

Filosofia negativa?

Bourdieu e os fundamentos da razão*

Arthur Oliveira Bueno

Dois excessos: excluir a razão, admitir tão somente a razão.

PASCAL

Um dos últimos trabalhos que Pierre Bourdieu publicou em vida, *Meditações pascalianas*, poderia ser qualificado, com algum exagero, mas não sem razão, de seu livro mais filosófico. O próprio autor reconhece, nas primeiras frases da introdução, que aborda ali “certas questões que teria preferido deixar por conta da filosofia” (Bourdieu, 2001, p. 9). Paradoxalmente, trata-se também, em boa medida, de um livro *contra* a filosofia, como atesta a crítica da razão escolástica que permeia todo o escrito e visa sobretudo, embora não apenas, essa disciplina. O título, nesse sentido, é duplamente revelador. De um lado, porque coloca a obra sob a égide de Pascal, para quem “a verdadeira filosofia zomba da filosofia” (*Idem*, p. 10). De outro, porque remete a Descartes e Husserl, mas não sem ambiguidade e até ironia – pois o que dizer de uma crítica às distorções do “pensamento pensante”, marcado pelo enclausuramento escolástico, que ainda assim se denomina *Meditações*?

De um jeito ou de outro, o debate direto com a filosofia confere a esse livro um caráter peculiar. Nele, Bourdieu não apenas reapresenta aspectos consolidados de seu pensamento numa forma abstraída de contextos particulares de pesquisa (embora o leitor seja constantemente remetido a estes),

* Este artigo reproduz, com poucas modificações, texto destinado à disciplina de pós-graduação “Pensamento sociológico contemporâneo”, ministrada no primeiro semestre de 2006 pelo professor Sergio Miceli, a quem agradeço os comentários feitos na ocasião e o estímulo constante.

como desenvolve de maneira mais sistemática argumentos antes apenas esboçados ou que o autor, como ele próprio afirma, vinha “preferindo deixar, ao menos em parte, sob a forma implícita de um sentido prático das coisas teóricas” (*Idem*, p. 11). Entre estas questões, está uma que lhe era dirigida há tempos, assim como havia sido endereçada, de modo geral, a todos os principais nomes de sua geração intelectual na França. Trata-se da acusação de relativismo (nas suas formas epistemológica, moral ou estética) ou do problema, nos termos em que Bourdieu o nomeia, dos fundamentos da razão.

Não sendo possível abordar como esse tema se apresenta em toda a obra do sociólogo francês, é suficiente citar uma entrevista concedida em 1989, momento em que as linhas principais de seu pensamento estavam bem definidas, para mostrar como a questão ainda era problemática. Perguntado se, ao afirmar como fundamento das ações humanas o *habitus*, um produto da história, ele não caía no “relativismo, condenando os agentes à incomunicabilidade, isto é, ao solipsismo”, Bourdieu respondeu: “A praxeologia é uma antropologia universal que recupera (entre outras coisas) a historicidade, portanto a relatividade, das estruturas cognitivas, sempre sublinhando o fato de que os agentes põem universalmente em prática estruturas históricas” (Bourdieu, 1996, pp. 158-159).

Mencionando a um só tempo os aspectos relativos e os universais da conduta humana, a resposta parece constituir mais uma típica solução bourdieusiana para as oposições estéreis nas quais muitas vezes se baseiam as controvérsias científicas e filosóficas. A uma segunda análise, entretanto, ela mostra mais fugir à questão do que resolvê-la. Bourdieu diz, em suma, que sua teoria praxeológica da ação – a qual, por meio de conceitos como *habitus*, historiciza a conduta humana – pretende ter validade universal, correspondendo à prática de todos os agentes humanos. Com isso, justifica a utilização do conceito de *habitus* nas sociedades modernas assim como nas tradicionais, mas nada diz sobre a possibilidade de que diferentes descrições do mundo, sendo todas produtos da história (e portanto, segundo esse raciocínio, relativas), tenham condições de ser confrontadas, debatidas e, através desse processo, confirmadas ou refutadas – ainda que provisoriamente –, de modo que umas se mostrem melhores, mais válidas ou, se se quiser, menos relativas ou arbitrarias que outras.

