiro” segundo Simmel, beneficiários exclusivos do acesso a um ponto de vista sobre os pontos de vista que abre perspectivas sobre o jogo enquanto jogo.

Comparadas a tempos quase livres ou ao tempo anulado dos subproletários, certas experiências tão diversas como a do operá-

rio, do pequeno funcionário, do garçom de café, do gerente estressado, têm algo em comum: para além das condições gerais, já evocadas, como a existência de tendências constantes da ordem econômica e social, na qual se está inserido e com a qual se pode contar, supõem condições particulares, como o fato de possuir um emprego estável e de ocupar uma posição social envolvendo um futuro garantido, eventualmente uma carreira como trajetória previsível. Esse conjunto de seguranças, cauções, garantias, dissimuladas aos olhos por seus próprios efeitos, é a condição da constituição dessa relação estável e ordenada com o futuro que constitui o princípio de todas as condutas tidas como “razoáveis”, inclusive aquelas que visam à transformação, mais ou menos radical, da ordem estabelecida. A posse de garantias mínimas concernentes ao presente e ao futuro, inscritas no fato de ter um emprego permanente e demais seguranças daí resultantes, é o que de fato confere aos agentes assim providos as disposições necessárias para se defrontar ativamente com o futuro, seja ao entrar no jogo com aspirações grosseiramente ajustadas às suas oportunidades, seja ao tentar manejá-lo, em escala individual, mediante um plano de vida, ou, então, em escala coletiva, por um projeto reformista ou revolucionário, profundamente diverso de um fogaréu de revolta milenarista.²⁰

Quando os poderes estão desigualmente distribuídos, em vez de se mostrar como um universo de possíveis igualmente acessíveis a todo sujeito possível — postos a ocupar, estudos a fazer, mercados a conquistar, bens a consumir, propriedades a trocar etc. —, o mundo econômico e social se apresenta como um universo balizado, semeado por injunções e proibições, por signos de apropriação e exclusão, por sentidos obrigatórios ou barreiras intransponíveis, numa palavra, profundamente diferenciado, sobretudo conforme o grau em que propõe oportunidades estáveis e de molde a favorecer e a preencher expectativas estáveis. Sob suas diferentes espécies, o capital é um conjunto de direitos de preempção sobre o futuro; garante a alguns o monopólio de certos possíveis que, no entanto, encontram-se oficialmente garantidos a todos (como o direito à educação). Os direitos exclusivos

consagrados pelo direito constituem apenas a forma visível, e explicitamente garantida, desse conjunto de oportunidades apropriadas e de possíveis antecipados, logo convertidos, para os demais, em proibições de direito ou em impossibilidades efetivas, pelos quais as relações de força atuais se projetam sobre o futuro, orientando, por sua vez, as disposições presentes.

Ademais, a descrição da experiência temporal como investimento imediato no porvir do mundo é verdadeira para todos aqueles que, diversamente dos subproletários, estão envolvidos com seus afazeres no mundo porque têm aí o que fazer, que se engajam no porvir porque têm um futuro. Por outro lado, é evidente que ela tende a se qualificar segundo a forma e o grau de urgência com o qual se impõem as necessidades do mundo. O poder sobre as oportunidades objetivas comanda as aspirações, logo a relação com o futuro. Tanto maior o poder sobre o mundo, tanto mais aspirações ajustadas às suas oportunidades de realização, razoáveis, e também estáveis e pouco sensíveis às manipulações simbólicas. Aquém de um certo limiar, ao contrário, as aspirações são flutuantes, descoladas da realidade, às vezes um bocado amalucadas, como se tudo se tornasse possível quando nada é verdadeiramente possível; como se todos os discursos sobre o futuro, profecias, adivinhações, predições, anúncios milenaristas, tivessem como único fim saciar uma das necessidades, sem dúvida, mais dolorosas: a falta de futuro.

No extremo oposto dos subproletários, que possuem um déficit de bens e um excedente de tempo, e cujo tempo vale quase nada, os executivos estressados possuem um excesso de bens e um déficit extraordinário de tempo. Os primeiros têm tempo para vender, e com frequência eles o “desperdiçam” em consertos, engenhosos até o absurdo, aos quais se entregam no intuito de prolongar a qualquer preço a durabilidade dos objetos ou para produzir esses sucedâneos sabiamente agenciados de bens manufaturados que se pode ver nas ruas ou nos mercados de inúmeros países pobres. Ao contrário, os segundos, paradoxalmente, estão sempre sem tempo e condenados a viver na *askholia*, com pressa, que Platão opunha à *skholè* filosófica, submersos por bens e servi-

ços que excedem suas capacidades de consumo e que acabam por “desperdiçar”, sobretudo ao desistir de empreender os trabalhos de manutenção e conserto. Sendo assim, tal ocorre porque têm ocasiões de investir tão numerosas e rentáveis, por conta do valor econômico e simbólico de seu tempo (e deles mesmos) nos diferentes mercados, que acabam adquirindo um senso prático quanto à raridade do tempo que orienta toda sua experiência.

A raridade, logo o valor concedido ao tempo de uma pessoa, e especialmente ao tempo que ela concede, esse último o dom mais precioso por ser o mais pessoal — ninguém pode fazê-lo em seu lugar e dar seu tempo equivale, verdadeiramente, a “oferecer-se em pessoa” — constitui uma dimensão fundamental do valor social dessa pessoa. Tal valor é continuamente rememorado, de um lado, por meio de solicitações, expectativas e demandas e, de outro, quer pelas contrapartidas, como, por exemplo, é claro, o preço conferido ao tempo de trabalho, quer também pelas contraprestações simbólicas como as marcas de *diligência*, forma de deferência concedida às pessoas “importantes”, sobre as quais se sabe que estão apressadas e que seu tempo é precioso.

Os efeitos do aumento da raridade e do valor do tempo correlato ao aumento do preço do trabalho (ligado, por sua vez, ao crescimento da produtividade) encontram-se redobrados por um dos efeitos diretos do aumento dos ganhos daí resultantes, a saber, o crescimento das possibilidades oferecidas ao consumo (de bens e serviços), o qual também toma tempo — a onipotência social que permitiria possuir tudo de imediato esbarra no limite da incapacidade biológica de consumir tudo. O paradoxo da cansaça vivenciada pelos privilegiados encontra aí sua explicação: quanto mais se amplia o capital econômico e cultural, tanto maiores as oportunidades de se sair bem nos jogos sociais e, por conseguinte, a propensão para investir neles tempo e energia também se amplia e se torna mais difícil reter todas as possibilidades de produção e consumo material ou simbólico nos limites de um tempo biológico impossível de ser dilatado.

Este modelo também permite dar conta mui simplesmente de inúmeras mudanças sociais que as filosofias conservadoras impu-

tam à degradação dos costumes e a diversas causas morais, tais como o desaparecimento do estilo de vida “heideggeriano” dos camponeses de outrora, de seus produtos “feitos a mão” e de seu uso parcimonioso da palavra, ou a extinção de um sistema inteiro de trocas sociais fundadas na arte de dar tempo — às crianças, às pessoas idosas, aos vizinhos, aos companheiros de trabalho, aos amigos etc. — em vez de dar bens — ou seja, presentes, ou, então, dinheiro, mais simples e rápido.²¹ Mesmo supondo-se um dispêndio considerável de tempo, a parcela de tempo reservada à manutenção de relações encantadas, tanto entre iguais, como até entre desiguais — aquela necessária para envolver e “segurar”, de maneira durável, por meio de sentimentos de afeição, de reconhecimento, de gratidão, de fraternidade etc. —, tende a decrescer à medida que se amplia, no conjunto da sociedade ou numa categoria particular, o preço do tempo (e que se desenvolvem meios mais econômicos de criar relações duráveis, como o constrangimento econômico ou o contrato). E os que falam em “retorno ao individualismo”, como se fosse uma fatalidade, moda ou uma ruptura eletiva e universal com o detestável “coletivismo”, poderiam buscar no terreno da elevação dos recursos disponíveis o princípio de estiolamento progressivo de inúmeras solidariedades práticas e costumeiras, e de arranjos cooperativos ou coletivos com vistas a assegurar a partilha de bens ou serviços que se pode observar à medida que se ampliam os recursos, sobretudo monetários, dos indivíduos e dos grupos, mantendo-se inalteradas as demais condições.

TEMPO E PODER

O poder pode se exercer sobre as tendências objetivas do mundo social, aquelas que medem as probabilidades objetivas e, portanto, sobre as aspirações ou as esperanças subjetivas. Com efeito, e isso parece de tal modo evidente, costuma-se esquecer que o poder temporal é um poder de perpetuar ou transformar diferentes espécies de capital pelo fato de manter ou transformar

os princípios de redistribuição. Um mundo fundado em princípios estáveis de redistribuição é um mundo previsível, com o qual se pode contar, inclusive no risco. Ao contrário, o arbitrário absoluto é o poder de tornar o mundo arbitrário, louco (por exemplo, com a violência racista do nazismo, cujo limite é o campo de concentração onde tudo é possível); a imprevisibilidade total cria um terreno favorável a todas as formas de manipulação das aspirações (como os boatos), e o desacerto absoluto das antecipações assim impostas favorece estratégias de desespero (como o terrorismo) capazes de romper, por excesso ou por carência, com as condutas razoáveis da ordem ordinária.

O poder absoluto é o poder de se tornar imprevisível e de impedir aos outros qualquer antecipação razoável, de lançá-los na incerteza absoluta sem lhes dar nenhum pique à sua capacidade de prever. Eis um limite jamais atingido, a não ser na imaginação teológica, com a onipotência injusta do Deus malvado, que libera seu detentor da experiência do tempo como impotência. O todopoderoso é aquele que não espera e que, ao contrário, faz esperar.

A espera é uma das maneiras privilegiadas de experimentar o poder e o vínculo entre o tempo e o poder — seria preciso arrolar e submeter à análise todas as condutas associadas ao exercício de um poder sobre o tempo dos outros, quer do lado do poderoso (adiar para mais tarde, remanchar, fazer esperar, protelar, temporizar, diferir, postergar, chegar atrasado, ou, ao contrário, precipitar, atalhar), quer do lado do “paciente”, como se diz no universo médico, um dos lugares por excelência da espera ansiosa e impotente. A espera implica em submissão: mira interessada de uma coisa altamente desejada, ela modifica duravelmente, ou seja, durante todo o tempo em que dura a expectativa, a conduta daquele que está, como se diz, em suspenso pela decisão esperada. Por conseguinte, a arte de “aproveitar o tempo”, de “dar tempo ao tempo”, como diz Cervantes,²² de fazer esperar, de protelar, mas fazendo esperar, de postergar, mas sem decepcionar de todo, o que poderia produzir o efeito de matar a própria espera, é parte integrante do exercício do poder. Ainda mais quando se trata de poderes que, a exemplo do poder universitário, se apóiam grandemen-

te na crença do “paciente”, e que se exercem sobre as aspirações e por meio delas, sobre o tempo e pelo tempo, pelo domínio do tempo e do tempo de preenchimento das expectativas (“ele tem tempo”, “ele é jovem” ou “muito jovem”, “ele pode esperar”, como se expressam por vezes, sem mais, certos veredictos universitários): arte de repelir sem desgostar, de manter alerta sem desesperar.²³

Em *O Processo*, de Kafka, pode-se ler o modelo de um universo social dominado por um tal poder absoluto, imprevisível e capaz de fazer chegar aos extremos a ansiedade, ao condenar a um investimento muito pesado associado a uma imensa insegurança. A despeito de sua aparência extra-ordinária, o mundo social evocado por esse romance seria tão-somente o limite de inúmeros estados ordinários do mundo social ordinário ou de situações particulares no interior desse mundo, como aquela de certos grupos estigmatizados — os Judeus do lugar e da época de Kafka, os Negros dos guetos americanos ou os imigrantes mais destituídos em diversos países — ou de certos nichos sociais, entregues ao arbítrio absoluto de um chefe, grande ou pequeno, encontradiços, com muito maior freqüência do que se poderia acreditar, no coração de empresas privadas ou mesmo públicas. (A análise de Joachim Unseld,²⁴ ao mostrar que o veredicto do editor é o que permite que uma obra possa ter acesso à publicação, ou seja, à existência pública, ocupando no andamento e no processo de produção literária uma posição análoga àquela do juiz, também encoraja a enxergar em *O Processo* um modelo bastante realista dos campos de produção cultural, em que se exercem poderes os quais, a exemplo dos da ordem universitária, têm como princípio o controle sobre o tempo dos outros.)

K. foi caluniado; no início, ele atua como se não fosse nada; depois, ele começa a se inquietar e contrata um advogado. Entra no jogo, logo no tempo, na espera, na ansiedade. Esse jogo se caracteriza por um grau muito elevado de imprevisibilidade: não se pode confiar em nada. Fica suspenso o contrato tácito de boa continuidade, de constância consigo mesmo, aquilo mesmo que, na teologia cartesiana, é garantido pelo Deus veraz. Não há segurança nem garantia objetiva, portanto nenhuma garantia subjetiva,

nenhuma remissão possível de si. Pode-se esperar tudo; o pior nunca está fora de cogitação. Não é por acaso que a instituição ordinariamente incumbida de limitar o arbítrio, o tribunal, também seja, neste caso, o lugar por excelência do arbítrio, que se afirma como tal, sem sequer se dar ao trabalho de se dissimular. Por exemplo, o tribunal censura pelo atraso quando ele mesmo está sempre atrasado, fazendo pouco do princípio segundo o qual a regra também se aplica àquele que a edita, fundamento tácito de toda norma universal. Em suma, institui o arbítrio, logo o imponderável, no princípio mesmo das coisas.

O poder absoluto não possui regra, ou melhor, tem apenas a regra de não ter nenhuma. Ou pior, tende a mudar de regra conforme a situação ou ao seu bel-prazer e em função de seus interesses: cara, eu ganho, coroa, você perde. Em oposição ao banco, lugar de uma atividade razoável e eficaz, com procedimentos metodicamente organizados em relação a fins claramente definidos, o tribunal possui um modo de funcionamento totalmente opaco, aleatório, tanto em seus procedimentos como em seus efeitos: ele se reúne a qualquer momento e faz qualquer coisa; a exemplo dos membros do banco, seus integrantes têm apenas nomes genéricos, mas, em seu caso, o uso de seus nomes é tabu, e quando K. pergunta a Titorelli o nome do juiz que ele descreve, esse responde que não está “autorizado a dizê-lo”.

Diante dessa desordem instituída, o que pode fazer K. que, de início bastante indiferente, pouco a pouco enredado no jogo, acaba por descobrir sua extrema incerteza? O advogado, como a maioria dos demais personagens, é alguém que, em nome de seu pretense domínio do jogo, manipula as esperanças e as expectativas de K., embalando-o com vagas esperanças e atormentando-o com ameaças imprecisas. (Assim reduzido ao estado de épura, o advogado aparece como paradigma de uma classe bastante apreciável de agentes os quais, a exemplo dos veteranos e do pessoal de serviço de quaisquer instituições totais — internato, prisão, hospício, caserna, fábrica, campo de concentração —, ou de modo mais amplo, todos esses intermediários informados que, em nome de uma suposta familiaridade com uma instituição poderosa e

inquietante — escola, hospital, burocracia etc. —, podem exercer um controle e um domínio à altura da angústia experimentada pelo “paciente”, dizendo ora uma coisa ora outra, inquietando, logo em seguida tranquilizando, e redobrando assim o investimento no jogo e a incorporação das estruturas imanentes do jogo.)

Nas situações extremas em que a incerteza e o investimento são simultaneamente levados ao seu máximo porque, a exemplo do que se passa num regime despótico ou num campo de concentração, não há mais limites ao arbítrio e à imprevisibilidade, todos os móveis últimos de luta, inclusive a vida e a morte, encontram-se mobilizados a cada instante: cada um encontra-se aí enredado sem defesa (como K. ou como os subproletários) nas formas mais brutais de manipulação dos temores e das expectativas. O poder de agir sobre o tempo, mediante o poder de modificar as oportunidades objetivas (por exemplo, por meio de medidas capazes de anular ou reduzir as oportunidades conferidas a toda uma categoria de pessoas, como numa desvalorização monetária, na instauração de um *numerus clausus* ou de limites de idade — ou de qualquer outra decisão visando transformar as “*socially expected durations*”, como diz Merton),²⁵ torna possível (e provável) um exercício estratégico do poder fundado na manipulação direta das aspirações.

Fora das situações de poder absoluto, os jogos com o tempo que se jogam em toda parte onde existe poder (entre o editor que faz esperar sua decisão sobre um manuscrito e seus autores, o orientador de tese que adia sua decisão sobre a data da defesa e o doutorando, o chefe burocrático e seus subordinados em briga por promoção etc.) só conseguem se instaurar com a cumplicidade (extorquida) da vítima, e de seu investimento no jogo. Somente é possível “segurar” alguém duravelmente (dando-se então a possibilidade de fazê-lo esperar, na expectativa etc.) na medida em que ele está enredado no jogo e que se possa, de algum modo, contar com a cumplicidade de suas disposições.

RETORNO À RELAÇÃO ENTRE ESPERANÇAS E OPORTUNIDADES

A “causalidade do provável”, tendente a favorecer o ajustamento das esperanças às oportunidades, constitui decerto um dos fatores mais poderosos de conservação da ordem social. De um lado, ela garante a submissão incondicional dos dominados à ordem estabelecida mediante a relação dóxica com o mundo, adesão imediata que coloca as condições de existência mais intoleráveis (do ponto de vista de um *habitus* constituído em outras condições) a salvo do questionamento e da contestação. De outro lado, ela favorece a aquisição de disposições as quais, estando ajustadas a posições desfavorecidas, em declínio, ameaçadas de desaparecimento ou ultrapassadas, não oferecem preparo adequado para enfrentar as exigências da ordem social, sobretudo porque encorajam diferentes formas de auto-exploração (penso, por exemplo, nos sacrifícios a que tiveram de se submeter os pequenos empregados ou os funcionários de escalão médio que, por meio de créditos onerosos, tiveram acesso à propriedade de seu apartamento ou de sua casa).²⁶

Os dominados são sempre muito mais resignados do que imagina a mística populista ou até do que poderia fazer pensar a simples observação de suas condições de existência — sobretudo, a expressão organizada, mediada pelas instâncias políticas ou sindicais, de suas reivindicações. Estando habituados às exigências do mundo que os formou, eles aceitam como algo evidente a maior parte de sua existência. Ademais, sobretudo pelo fato de que a ordem estabelecida, mesmo a mais penosa, proporciona ganhos típicos que não se dispensa sem mais, a indignação, a revolta e as transgressões (por exemplo, no desencadeamento de uma greve) são sempre difíceis, dolorosas e quase sempre extremamente custosas, material e psicologicamente.

Ao contrário das aparências, tal ocorre até mesmo entre adolescentes que, poder-se-ia imaginar, estão em ruptura radical com a ordem social, a julgar por sua atitude em relação aos “velhos”, tanto em casa como na escola ou na fábrica.²⁷ Destarte, quando acentua, acertadamente, os atos de resistência, por vezes anárqui-

cos e próximos da delinquência, com que os adolescentes das classes dominadas se contrapõem à instituição escolar, bem como a seus “velhos” e, por meio deles, às tradições e aos valores populares, Paul E. Willis (cujos trabalhos foram arrolados sob a bandeira de “resistência”, a título de termo antagônico à palavra “reprodução”, num desses pares de oposições que o pensamento escolar adora) também evoca a rigidez desse mundo duro e votado ao culto da dureza e da virilidade (as mulheres só existem nele através dos homens e reconhecem sua subordinação).²⁸ Ele mostra bem como esse culto da força viril, que encontra seu limite na exaltação dos “durões” (outro refrão da mitologia populista, sobretudo em matéria de linguagem), repousa na afirmação de um mundo sólido, estável, constante, coletivamente garantido — pelo bando ou pelo grupo — e, sobretudo, profundamente recluso em suas próprias evidências e agressivo em relação ao que é diferente. Como comprova um linguajar profundamente rígido, recusando a abstração em favor do concreto e do senso comum, sustentado e escandido emocionalmente por imagens cortantes, interpelações *ad hominem* e pragas de dramatização, bem como por todo um ritual — termos estereotipados de tratamento, apelidos, brigas simuladas, encontrões etc. —, essa visão do mundo é profundamente conformista, notadamente em pontos tão essenciais como tudo que se refere às hierarquias sociais, e não apenas entre os sexos. (Poder-se-ia extrair conclusões bastante semelhantes de trabalhos — em especial, os de Loïc Wacquant — a respeito dos Negros dos guetos americanos.)²⁹ A revolta, quando se exprime, se detém nos limites do universo imediato e, não podendo ir além da insubordinação, da bravata perante a autoridade ou do insulto, se confronta muito mais com pessoas do que com estruturas.³⁰

Para evitar naturalizar disposições, é preciso referir essas maneiras duráveis de ser — penso, por exemplo, na linguagem destemperada ou na rudeza e na bonomia mal-humorada, tão comovente, dos momentos de emoção — às condições de sua aquisição. Os habitus de necessidade são um mecanismo de defesa contra a necessidade, que tende, paradoxalmente, a escapar aos rigores da necessidade se lhe adiantando e contribuindo assim

para sua eficácia. Sendo o produto de uma aprendizagem imposta pelas sanções ou injunções de uma ordem social também atuante como ordem moral, tais disposições profundamente realistas (e por vezes próximas de um fatalismo) tendem a reduzir as dissonâncias entre as antecipações e as realizações ao efetuar um fechamento mais ou menos total dos horizontes. A resignação é o efeito mais comum dessa forma de *learning by doing* em que consiste uma formação determinada pela própria ordem das coisas, no encontro sem intermediário com a natureza social (sob a forma, sobretudo, das sanções do mercado escolar e do mercado de trabalho), junto à qual as ações intencionais de domesticação exercidas por todos os “aparelhos ideológicos de Estado” têm pouco peso.

E a ilusão populista que se alimenta hoje de uma retórica simplista da “resistência” leva a ignorar um dos efeitos mais trágicos da condição dos dominados, qual seja a inclinação para a violência engendrada pela exposição precoce e contínua à violência: existe uma *lei de conservação da violência*, e todas as pesquisas médicas, sociológicas e psicológicas atestam que o fato de estar sujeito a maus-tratos na infância (em especial, de ser espancado pelos pais) está significativamente associado ao aumento de oportunidades de exercer, por sua vez, a violência contra os outros (e muitas vezes contra seus próprios companheiros de infortúnio), por meio de crimes, roubos, estupros, atentados, e também contra si mesmo, sobretudo com o alcoolismo ou a toxicomania. Caso se deseje de fato reduzir essas formas de violência visível e visivelmente repreensível, eis por que não há outra saída senão reduzir a quantidade global de violência que escapa aos olhares e às sanções, aquela que se exerce no dia-a-dia, nas famílias, fábricas, oficinas, bancos, escritórios, delegacias, prisões, ou mesmo nos hospitais e escolas, e que constitui, em última análise, o produto da “violência inerte” das estruturas econômicas e dos mecanismos sociais substituídos pela violência ativa dos homens. Os efeitos da violência simbólica, sobretudo aquela que se exerce sobre populações estigmatizadas, não foram feitos, como parecem acreditar os amadores de pastorais humanistas, para favorecer

sempre o florescimento de realizações bem-sucedidas do ideal humano. Mesmo no caso em que os agentes, diante da degradação imposta por condições degradantes, sempre conseguem contrapor defesas, individuais e coletivas, pontuais ou duráveis — por estarem duravelmente inscritas nos habitus, como a ironia, o humor ou o que Alf Lüdtke chama *Eigensinn*, a “teimosia obstinada”, e tantas outras formas desconhecidas de resistência.³¹ (É isso que torna tão difícil falar dos dominados de maneira apropriada e realista, sem se expor a parecer diminuí-los ou exaltá-los, sobretudo aos olhos de todos os bons apóstolos que, movidos quer pela decepção quer pela surpresa, à altura de sua ignorância, tenderão a ler como condenações ou celebrações essas tentativas informadas para dizer as coisas como elas são.)

CERTA MARGEM DE LIBERDADE

Mas não se pode concluir daí que o círculo das esperanças e oportunidades não possa ser rompido. De um lado, a generalização do acesso à educação — com o conseqüente descompasso estrutural entre os títulos possuídos, logo as posições esperadas, e os cargos obtidos — e da insegurança profissional tende a multiplicar situações de desajuste, geradoras de tensões e frustrações.³² Encontram-se praticamente extintos os universos nos quais a coincidência quase perfeita, entre tendências objetivas e expectativas, converte a experiência do mundo num encadeamento contínuo de antecipações confirmadas. A falta de futuro, até agora reservada aos “danados da terra”, é uma experiência cada vez mais difundida, senão modal. Todavia, também existe a autonomia relativa da ordem simbólica a qual, em quaisquer circunstâncias e, sobretudo, nos períodos de desajuste entre esperanças e oportunidades, pode deixar certa margem de liberdade a uma ação política desejosa de reabrir o espaço dos possíveis. Capaz de manipular expectativas e esperanças, sobretudo por uma evocação performática mais ou menos inspirada e exaltada do futuro — profecia, prognóstico ou previsão —, o poder simbólico pode introduzir

um certo jogo na correspondência entre esperanças e oportunidades e abrir um espaço de liberdade pela inserção, mais ou menos voluntarista, de possíveis mais ou menos improváveis, utopia, projeto, programa ou plano, que a pura lógica das probabilidades tenderia a considerar como praticamente excluídos.

Sem dúvida, a força do processo de incorporação tendente a constituir o habitus como um *esse in futuro*, princípio durável de investimentos duráveis, reforçado pelas intervenções explícitas e expressas da ação pedagógica, faz com que as ações simbólicas, inclusive as mais subversivas, devam elas mesmas contar, sob pena de se condenarem ao fracasso, com as disposições e limitações que impõem à imaginação e ação inovadoras. De fato, atuando como gatilhos, ou melhor, como detonadores simbólicos capazes de licitar e ratificar, em virtude da explicitação e da publicação, mal-estares ou descontentamentos difusos, desejos socialmente instituídos mais ou menos confusos, elas só podem ter êxito quando conseguem reativar disposições depositadas nos corpos pelas ações anteriores de inculcação.

Contudo, constatar que o poder simbólico só pode operar enquanto as condições de sua eficiência estiverem inscritas nas próprias estruturas que ele pretende conservar ou transformar, não significa lhe recusar qualquer independência em relação a tais estruturas: trazendo experiências difusas à existência plena da “publicação” como oficialização, esse poder de expressão, de manifestação, intervém nesse lugar incerto da existência social em que a prática se converte em signos, símbolos, discursos, e introduz certa margem de liberdade entre as oportunidades objetivas, ou as disposições implícitas que lhes são tacitamente ajustadas, e as aspirações *explícitas*, as representações, as manifestações.

Lugar de dupla incerteza: *a parte objecti*, do lado do mundo, cujo sentido, porque permanece aberto, assim como o futuro de que depende, se presta a diversas interpretações; *a parte subjecti*, do lado dos agentes, cujo sentido do jogo pode se exprimir ou ser expresso de diferentes maneiras ou se reconhecer em expressões diferentes. É sobre tal margem de liberdade que se escora a autonomia das lutas a respeito do sentido do mundo social, de sua signifi-

cação e de sua orientação, de seu dever, de seu futuro, um dos maiores móveis das lutas simbólicas: a crença que este ou aquele futuro, desejado ou temido, é possível, provável ou inevitável, pode, em certas conjunturas, mobilizar em torno dela todo um grupo, e contribuir, pois, para favorecer ou impedir o advento desse futuro.

Enquanto a heresia (a palavra o diz, que encerra a idéia de escolha) e todas as formas de profecia crítica tendem a abrir o futuro, a ortodoxia, discurso de manutenção da ordem simbólica, trabalha em direção contrária, conforme se pode ver bem em períodos de restauração subseqüentes a crises, no sentido de deter de algum modo o tempo, ou a história, contraindo o leque de possíveis para tentar fazer crer que os jogos estão feitos de uma vez por todas, ou anunciando, por meio de um enunciado performático disfarçado em constatação, o fim da história, inversão apaziguadora de todas as utopias milenaristas. (Essa forma de fatalismo pode assumir o feitio de um sociologismo que constitui leis sociológicas em leis de ferro quase naturais ou de um pessimismo essencialista, fundado na crença numa natureza humana imutável.)

Essas ações simbólicas só fazem redobrar todas as operações, freqüentemente confiadas a rituais, visando inscrever de algum modo o futuro nos corpos, sob forma de habitus. Conhece-se o lugar, capital, concedido em toda parte aos ritos de instituição por meio dos quais os grupos, ou melhor, os *corpos* (constituídos) pretendem imprimir muito cedo, e para a vida inteira, nos corpos daqueles que instituem, muitas vezes por toda a vida, como membros reconhecidos, um pacto irrevogável de adesão imediata às suas exigências. Contribuindo, no essencial, para redobrar a ação automática das estruturas, tais ritos jogam quase sempre na relação com o tempo e visam criar a aspiração à integração fazendo-a esperar e ter esperança. Além disso, ao investir solenemente de um direito e de uma dignidade aquele a quem consagram, eles incitam o beneficiário desse tratamento de exceção (até nos sofrimentos, por vezes extremos, que comporta) a colocar toda sua energia psicológica nessa dignidade, nesse direito ou nesse poder, ou a se mostrar à altura da dignidade conferida por essa investidura (“noblesse oblige”). Em outras palavras, eles garantem um esta-

tuto social (*dignitas*) durável em troca do engajamento durável — simbolizado pelos rituais de *inceptio*, de incorporação (em todos os sentidos do termo) — de assumir dignamente as obrigações explícitas e, sobretudo, implícitas do cargo (cuja melhor garantia é evidentemente um habitus conveniente, isso mesmo que pretendem detectar as operações de cooptação).

Mas a dependência de toda ação simbólica eficaz em relação a disposições preexistentes também se faz presente nos discursos ou ações subversivos os quais, a exemplo das provocações e de todas as formas de ruptura iconoclasta,³³ têm por função e, em todo caso, por efeito, atestar na prática ser possível transgredir os limites impostos, em particular os mais inflexíveis, aqueles inscritos nos cérebros; tal sucede na medida em que, por estarem atentos às oportunidades reais de transformar a relação de força, eles sabem trabalhar para alçar as aspirações adiante das oportunidades objetivas às quais elas tendem espontaneamente a se ajustar, mas sem impeli-las para além do limiar em que elas se tornariam irreais e aventurosas. A transgressão simbólica de uma fronteira social tem por si só um efeito libertador porque ela faz advir praticamente o impensável. Mas ela própria somente se torna possível, e simbolicamente eficiente, em lugar de ser simplesmente rejeitada como um escândalo que, como se diz, recai sobre seu autor, quando são preenchidas certas condições objetivas. Para que um discurso ou uma ação (iconoclastia, terrorismo etc.) com pretensão a questionar as estruturas objetivas tenha alguma chance de ser reconhecido como legítimo (senão como razoável) e de exercer um efeito de exemplaridade, é preciso que as estruturas assim contestadas estejam elas mesmas num estado de incerteza e de crise de molde a favorecer a incerteza a seu respeito e a tomada de consciência crítica de seu arbítrio e de sua fragilidade.

A QUESTÃO DA JUSTIFICAÇÃO

Convém retornar a K. A incerteza em que ele se encontra a respeito do futuro não passa de uma outra forma da incerteza a

propósito do que ele é, de seu ser social, de sua “identidade”, como se diria hoje; destituído do poder de dar sentido, no duplo sentido, à sua vida, de nomear a significação e a direção de sua existência, ele está condenado a viver num tempo orientado pelos outros, alienado. Eis, exatamente, em que consiste o destino de todos os dominados, obrigados a esperar tudo dos outros, detentores do poder sobre o jogo e sobre a esperança objetiva e subjetiva de ganhos que pode proporcionar, logo mestres em jogar com a angústia que nasce inevitavelmente da tensão entre a intensidade da espera e a improbabilidade da satisfação.

Mas qual é, na verdade, o móvel desse jogo, senão a questão da razão de ser, não da existência humana em sua universalidade, mas da justificação de uma existência particular, singular, que se mostra questionada em seu ser social — mediante a calúnia inicial, espécie de pecado original sem origem, como o estigma racista? A questão da *legitimidade* de uma existência, do direito de um indivíduo a *sentir-se justificado por existir tal como existe*. Questão inseparavelmente escatológica e sociológica.

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. Ninguém — salvo Proust, embora num registro menos trágico — soube evocar como Kafka o confronto de pontos de vista inconciliáveis, de juízos particulares com pretensões à universalidade, o enfrentamento permanente entre a suspeita e o desmentido, a maledicência e o louvor, a calúnia e a reabilitação, terrível jogo de sociedade em que se elabora o veredicto do mundo social, esse produto inexorável do juízo inominável dos outros.

Nessa espécie de jogo da verdade, do qual *O Processo* constitui o modelo, Joseph K., inocente caluniado, obstina-se em buscar o ponto de vista dos pontos de vista, o tribunal supremo, a última instância. Basta lembrar do momento em que Block lhe explica que o defensor comum de ambos procede errado ao se posicionar

entre os “grandes advogados”: “Qualquer pessoa pode, naturalmente, se qualificar como grande se isso lhe agrada, mas, nessa matéria, são os usos do tribunal que decidem.” E a questão do *veredicto*, juízo solenemente proferido por uma autoridade capaz de dizer de cada um o que se é na verdade, retorna ao fim do romance, por meio das interrogações finais de Joseph K.: “Onde estava o juiz que ele jamais vira? Onde era o tribunal supremo ao qual ele nunca tivera acesso?”

Haveria jogo mais vital, mais total, do que a luta simbólica de todos contra todos, cujo móvel reside no poder de *nomeação*, ou melhor, de categorização, em que cada um coloca em jogo seu ser, seu valor, a idéia que possui de si mesmo? Poder-se-á objetar que nada obriga a entrar na corrida, que é preciso se entregar ao jogo para ter alguma chance de nele se enredar. Como bem o demonstra a relação mantida entre K. e cada um de seus informantes, o advogado, o pintor, o negociante, o padre, que também são intercessores, e que tentam exercer um poder sobre ele, fazendo-o acreditar que têm poder e servindo-se de seu conhecimento presumido para encorajá-lo a continuar quando ele ameaça largar, a mecânica só consegue engrenar-se na relação entre uma expectativa, uma inquietação, e a incerteza objetiva do futuro desejado ou temido: como se ele tivesse por função principal impelir K. a *investir* em seu processo, em vez de defendê-lo, o advogado se esmera em “acalentá-lo com esperanças vagas e atormentá-lo com vagas ameaças”. Se a esperança ou o temor, associados à incerteza objetiva e subjetiva sobre o desfecho do jogo, constituem a condição de adesão ao jogo, Block é o cliente ideal da instituição judiciária: “Não se pode pronunciar uma frase sem que você olhe as pessoas como se fossem proferir o veredicto definitivo a teu respeito.” Está tão adaptado ao jogo que se adianta às sanções do juiz. O reconhecimento absoluto que ele lhe confere alicerça o poder absoluto que a instituição possui sobre ele. Do mesmo modo, K. só abre espaço ao aparelho de justiça na medida em que *se interessa* por seu processo, que se preocupa com ele. Ao dispensar o advogado dos cuidados com sua defesa, ele frustra as estratégias pelas quais seu defensor pretendia suscitar seu investimento no jogo e a dependência a seu respeito.

Contudo, ainda que se possa lembrar que o tribunal deriva seu poder do reconhecimento que lhe é concedido, não se trata de fazer acreditar que se possa escapar aos jogos cujo móvel é a vida e a morte simbólicas. Como em *O Processo*, em que a calúnia se faz presente desde a primeira frase, os categoremias mais categóricos lá estão, desde a origem, desde o ingresso na vida, que — Kafka, judeu de Praga, conhece bem — começa por uma atribuição de identidade associada a uma categoria, uma classe, uma etnia, um sexo ou, então, para o olhar racista, uma “raça”. O mundo social é essencialista, tendo-se tanto menos chances de escapar à manipulação das aspirações e esperanças subjetivas quanto mais se é destituído simbolicamente, menos consagrado ou mais estigmatizado, logo em pior posição em meio à concorrência pela “estima dos homens”, como diz Pascal, e fadado à incerteza sobre seu ser social, presente e futuro, em sintonia com o poder ou com a impotência. Mediante o investimento num jogo e o reconhecimento que pode trazer a competição cooperativa com os outros, o mundo social oferece aos humanos aquilo de que eles são inteiramente destituídos: uma justificativa para existir.

Com efeito, não é possível compreender o fascínio exercido quase universalmente pelos chocalhos simbólicos — insígnias, medalhas, palmas ou faixas —, e pelos atos de consagração que eles demarcam e eternizam, ou mesmo pelos alicerces mais ordinários do investimento no jogo social — mandatos ou missões, ministérios ou magistérios — sem levar em conta um dado antropológico que os hábitos de pensamento preferem relegar à ordem da metafísica, qual seja a contingência da existência humana, sobretudo sua finitude, a qual, como observa Pascal, ainda que seja a única coisa certa na vida, fazemos tudo para esquecer-la, atirando-nos ao divertimento ou buscando refúgio na “sociedade”: “Agrada-nos o repouso no convívio com nossos semelhantes: sendo tão miseráveis como nós, e igualmente impotentes, eles não poderão nos ajudar. Morreremos sós. Logo, é preciso proceder como se estivéssemos sozinhos; e então construiríamos mansões soberbas etc.? Poder-se-ia procurar a verdade sem hesitar; e caso

não se queira, dar-se-á prova de preferir a estima dos homens em lugar da busca da verdade.”³⁴

Destarte, sem sacrificar à exaltação existencial do “*S.-zum-Tode*”, pode-se estabelecer um vínculo necessário entre três fatos antropológicos indiscutíveis e indissociáveis: o homem é e sabe que é mortal, a idéia 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*), uma vez que representa, conforme a expressão de Heidegger, “a possibilidade da impossibilidade”, 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.³⁵

Munido dessa equivalência, compreende-se aquilo que Pascal descreve como “miséria do homem sem Deus”, ou seja, sem razão de ser, podendo-se comprová-lo sociologicamente sob a forma da miséria propriamente metafísica dos homens e mulheres sem razão social de ser, abandonados à insignificância de uma existência sem necessidade, entregue ao seu absurdo. E também se compreende, *a contrario*, o poder quase divino, detido pelo mundo social, quer se queira ou não, de arrancar da contingência e da gratuidade, e que se exerce, sobretudo, por meio da instituição estatal: em sua qualidade de banco central do capital simbólico, o Estado está em condições de conferir essa forma de capital cuja particularidade consiste em encerrar em si mesma sua própria justificação.

○ CAPITAL SIMBÓLICO

Através dos jogos sociais que propõe, o mundo social proporciona algo mais e distinto do que são os móveis aparentes: a caça, como lembra Pascal, conta tanto, senão mais, do que a presa, e existe uma felicidade da ação que supera os ganhos patentes, salário, preço, recompensa, e que consiste no fato de sair da indiferença (ou da depressão), de estar ocupado, envolvido com metas, e de

se sentir dotado, objetivamente, logo subjetivamente, de uma missão social. Ser esperado, solicitado, assoberbado por obrigações e compromissos, tudo isso tem o significado não apenas de ser arrancado da solidão ou da insignificância, mas também de experimentar, da maneira mais contínua e mais concreta, o sentimento de contar para os outros, de ser *importante* para eles, logo para si mesmo, 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.

Todavia, no intuito de colocar em evidência, talvez de maneira menos negativa, e mais convincente, o efeito de consagração, capaz de livrar do sentimento de insignificância e da contingência de uma existência sem necessidade, ao conferir uma função social conhecida e reconhecida, poder-se-ia, relendo *O Suicídio*³⁶ — em que Durkheim dilata a fé de cientista a ponto de excluir a questão da razão de ser de um ato que suscita, em grau supremo, a questão das razões de existir —, observar que a propensão a se matar varia em razão inversa da importância social reconhecida e que, quanto mais os agentes sociais são dotados de uma identidade social consagrada, a de esposos, de pai ou de mãe etc., tanto mais eles se encontram protegidos desse questionamento do sentido de sua existência (ou seja, os casados mais do que os solteiros, os casados com filhos mais do que aqueles sem filhos etc.). O mundo social oferece o que há de mais raro, a saber, o reconhecimento, a consideração, ou seja, simplesmente, a razão de ser. É capaz de dar sentido à vida, e à própria morte, consagrando-a como sacrifício supremo.

Dentre todas as distribuições, uma das mais desiguais e, em todo caso, a mais cruel, é decerto a repartição do capital simbólico, ou seja, da importância social e das razões de viver. Sabe-se, por exemplo, que até mesmo os cuidados e tratamentos prestados pelas instituições e agentes hospitalares aos moribundos são proporcionais à sua importância social, ainda que de maneira mais inconsciente do que consciente.³⁷ Na hierarquia das dignidades e indignidades, que nunca se superpõe inteiramente à hierarquia das ri-

quezas e dos poderes, o nobre, em sua variante tradicional, ou em sua forma moderna — o que denomino nobreza de Estado —, contrapõe-se ao pária estigmatizado o qual, a exemplo do Judeu da época de Kafka, ou, hoje, o Negro dos guetos, o Árabe ou o Turco dos subúrbios operários das cidades européias, carrega a maldição de um capital simbólico negativo. Todas as manifestações do reconhecimento social que constituem o capital simbólico, todas as formas do ser percebido que tornam conhecido o ser social, visível (dotado de *visibility*), célebre (ou celebrado), admirado, citado, convidado, amado etc., são outras tantas manifestações da graça (*charisma*) que arranca aqueles (ou aquelas) a quem toca do infortúnio da existência sem justificação e que lhes confere não apenas uma “teodicéia de seu privilégio”, como a religião segundo Max Weber — o que já não seria pouca coisa —, mas também uma teodicéia de sua existência.

Pelo contrário, não existe pior esbulho, pior privação, talvez, do que a dos derrotados na luta simbólica pelo reconhecimento, pelo acesso a um ser social socialmente reconhecido, ou seja, numa palavra, à humanidade. Essa luta não se reduz a um combate goffmaniano para lograr uma representação favorável de si: ela é uma concorrência em torno de um poder que só pode ser obtido junto a outros concorrentes pelo mesmo poder, um poder sobre os outros que deriva sua existência dos outros, de seu olhar, de sua percepção e de sua apreciação (tornando inviável a escolha entre o *homo homini lupus* de Hobbes e o *homo homini Deus* de Spinoza), logo um poder sobre um desejo de poder e sobre o objeto desse desejo. Ainda que seja o produto de atos subjetivos de doação de sentido (que não implicam forçosamente a consciência e a representação), esse poder simbólico, charme, sedução, carisma, aparece como dotado de uma realidade objetiva, capaz de determinar os olhares que o produzem (à maneira da *fides* tal como a descreve Benveniste ou do carisma tal como o analisa Max Weber, ele próprio vítima dos efeitos da fetichização e da transcendência nascida da agregação de olhares e, sobretudo, da concordância entre as estruturas sociais e as estruturas incorporadas).

Todo tipo de capital (econômico, cultural, social) tende (em

graus diferentes) a funcionar como capital simbólico (de modo que talvez valesse mais a pena falar, a rigor, em *efeitos simbólicos do capital*) quando alcança um reconhecimento explícito ou prático, o de um habitus estruturado segundo as mesmas estruturas do espaço em que foi engendrado. Em outros termos, o capital simbólico (a honra masculina das sociedades mediterrâneas, a honorabilidade do notável ou do mandarim chinês, o prestígio do escritor renomado etc.) não constitui uma espécie particular de capital, mas justamente aquilo em que se transforma qualquer espécie de capital quando é desconhecida enquanto capital, ou seja, enquanto força, poder ou capacidade de exploração (atual ou potencial), portanto reconhecida como legítima. Mais precisamente, o capital existe e age como capital simbólico (proporcionando ganhos — como diz, por exemplo, a constatação-preceito, *honesty is the best policy*) na relação com um habitus predisposto a percebê-lo como signo e como signo de importância, isto é, a conhecê-lo e a reconhecê-lo em função de estruturas cognitivas aptas e tendentes a lhe conceder o reconhecimento pelo fato de estarem em harmonia com o que ele é. Produto da transfiguração de uma relação de força em relação de sentido, o capital simbólico nos livra da insignificância, como ausência de importância e de sentido.

Ser conhecido e reconhecido também significa deter o poder de reconhecer, consagrar, dizer, com sucesso, o que merece ser conhecido e reconhecido e, em geral, de dizer o que é, ou melhor, em que consiste o que é, o que é preciso pensar a respeito, por meio de um dizer (ou um predizer) performático capaz de fazer ser o que é dito ajustado ao modo de dizer (poder cuja variante burocrática é o ato jurídico e a variante carismática, a intervenção profética). Os ritos de instituição, como atos de investidura simbólica, destinados a justificar o ser consagrado a ser o que é, a existir tal como existe, acabam por *fazer* literalmente aquele ao qual se aplicam, arrancando-o do exercício ilegal, da ficção delirante do impostor (cujo caso-limite é o louco que se julga Napoleão) ou da imposição arbitrária do usurpador. Tal sucede ao declararem publicamente que ele é mesmo quem pretende ser, legitimado para ser o que pretende, qualificado para assumir a função, ficção

ou impostura a qual, sendo proclamada aos olhos de todos como merecedora de ser universalmente reconhecida, torna-se uma “impostura legítima”, segundo a fórmula de Austin,³⁸ isto é, *desconhecida*, denegada como tal por todos, a começar pelo próprio impostor.

Impondo-lhe solenemente o nome ou o título que o define por uma cerimônia inaugural de entronização, *inceptio* do mestre medieval, ordenação do padre, armação do cavaleiro, coroação do rei, lição inaugural, sessão de abertura do tribunal etc., ou numa ordem completamente distinta, circuncisão ou casamento, esses atos de magia performática permitem e impõem ao recipiendário, a um tempo, tornar-se o que ele é, ou seja, o que ele tem de ser, ao entrar, de corpo e alma, em sua função, ou seja, em sua *ficção social*, ao assumir a imagem ou a essência social que lhe é conferida sob forma de nomes, títulos, diplomas, postos ou honrarias, e ao encarná-la enquanto pessoa moral, membro ordinário e extraordinário de um grupo, para o qual também contribui a fazer existir dando-lhe uma encarnação exemplar.

Com seus ares de impessoalidade, o rito de instituição é sempre altamente pessoal: deve ser cumprido em pessoa, na presença da pessoa (salvo exceção extraordinária, ninguém pode fazer-se representar numa cerimônia de consagração), e aquele que é instalado em sua dignidade, da qual se diz que nunca se extingue (*dignitas non moritur*), para significar que ela sobreviverá ao corpo de seu detentor, deve, com efeito, assumi-la com todo seu ser, isto é, com seu corpo, no temor e no tremor, no sofrimento preparatório ou na prova dolorosa. Ele deve ser pessoalmente investido em sua investidura, isto é, engajar sua devoção, sua crença, seu corpo, oferecê-los como penhor, e atestar, tanto pela conduta como pelo discurso — eis a função das palavras rituais de reconhecimento —, sua fé na função e no grupo que a confere e que só lhe confere essa formidável *segurança* sob condição de ser plenamente reassegurado de volta. Essa identidade garantida íntima a dar, em troca, garantias de identidade (“noblesse oblige”), em conformidade ao ser que se espera seja produzido pela definição social, e que deve ser alimentado por um trabalho individual e co-

letivo de representação, destinado a fazer existir o grupo enquanto grupo, a produzi-lo tornando-o conhecido e reconhecido.

Em outras palavras, o rito de investidura existe para tranquilizar o impetrante sobre sua existência enquanto membro de pleno direito do grupo, sobre sua legitimidade, mas também para reassegurar o grupo sobre sua própria existência como grupo consagrado e capaz de consagrar, bem como sobre a realidade das ficções sociais que ele produz e reproduz, nomes, títulos, honrarias, e que o recipiendário faz existir ao aceitar recebê-los. A representação, pela qual o grupo *se produz*, só pode caber a agentes que devem estar engajados em seu quadro e prontos a dar garantia de um habitus ingenuamente investido numa crença incondicional, por estarem incumbidos de simbolizar o grupo que representam tanto no sentido do teatro como também no sentido do direito, a título de mandatários dotados da *procuratio ad omnia facienda*. (Sobretudo a propósito do ritual de investidura e daquilo que institui, uma disposição reflexiva constituiria ameaça à boa circulação do poder simbólico e da autoridade, ou até uma espécie de desvio de capital simbólico em favor de uma subjetividade irresponsável e inquietante.)³⁹ Enquanto pessoas biológicas, os pleni-potenciários, os mandatários, os delegados, os porta-vozes estão sujeitos à imbecilidade ou à paixão, e mortais. Enquanto representantes, eles participam da eternidade e da ubiqüidade do grupo para o qual contribuem a fazer existir como algo permanente, onipresente, transcendente, e que eles encarnam temporariamente, fazendo-o falar por sua boca e representando-o com seu corpo, convertido em símbolo e emblema mobilizador.

Como demonstra Eric L. Santner, a respeito do caso, consagrado pela análise de Freud, do presidente Daniel Paul Schreber, que caiu em delírio paranóico no momento de sua nomeação, em junho de 1893, como *Senatspräsident*, presidente da terceira câmara da Corte Suprema de Apelação, a possibilidade ou ameaça de uma crise está sempre presente, potencialmente, sobretudo nos momentos inaugurais em que se faz valer o arbítrio da instituição.⁴⁰ Tal ocorre porque a apropriação da função pelo impetrante também constitui apropriação do impetrante pela função:

o titular toma posse de sua função apenas na medida em que aceita se deixar possuir por ela em seu corpo, a que se vê obrigado pelo rito de investidura o qual, ao impor a adoção de uma vestimenta — em geral, um uniforme —, de uma linguagem, igualmente padronizada e estilizada, como um uniforme, e de uma *hexis* corporal adequada, pretende envolvê-lo, de modo durável, com uma maneira de ser impessoal e a manifestar por esse quase-anonimato que ele aceita o sacrifício, por vezes exorbitante, da pessoa privada. Decerto pelo fato de se poder pressenti-la (ou então, ao descobri-la de repente no arbítrio do começo), essa apropriação pela herança, necessária para se ter direito de herdar, não é algo evidente. E os ritos de instituição aí estão, condensados em todas as ações e palavras, inumeráveis, imperceptíveis e invisíveis, por serem, frequentemente, ínfimas, ínfinitesimais, tendentes a nos fazer lembrar da ordem, ou seja, do ser social que a ordem social atribui a cada um (“é a tua irmã”, “você é o mais velho”), o de homem ou mulher, o de mais velho ou caçula, e a garantir assim a manutenção da ordem simbólica ao regulamentar a circulação do capital simbólico entre as gerações, primeiro no interior da família, depois nas instituições de todos os tipos. Dando-se, como se diz, de corpo e alma à sua função e, por meio dela, ao *corpo constituído* que lhe confia, *universitas*, *collegium*, *societas*, como diziam os canonistas, o sucessor legítimo, dignitário ou funcionário, contribui para garantir a eternidade da função que lhe preexiste e que lhe sobreviverá, do corpo místico que ele encarna e de que ele participa, participando ao mesmo tempo de sua eternidade.

Os ritos de instituição oferecem uma imagem exagerada, particularmente visível, do efeito da instituição, ser arbitrário que tem o poder de arrancar do arbítrio, de conferir a razão de ser dentre as razões de ser, aquela em que se constitui a afirmação de que um ser contingente, vulnerável à doença, à enfermidade e à morte, é digno da dignidade transcendente e imortal que lhe é atribuída, a exemplo do que se passa com a ordem social. E os atos de nomeação, desde os mais triviais da ordem burocrática ordinária, como a concessão de uma carteira de identidade ou de um atestado de saúde ou de invalidez, até os mais solenes, que consa-

gram as nobrezas, levam, ao cabo de uma espécie de regressão ao infinito, até essa espécie de realização de Deus sobre a terra que vem a ser o Estado que garante, em última instância, a série infinita dos atos de autoridade capazes de atestar, por delegação, a validade dos certificados de existência legítima (como doente, inválido, professor titulado ou pároco). E a sociologia se completa assim numa espécie de teologia da última instância: investido, a exemplo do tribunal de Kafka, de um poder absoluto de julgamento e de uma percepção criativa, o Estado, semelhante ao *intuitus originarius* divino segundo Kant, faz existir ao nomear e ao distinguir. Como se vê, Durkheim não era tão ingênuo como se quer fazer crer quando dizia, assim como Kafka poderia tê-lo feito, que “a sociedade é Deus”.

Notas

NOTAS

INTRODUÇÃO

1. P. Bourdieu, "Célibat et condition paysanne", *Études rurales*, 5-6, abril-setembro, 1962, pp. 32-136; *Homo academicus*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.
2. Tanto no que diz respeito aos meus trabalhos como aos de outros pesquisadores que me foram úteis, restringi-me aqui às referências que me pareceram indispensáveis àqueles que desejassem prolongar por si mesmos a pesquisa; e tenho plena consciência de que entre a ausência total de referências e as extensas enumerações de nomes de filósofos, etnólogos, sociólogos, historiadores, economistas, psicólogos etc., o meio-termo que acabei adotando não passa de um mal menor.
3. S. Mallarmé, "La musique et les lettres", *Oeuvres complètes*, H. Mondor e G. Jean-Aubry (eds.), Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1970, p. 647. Propus uma análise desse texto destinada a fazer estremecer os piedosos servidores do poeta seráfico da ausência, a quem tornaram enfermo, in P. Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire (As Regras da arte. Gênese e estrutura do campo literário, trad. de Maria Lúcia Machado, São Paulo, Cia. das Letras, 1996)*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, pp. 380-384.
4. Pascal, *Pensées et Opuscules*, Brunsvig (ed.), Paris, Hachette, 1912, p. 114.

CAPÍTULO I

1. Ver A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York, Basic Books, 1970.
2. A sociologia da educação, a sociologia da produção cultural e a sociologia do Estado, às quais sucessivamente me dediquei, constituíram para mim três momentos de um mesmo empreendimento de reapropriação do inconsciente social que não se reduz às tentativas manifestas de "auto-

- análise” tal como essa aqui apresentada: Pós-escrito 1: Confissões impessoais; ou num antigo ensaio de objetivação reflexiva: ver P. Bourdieu e J. C. Passeron, “Sociology and Philosophy in France since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy without Subject”, *Social Research*, XXXIX, 1, primavera de 1967, pp. 162-212.
3. E. Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press, 1985 (a oposição entre as ciências tidas como “duras” e as disciplinas ditas “suaves” e, em particular, a arte e a literatura, corresponde ainda, de modo um tanto tosco, à divisão entre os sexos).
 4. Pascal, *Pensées*, ed. Br. 252.
 5. Idem.
 6. J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Londres-Oxford-New York, Oxford University Press, 1962, pp. 3-4.
 7. H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, 2, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1924.
 8. Platão, *Teeteto*, 172-176c. Distinguindo entre os que, “educados na liberdade e no lazer”, ignoram “desde sua juventude”, o caminho da agora, e aqueles “educados para a mentira e a troca de injustiças”, ou, então, como os pastores que são “caipiras ou ignorantes por falta de lazer”, Platão pode parecer estar associando os modos de pensamento assim identificados a certos modos de vida ou de formação ou mesmo a condições de existência; nada disso contudo o impede de contrastar virtudes, liberdade, desinteresse, aos vícios, egoísmo, mentira, injustiça, fundados numa hierarquia social naturalizada, prefigurando assim as análises que, a exemplo das de Heidegger, lidarão com as condições de existência e os modos de vida (“autênticos” ou “inautênticos”) como se fossem artes de viver eletivas.
 9. Para uma análise mais precisa desse efeito de “escolarização”, pode-se consultar P. Bourdieu e P. Champagne, “Les exclus de l’intérieur”, in P. Bourdieu (ed.), *La Misère du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, pp. 597-603.
 10. A respeito desse tópico inteiro, e em particular sobre o fato de que o lugar concedido à interação didática e à liberdade de que ela dispõe tendem a se ampliar à medida que se avança na evolução das espécies animais, ver J. S. Bruner, *Toward a Theory of Instruction*, Cambridge, Harvard University

- Press, 1966; *Poverty and Childhood*, Detroit, Merrill-Palmer Institute, 1970; *Le Développement de l’enfant: savoir faire, savoir dire*, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), 1987 (2ª ed.).
11. Processo magnificamente descrito in E. Cassirer, *Individu et Cosmos*, Paris, Éditions de Minuit, 1983.
 12. J.-P. Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1972.
 13. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied am Rhein-Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1965.
 14. Ver, em especial, M. Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy: A Primer in the Social History of Pictorial Style*, Oxford, Clarendon, 1972 (*O Olhar Renascente: Pintura e Experiência Social na Itália da Renascença*, trad. de Maria Cecília Preto R. Almeida, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991); M. Biagioli, *Galileo Courtier: The Practice of Science in the Culture of Absolutism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993.
 15. Descartes, *Oeuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1953, pp. 205-216, especialmente a p. 207.
 16. E. Panofsky, *La Perspective comme forme symbolique*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.
 17. E. G. Schachtel, *Metamorphosis, On the Development of Affect, Perception, Attention, and Memory*, New York, Basic Books, 1959.
 18. L. Febvre, *Le Problème de l’incroyance au XVIe. siècle, la religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942; M. Bakhtine, *L’Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970.
 19. Sobre a solidariedade e a completa interdependência do corpo e do espírito na tradição chinesa, ver J. Gernet, *L’intelligence de la Chine, le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994, p. 271. (Por volta dos anos 500 de nossa era, Fan Shen afirma a solidariedade completa do corpo e do espírito: “minhas mãos e todas as outras partes de meu corpo [...] são todas elas partes do meu espírito”, in J. Gernet, *op. cit.*, pp. 273-277).
 20. M. Weber, *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik (Os Fundamentos Racionais e Sociológicos da Música)*, trad. de Leopoldo Waizbort, São Paulo, Edusp, 1995), Tübingen, UTB/Mohr-Siebeck, 1972.

21. Sobre o desgosto pelo "fácil" e pelas satisfações orais (e sexuais) como fundamento da estética kantiana, ver P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement de goût*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, pp. 566-569. O próprio Durkheim, como bom kantiano, identifica a cultura com a ascese, com a disciplina do corpo, do desejo, dos apetites, pré-sociais e femininos (Ver É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), 7ª ed., 1985, pp. 450-452).
22. R. Williams, "Plaisantes perspectives, Invention du Paysage et abolition du paysan", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 17-18, novembro de 1977, pp. 29-36.
23. Tal como comprova a estatística da frequência aos museus, encontra-se mui desigualmente distribuída a aptidão para apreender as obras de arte e, de modo mais geral, as coisas do mundo, como um espetáculo, uma representação, uma realidade cujo fim exclusivo seria o de ser contemplada. Estando estreitamente dependente de certas condições de aquisição, familiares e escolares, e de certas condições de exercício, como a prática turística (inventada pela aristocracia e pela burguesia inglesas, com o "Grande Circuito" das capitais artísticas), essa disposição universalmente exigida dos visitantes dos museus não tem nada de universal (Ver P. Bourdieu, *L'Amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, Paris, Éditions de Minuit, 1966).
24. As reações escandalizadas que certas fotografias artísticas suscitam, tanto entre os operários como entre os camponeses, muitas delas violentamente rechaçadas e condenadas por seu caráter gratuito e pela ausência de significação e de funções sociais reconhecidas e imediatamente reconhecíveis, têm como princípio um gosto que se pode designar de "funcionalista" e que se exprime em geral nas preferências da vida cotidiana pelo "prático" e pelo "substancial".
25. Ver P. Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.
26. A esse respeito, pode-se ler a obra de Jeffrey Andrew Barash, *Heidegger et son siècle. Temps de l'être, temps de l'histoire* (Paris, Presses Universitaires de France/PUF, 1995), que evoca com bastante precisão o período inicial do pensamento de Heidegger e o confronto do autor de *O Ser e o Tempo*, em especial em seus cursos dos anos vinte, com as ciências históricas e o problema da história; ou ainda a análise detalhada dos textos (sobretudo dos cursos) anteriores a *O Ser e o Tempo*, proposta por Theodore Kiesiel:

- The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1995).
27. Poder-se-ia mostrar, conforme a sugestão de Louis Pinto (comunicação verbal), que os por ele designados como "hermeneutas do cotidiano", entre os quais se inclui Henri Lefebvre como o mais antigo deles, seduzido, como tantos outros, pelo Heidegger de *A Carta sobre o Humanismo* (Ver P. Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger, op. cit.*, pp. 107-108), reencontraram na "análise" da "sociedade de consumo" um meio de retomar um aristocratismo baseado na condenação das falsas necessidades do povo, insaciáveis (é o tema platônico da *pleonexia*) e anárquicas, bem como na pretensão à lucidez desmistificadora dos que sabem enxergar signos no que, para outros, não passa de engodo.
 28. A identificação do universal com o "inautêntico" se exprime de maneira particularmente clara na correspondência com Élisabeth Blochmann: "A vida nova que queremos, ou melhor, que quer germinar em nós, desistiu de ser universal, isto é, inautêntica, e extensiva (distendida superficialmente)" (Ver M. Heidegger, *Correspondance avec Karl Jaspers, suivi de Correspondance avec Élisabeth Blochmann*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 216-217 e 267-268).
 29. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 142.
 30. C. Soulié, "Anatomie du goût philosophique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 109, outubro de 1995, pp. 3-28; e também R. Rorty, J. B. Schneewind e Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
 31. Sobre a desistoricização da história da filosofia, ver "Pós-escrito 2: O esquecimento da história".
 32. Louis Marin, a quem dedico esse pós-escrito, elaborou magnificamente, a propósito de Pascal, a questão de saber "quem é 'eu'?" (Ver L. Marin, *Pascal et Port-Royal*, Paris, Presses Universitaires de France/PUF, 1997, em especial pp. 92 e segs.).
 33. Realizei esse trabalho em *La Noblesse d'État. Grandes Écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, pp. 19-182.
 34. J.-L. Fabiani, *Les Philosophes de la République*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 49.
 35. Outras qualificações desse tópico poderão ser encontradas in P. Bourdieu, *Homo Academicus, op. cit.*, pp. 120 e segs., bem como in C. Soulié, *op. cit.*

36. A respeito desse ponto, consultar a excelente obra de Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Éditions Ophrys, 1973, pp. 205-224; e também seu trabalho *Iconographie et Philosophie. Essai et définition d'un champ de recherche*, 2 vols., Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1996.
37. B. Erdmann, *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1882-1884, citado por L. Braun, *op. cit.*, p. 212.
38. Ver Reike, *Lose Blätter aus Kants Nachlass*, II, p. 278, citado por L. Braun, *op. cit.*, p. 215. Sobre a distinção entre a ordem lógica e a ordem cronológica dos acontecimentos produzidos pela causalidade empírica como fundamento de uma história *a priori* da filosofia em Johann Christian Grohmann, ver também L. Braun, *op. cit.*, pp. 235 e segs.
39. G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction: système et histoire de la philosophie*, J. Gibelin (trad.), Paris, Gallimard, 8ª ed., 1954, p. 109.
40. *Ibid.*, p. 110.
41. *Ibid.*, p. 40.
42. *Ibid.*, p. 44.
43. *Ibid.*, p. 41.
44. *Ibid.*, p. 30.
45. Spinoza, "Autorités théologiques et politiques", in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", pp. 716-717 e 725-726.

CAPÍTULO II

1. C. C. Geertz, *The Interpretation of Culture. Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, e Bali. *Interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 165-215.
2. Ver Pós-escrito: "Como ler um autor?"
3. Aqui pretendo apenas evocar análises que desenvolvi com maior detalhe em *Le Sens pratique* (Paris, Éditions de Minuit, 1980), em especial às pp. 333-439.
4. Tal como pude comprovar ao submeter a uma segunda interrogação sobre o sentido de suas respostas algumas pessoas previamente submetidas a um exemplo padronizado de interrogação escolástica (um questionário SOFRES¹).

5. Ver P. Bourdieu, *Les Règles de l'art, op. cit.*, e aqui, Pós-escrito, "Como ler um autor?"
6. Pascal, *Art de persuader, ed. cit.*, p. 193.
7. Nunca deixarei de lamentar que a reflexão epistemológica sobre as ciências sociais tenha sido entregue, no essencial, em mãos dos próprios especialistas dessas disciplinas, que nem sempre possuem a competência específica e a serenidade necessárias, fazendo com que até mesmo os filósofos — afora algumas exceções notáveis, como por exemplo Jean-Claude Pariente — tenham se mantido afastados, ao menos na França, decerto pelo fato de a barreira de casta entre as disciplinas ser aí mais elevada.
8. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987; *Connaissance et Intérêt*, Paris, Gallimard, 1976
9. Ao ler as descrições habermasianas a respeito da "situação ideal de discurso" e da "ética comunicacional" que aí se engendra como que por milagre, não se pode deixar de pensar nas páginas consagradas por Marx, no *Manifesto do Partido Comunista*, aos filósofos alemães e à arte consumada por meio da qual eles transformaram "as medidas pelas quais se manifestava a vontade da burguesia francesa revolucionária" numa expressão das "leis da vontade pura, da vontade tal como deve ser, da vontade verdadeiramente humana" (K. Marx, "Le Manifeste du Parti communiste", in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1963, pp. 185-186) (*Manifesto do Partido Comunista*, trad. de Marco Aurélio Nogueira e Leandro Konder, Petrópolis, Editora Vozes, 1988, pp. 91-92). A analogia é rígida e demasiado rude e, como tal, simplificadora. Não obstante, ainda que nunca seja possível reduzir um pensamento a seus usos e efeitos sociais, sem dúvida a obra de Habermas derivou uma parte de sua audiência universal do fato de garantir o carimbo da grande filosofia alemã às piedosas considerações sobre o diálogo democrático, evidentemente muito marcadas pelas ingenuidades do humanismo cristão (A. Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant in der Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986).
10. Aprofundei essa crítica em *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques* (*A economia das trocas lingüísticas. O que falar quer dizer*, São Paulo, Edusp, 1996), Paris, Fayard, 1982, e sobretudo em *Language and Symbolic Power* (Cambridge, Polity Press, 1991).
11. Analisei mais precisamente essas variações estatísticas em "L'opinion pu-

- blique n'existe pas", in *Questions de sociologie* (Paris, Éditions de Minuit, 1980), pp. 222-235.
12. Constatar que os mais destituídos são também despossuídos dos "meios de produção" políticos, contra todas as ilusões populistas, é o mesmo que recusar às "leis de ferro das oligarquias" a validade universal que lhes atribui o pensamento conservador: a concentração do poder em mãos dos mandatários é uma consequência da destituição e da incondicional renúncia de si assim favorecida, embora esteja fadada a diminuir à medida que se generaliza, com a difusão da educação, o acesso aos instrumentos de produção da opinião pública.
 13. Sobre as diferentes "filosofias" espontâneas da opinião, ver P. Bourdieu, "Questions de politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 16, setembro de 1977, pp. 55-89.
 14. P. Bourdieu e outros, *Travail et Travailleurs en Algérie*, Paris-La Haye, Mouton, 1964.
 15. No sentido de justificação da sociedade, da ordem estabelecida.
 16. Consultar O. Weininger, *Geschlecht und Charakter, Eine prinzipielle Untersuchung* (Munich, Matthes & Seitz, 1980), citado por E. L. Santner, *My Own Private Germany, Daniel Paul Schreiber's Secret History of Modernity* (Princeton, Princeton University Press, 1996), pp. 141-142.
 17. Pascal, *Pensées*, ed. Br., 253.
 18. Ver P. Bourdieu e outros, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Éditions de Minuit, 1965 (2ª ed., 1970).
 19. W. Labov, *Le Parler ordinaire. La langue dans les ghettos noirs des États-Unis*, Paris, Éditions de Minuit, 1978.
 20. J. Rawls, *Théorie de la justice (A Theory of Justice)*, Harvard, 1971), Paris, Éditions du Seuil, 1987. Para se ter uma idéia da profunda afinidade, para além das diferenças assumidas, entre Rawls e Habermas, pode-se ler J. Habermas, "Reconciliation through the Public Use of Reason – Remarks on Political Liberalism", *Journal of Philosophy*, 1995, nº 3, pp. 109-131.
 21. Ver H. L. A. Hart, "Rawls on Liberty and its Priority", in N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, New York, Basic Books, 1975, pp. 238-259.
 22. E. Husserl, *Expérience et Jugement. Recherches d'une généalogie de la logique (Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik)*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1972, pp. 51 e segs.), Paris, Presses

- Universitaires de France/PUF, 1991, pp. 60-61. Seria preciso mostrar de que maneira, em seus últimos trabalhos, Husserl nunca deixou de oscilar entre uma teoria transcendental do Ego puro, o habitus sendo então não mais do que uma espécie de *constantia sibi* do sujeito puro, capaz de projetar "visadas persistentes", constantes, e uma teoria antropológica do Ego empírico enquanto *Habitualität*, as palavras habitus e *Habitualität* tais como ele as emprega sendo o lugar por excelência da tensão suscitada pelos esforços, um tanto desesperados, que ele desenvolve para salvar o sujeito "puro" da redução ao "empírico", ou seja, ao genético e ao histórico: "No interior de um fluxo de consciência monádico absoluto se apresentam agora certas formações de unidade, as quais todavia são completamente diferentes da unidade intencional do ego real e de suas propriedades. A esse tipo pertencem unidades tais como, por exemplo, as 'visadas persistentes' de um único e mesmo sujeito. Pode-se nomeá-las, em um certo sentido como 'habituais', embora não se trate de um habitus que tenha a ver com o hábito propriamente dito, como se o que estivesse em jogo fosse o sujeito empírico o qual, esse sim, pode adquirir disposições reais que chamamos habituais. O habitus aqui referido não pertence ao ego empírico, mas ao ego puro" (E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, Presses Universitaires de France/PUF, 1982, pp. 164-165).
23. M. Oakshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Londres, Methuen and Co., 1967.
 24. C. Baudelaire, "Exposition universelle de 1855", I, *Oeuvres complètes, II*, C. Pichois (ed.), Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1985, pp. 576 e segs.
 25. Poder-se-ia decerto encontrar inúmeras ocorrências dessa crítica da crítica professoral. Por exemplo, no mesmo texto sobre a Exposição universal, uma condenação do "pedantismo" e da "erudição" (C. Baudelaire, *op. cit.*, p. 579) dos "professores juramentados" já presente nos "Estudos sobre Poe": "Mas, aquilo em que não pensaram os professores juramentados é que, no movimento da vida, tal complicação, tal combinação pode se apresentar, inteiramente inesperada para a sua sabedoria de alunos" (C. Baudelaire, "Études sur Poe", *op. cit.*, p. 320). E sabe-se que Baudelaire muitas vezes condenou o didatismo tanto na pintura como na crítica de arte (ver, por exemplo, C. Baudelaire, *op. cit.*, p. 640).
 26. C. Baudelaire, *Oeuvres complètes, op. cit.*, II, p. 9.

27. Seria apropriado citar aqui a carta de 1855 a Desnoyers sobre o caráter com que Baudelaire rejeita "a singular nova religião" em nome da verdadeira espiritualidade ("para todo ser espiritual") (C. Pichois e J. Ziegler, *Baudelaire*, Paris, Julliard, 1987, pp. 301-303).
28. C. Baudelaire, *op. cit.*, II, p. 640.
29. *Ibid.*, II, pp. 336-337.
30. *Ibid.*, II, p. 168.
31. *Ibid.*, II, p. 250.
32. *Ibid.*, II, p. 337.

CAPÍTULO III

1. Pascal, *Pensées*, ed. Br., 294.
2. J. Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*
3. Pascal, *Pensées*, ed. Br., 92.
4. Pascal, *Pensées*, ed. Br., 72.
5. L. Marin, "Pour une théorie baroque de l'action politique", prefácio à obra de G. Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'État* (Paris, Les Éditions de Paris, 1989), pp. 7-65, em especial pp. 19-20.
6. E. P. Thompson, "Modes de domination et révolutions en Angleterre", in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-3, 1976, pp. 133-151.
7. Espero expor de maneira mais sistemática a teoria dos campos num próximo trabalho. Por enquanto, poder-se-á consultar meu livro, *Les Règles de l'Art*, *ed. cit.*, em especial pp. 254-259.
8. G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1934.
9. Pascal, *Pensées*, ed. Br., 793.
10. C. Suaud, *La Vocation*, Paris, Éditions de Minuit, 1978.
11. J. Cassell, *Expected Miracles. Surgeons at Work*, Filadélfia, Temple University Press, 1991.
12. L. Wacquant, "Corps et âme. Notes ethnographiques d'un apprenti boxeur", in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 80, 1989, pp. 33-67.

13. Pascal, *Pensées*, ed. Br., 332.
14. Descrevi esse manejo no caso da televisão em *Sur la télévision*, Paris, Liber-Raisons d'Agir, 1996.
15. R. S. Halvorsen e A. Prieur, "Le droit à l'indifférence: le mariage homosexuel", in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 113, junho de 1996, pp. 6-15.
16. Ver W. V. O. Quine, *Relativité de l'ontologie et quelques autres essais*, trad. de J. Largeault, Paris, Aubier, 1977, pp. 83-105 ("Epistemology Naturalized", in *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press, 1969).
17. R. Rorty, "Feminism and pragmatism", in *Radical Philosophy*, 59, 1991, pp. 3-14.
18. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 648 e segs.
19. Ver Y. Dezalay e B. Garth, "Merchants of Law as Moral Entrepreneurs: Constructing International Justice out of the Competition for Transnational Business Disputes", in *Law and Society Review*, 29 (1), pp. 27-64.

CAPÍTULO IV

1. Como mostra bem Grünebaum, numa crítica cruel das chamadas filosofias "hermenêuticas", é de um modo um tanto bizarro, em nome de uma definição estreitamente positivista, fundada em distinções típicas do positivismo, entre teoria e observação empírica, entre razões e causas, entre mental e físico etc., e por conta de uma representação meio simplista das ciências da natureza, que os defensores do particularismo hermenêutico condenam as ciências sociais, sem que a isso façam jus, a um estatuto de exceção e, ao mesmo tempo, buscam atribuir a etiqueta infamante de positivismo a qualquer forma dessas ciências que recuse tal estatuto. Ver A. Grünebaum, *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*, Berkeley, California University Press, 1984, pp. 1-94.
2. Pascal, *Pensées*, ed. Br., 348.
3. Pascal, *Pensées*, ed. Br., 416.
4. Pascal, *Pensées*, ed. Br., 376.
5. H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948 (58a. ed.), p. 85.

6. Ver F. K. Ringer, *Fields of Knowledge: Academic Culture in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
7. P. F. Strawson, *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*, Londres, Methuen and Co., 1985.
8. P. F. Strawson, *Les Individus. Essai de Métaphysique Descriptive*, trad. de A. Shalom e P. Drong, Paris, Éditions du Seuil, 1973, em especial as pp. 135-139 e 147-148.
9. G. Deleuze, *Empirisme et Subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 2.
10. I. P. Changeux, *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983.
11. J. Bouveresse, *La Demande philosophique. Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle ?*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1996, p. 36.
12. M. Butor, *Répertoire, II*, Paris, Éditions de Minuit, 1964, p. 214.
13. J. Elster, *Le Laboureur et ses Enfants. Deux Essais sur les Limites de la Rationalité*, trad. de A. Gerschenfeld, Paris, Éditions de Minuit, 1987.
14. Ver J. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
15. R. H. Hare, "Ethical Theory and Utilitarianism", in A. Sen e B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Londres-Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
16. G. Lukacs, *Histoire et Conscience de Classe*, Paris, Éditions de Minuit, 1960.
17. E. L. Santner, *op. cit.*
18. Platão, *Ménon*, 98 c.
19. Ver L. Wacquant, "Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labor Among Professional Boxers", in *Body and Society*, 1-1, março de 1996, pp. 65-94.
20. Na impossibilidade de evocar aqui em detalhe, como seria preciso fazê-lo, a sutileza das estratégias de substituição empregadas, tal como revelada pela análise estatística, remeto à obra *Homo Academicus*, ed. cit., pp. 180-198.
21. Ver B. Bourgeois, *Hegel à Francfort ou Judaïsme, Christianisme, Hégélianisme*, Paris, Vrin, 1970, p. 9.

22. Consultar P. Bourdieu, "La maison (kabyle) ou le monde renversé", in *Le Sens pratique*, ed. cit., pp. 441-461.
23. Ver P. Bourdieu e A. Darbel, "La fin d'un malthusianisme", in Darras, *Le Partage des bénéfices*, Paris, Éditions de Minuit, 1966.
24. N. Elias, *La Société de Cour*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, pp. 75-6. Poder-se-ia, *mutatis mutandis*, substituir Luís XIV em sua relação com a corte por Sartre em sua relação com o campo intelectual nos anos cinquenta.
25. J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 100.
26. J.-P. Sartre, *ibid.*, p. 242.
27. Assim, num texto particularmente exemplar, François Bourricaud descrevia o mundo erudito como dividido em dois campos cuja própria designação, "realismo totalitário" e "liberalismo individualista", comprova claramente que a lógica segundo a qual ele os pensava era no mínimo tão política como científica. Ver F. Bourricaud, "Contre le sociologisme: une critique et des propositions", in *Revue Française de Sociologie*, suplemento de 1975, pp. 583-603.
28. H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, ed. cit., p. 126.
29. Ver P. Bourdieu, "Célibat et condition paysanne", *ed. cit.*; "Reproduction interdite", in *Études rurales*, 113-114, janeiro-junho de 1989, pp. 15-36.
30. Ver P. Bourdieu, *Homo academicus*, ed. cit. A sigla CNRS corresponde ao Centre National de la Recherche Scientifique (Centro Nacional de Pesquisa Científica, o equivalente do brasileiro Conselho Nacional de Pesquisas, vinculado ao Ministério da Ciência e Tecnologia; nota do tradutor).
31. Leibniz, *Monadologie*, # 28.

CAPÍTULO V

1. Sem dúvida, é porque se pensou a noção de habitus por meio de uma representação mecanicista da aprendizagem que se pôde enxergar nela uma variante social do que se entendia por "caráter", um destino socialmente constituído, fixado e imobilizado uma vez por todas e para a vida inteira.
2. Pascal, *Pensées*, ed. Br., 404.

3. Pascal, *Pensées*, ed. Br., 151.
4. K. Popper, *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956, p. 10.
5. Francine Pariente, comunicação oral.
6. Poder-se-á ler, como um documento exemplar para uma socioanálise de certa primeira educação burguesa, Fritz Zorn, *Mars: je suis jeune, riche et cultivé et je suis malheureux, névrosé, seul* (Paris, Gallimard, 1979).
7. J. Baldwin, *The Fire Next Time*, New York, Vintage International, 1993, p. 26.
8. Pascal, *Pensées*, ed. Br., 82.
9. A. Schütz, *Collected Papers, I, The Problem of Social Reality*, Haia, Martinus Nijhoff, s. d., p. 145.
10. D. Hume, "On the First Principles of Government" (1758), in *Political Essays* (ed. por K. Haakonssen), Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 16-19.
11. Pascal, *Pensées*, ed. Br., 324 e também 327.
12. Pascal, *Pensées*, ed. Br., 328.
13. B. G. Glaser, A. Strauss, *Awareness of Dying*, Chicago, Aldine, 1965, pp. 274-285.
14. Ver P. Champagne, *Faire l'opinion*, Paris, Éditions de Minuit, 1990.
15. P. Bourdieu, *Travail et Travailleurs en Algérie*, 2a. parte, *op. cit.*, pp. 303 e segs., e *Algérie 60*, Paris, Éditions de Minuit, 1977, pp. 77 e segs.
16. N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Hassocks, The Harvester Press, 1978, p. 7.
17. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, e *Le Sens pratique*, *op. cit.*
18. Ver M. Mauss, *Oeuvres* (Paris, Éditions de Minuit, 1974, II), p. 117: "Estamos entre nós, em sociedade, para esperarmos entre nós por este ou esse ou aquele resultado."
19. Por meio da questão do verdadeiro dom, do dom que é verdadeiramente dom – em outro contexto, como a questão do verdadeiro respeito pela regra, que exige ir além da regra –, Jacques Derrida formula em novos termos a velha questão kantiana do dever e da possibilidade de captar algu-

- ma "impulsão secreta do amor-próprio" por detrás do maior sacrifício, aquele que se acredita haver cumprido por puro dever quando, na verdade, ele terá sido cumprido de maneira "conforme ao dever". (Tais interrogações foram historicamente comprovadas no *salos* bizantino que vivia temeroso de que suas ações mais santas não fossem inspiradas pelos ganhos simbólicos associados à santidade – ver G. Dagron, "L'homme sans honneur ou le saint scandaleux", *Annales ESC*, julho-agosto de 1990, pp. 929-939.) Do momento em que se recusa como simplesmente "conforme à generosidade" qualquer ação generosa tendo por princípio uma disposição generosa, fica-se condenado a negar a possibilidade de uma ação desinteressada, do mesmo modo que Kant, em nome de uma idêntica filosofia da consciência ou da intenção, só consegue conceber uma única ação ajustada ao dever que possa ser considerada suspeita de obedecer a determinações "patológicas" (ver J. Derrida, *Passions*, Paris, Galilée, 1993, pp. 87-89. Sobre o dom – verdadeiro – como "dever para além do dever", "lei" e "é preciso sem dever", consultar J. Derrida, *Donner le temps, I, La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, p. 197).
20. Sobre a separação advinda, nos séculos XVII e XVIII, entre as paixões e os interesses, ou os motivos exclusivamente econômicos, ver A. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
 21. P. A. Samuelson, *Foundations of Economical Analysis*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1947, p. 90.
 22. É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
 23. Ver P. Batifoulier, L. Cordonnier, Y. Zenou, "L'emprunt de la théorie économique à la tradition sociologique, le cas du don contre-don", in *Revue Économique*, 5, setembro de 1992, pp. 917-946.
 24. Pascal, *Pensées*, ed. Br., 471.
 25. P. Veyne, *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1976, em especial pp. 185-373.
 26. A equalização das disparidades entre as taxas de lucro supõe a mobilidade da força de trabalho que, por sua vez, supõe, entre outras coisas, "a indiferença do operário em relação à natureza [*Inhalt*] de seu trabalho; a redução, levada o mais longe possível, do trabalho a trabalho simples, em todos os domínios da produção; o abandono, por parte dos trabalhadores, de todos os preconceitos de vocação profissional" (K. Marx, *Le Capital – III*, 2a. seção, capítulo X, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", II, 1985, p. 988).

27. Podem-se observar também, *a contrario*, as conseqüências da ausência do conjunto das condições sociais da experiência do trabalho como sendo valorizado e valorizante (ver L. Duroy, "Embauché dans une usine", in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 115, dezembro de 1996, pp. 38-47).
28. O mesmo princípio se aplica ao nível do coletivo dos assalariados de uma empresa, com as ameaças de compressões de efetivos (é preciso suprimir 30.000 empregos) que fazem com que as dispensas reais (por exemplo, de 5.000 empregos) pareçam um favor ou uma conquista.

CAPÍTULO VI

1. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, em especial pp. 141 e segs.
2. *Lusiones*, junto com *casus, alea, sors, fortuna*, é uma das palavras utilizadas por Huyghens para designar as oportunidades (Ver J. Hacking, *The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975).
3. Ver J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence, l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.
4. Pelo fato de tratá-la não como protensão, antecipação dotada da modalidade dóxica da percepção, mas como projeto visando um futuro contingente, Sartre não pode dar conta da seriedade de uma emoção como o medo, reduzida a uma forma de "má fé".
5. Pascal, *Pensées*, ed. Br., 172.
6. G. W. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. de A. Kaan, Paris, Gallimard, ed. de 1940, pp. 106-108.
7. V. Woolf, *La Promenade au phare*, trad. de M. Lanoire, Paris, Stock, 1979, e E. Auerbach, *Mimésis. Les représentations de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. de C. Heim, Paris, Gallimard, 1968, pp. 518-548.
8. Pascal, *Pensées*, ed. Br., 464.
9. G. W. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 24.
10. D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
11. Eis um dos casos em que aparece melhor a lógica segundo a qual os mecanismos sociais, longe de se desnudarem, se disfarçam em ilusões de finalidade, de racionalidade, ou mesmo de livre escolha. A ilusão escolástica contribui para registrar, numa descrição ingênua, as realidades sociais tal como se manifestam a um olhar enredado nesses mecanismos, mesmo sem o saber.
12. A. Schütz, *op. cit.*, II, p. 45.
13. Ver M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. de J. Freund, Paris, Plon, 1965, p. 348.
14. M. Weber, *op. cit.*, pp. 335-336.
15. M. Weber, *Économie et Société*, Paris, Plon, 1967, I, p. 6.
16. Ver P. Suppes, *La Logique du probable*, Paris, Flammarion, 1981.
17. Ver Ellery Eells, *Rational Decision and Causality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
18. R. C. Jeffrey, "Ethics and the Logic of Decision", in *The Journal of Philosophy*, 62, 1965, pp. 528-535.
19. P. Bourdieu, *Travail et Travailleurs en Algérie*, *op. cit.*, pp. 352-361; *La Misère du monde*, *op. cit.*, pp. 607-611.
20. Não retomarei aqui minha análise a respeito da diferença que separa os que se podem denominar subproletários (trabalhadores instáveis, desempregados) dos trabalhadores dotados de um emprego permanente, diferença que se manifesta em todos os domínios da prática e, em particular, na relação com a política (Ver P. Bourdieu, *Travail et Travailleurs en Algérie*, *op. cit.*, e *Algérie 60*, *op. cit.*).
21. V. Zelizer, *The Meaning of Money*, New York, Basic Books, 1994.
22. M. de Cervantes, *Nouvelles exemplaires*, trad. de J. Cassou, Paris, Gallimard, "Folio", 1996, p. 101.
23. Ver P. Bourdieu, *Homo Academicus*, *op. cit.*, pp. 116-140.
24. J. Unseld, *Franz Kafka. Une vie d'écrivain. Histoire de ses publications*, Paris, Gallimard, 1982.
25. R. Merton, "Socially Expected Durations: A Case Study of Concept Formation in Sociology", in W. Powell e R. Robbins, *Consensus and Conflict*, New York, The Free Press, 1984, pp. 262-283.
26. Ver P. Bourdieu e outros, "L'économie de la maison", in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, março de 1990.

27. M. Pialou, "Jeunes sans avenir et travail intérimaire", in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 26-27, 1979, pp. 19-47.
28. P. E. Willis, *Profane Culture*, Londres, Routledge & Kegan, 1978; e "L'école des ouvriers", in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 24, novembro de 1978, pp. 50-61.
29. Ver Loïc Wacquant, "The Zone: le métier de "hustler" dans le ghetto noir américain", in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 93, junho de 1992, pp. 35-58.
30. Observei, entre os subproletários argelinos, a mesma inclinação para denunciar ou condenar pessoas em vez de instituições ou mecanismos.
31. A. Lüdtke, "Ouvriers, *Eigensinn* et politique dans l'Allemagne du XX^e. Siècle", in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 113, junho de 1996, pp. 91-101.
32. P. Bourdieu, *La Distinction*, *op. cit.*, pp. 109-185.
33. Ver O. Christin, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Éditions de Minuit, 1991.
34. Pascal, *Pensées*, ed. Br., 211.
35. Eis por que, ao falar como moralista, ele descreve as consolações ou as consagrações mundanas como um refúgio falacioso contra o desamparo e a solidão, e como um ardil de má-fé para evitar o enfrentamento decidido com a verdade da condição humana.
36. É. Durkheim, *Le Suicide. Étude de sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), 1981.
37. Ver B. G. Glaser e A. Strauss, *Awareness of Dying*, *op. cit.*, e *Time for Dying*, Chicago, Aldine, 1968.
38. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, trad. de G. Lane, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 40.
39. Ver P. Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Paris, Éditions de Minuit, 1982.
40. E. L. Santner, *op. cit.*