No fundo, é isso que a pergunta pede quando fala em relativismo, solipsismo e incomunicabilidade, e que Bourdieu deixa de responder. Alguns anos depois, porém, essa questão, a princípio filosófica, mas com a qual toda ciência tem de lidar, é abordada explicitamente nas *Meditações pascalianas* –

não sem alguma ambiguidade, como se verá. Até porque o livro comporta, também, uma crítica a formas absolutistas de universalismo que permite compreender como a própria acusação de relativismo pôde chegar a ser direcionada a Bourdieu, e na qual certos argumentos de Pascal assumem um lugar central.

Pascal e a crítica ao fundamento

Não é desprovido de consequências que Bourdieu tenha escolhido, para batizar suas meditações, um filósofo como Pascal, por todas as razões que o próprio sociólogo apresenta no início do livro: a atenção ao poder simbólico; a solicitude diante do povo, sem populismo; e a atitude compreensiva ante os comportamentos humanos aparentemente mais inconsequentes. Para a questão que motiva este texto, entretanto, é particularmente significativo que Bourdieu justifique a sua escolha mencionando “outros aspectos da obra, menos percebidos, como o cancelamento da ambição do fundamento” (Bourdieu, 2001, p. 10). Com efeito, é nos momentos em que cita passagens do autor de *Pensées* que se mostra mais claramente a inclinação bourdieusiana para relativizar qualquer tentativa de fundar o conhecimento, bem como os valores morais ou estéticos, na razão ou em princípios que não sejam históricos.

Seria possível mencionar muitos dos argumentos pascalianos transcritos no livro, mas, dentre esses, o trecho sobre a lei talvez seja o mais interessante, por conter em forma condensada o núcleo do que será em seguida desenvolvido por Bourdieu. Para Pascal, o fundamento (“místico”) da autoridade das leis está no costume, não em alguma forma de justiça: “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”. Assim, bastaria abalar os costumes estabelecidos, “sondando inclusive em seus alicerces” e com isso assinalando “sua falta de autoridade e justiça” – pois eles também se mantêm apenas pelo fato de serem “algo recebido” –, para aniquilar as leis vigentes. Justamente por isso, quem desejar que estas se mantenham precisa fazer com que o povo não sinta “a verdade da usurpação”, que “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” (Pascal, *apud* Bourdieu, 2001, p. 114).

O comentário de Bourdieu que se segue enfatiza as afirmações de Pascal e desenvolve, em termos próprios, alguns dos pontos levantados:

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 a sua fonte primeira”, ou seja, fundá-la remontando ao começo primordial, à maneira dos filósofos, descobrirá sempre essa espécie de princípio de desrazão suficiente (Bourdieu, 2001, p. 114).

A passagem encadeia uma série de argumentos que, para compreender melhor, talvez seja necessário desmembrar. Vale a pena, assim, deter-se sobre um elemento que ela apresenta e que reaparece em muitos momentos do livro: a noção de arbitrário. Na sequência das proposições, ela surge como consequência de a lei ser um produto da história. Bourdieu menciona um sentido duplo: um tem a ver com o uso da violência; o outro, com a linguística de Saussure e o estruturalismo. Já no *Curso de linguística geral*, entretanto, a noção comporta certa ambiguidade, podendo ser interpretada de dois modos distintos. A princípio, diz-se que algo é arbitrário quando falta uma “relação interior”, um “vínculo necessário” entre dois elementos. Assim, o laço que une significado (“conceito”) e significante (“imagem acústica”) é arbitrário porque não há uma relação de necessidade entre os dois. Este último pode ser trocado e, não obstante, aquele continuará o mesmo, como demonstram “as diferenças entre as línguas e a própria existência de línguas diferentes”: pode-se dizer “boi”, *boeuf* ou *Ochs*, o significado não se altera (cf. Saussure, 1916, p. 100)¹. Arbitrário, nesse sentido (que se pode chamar de fraco), é simplesmente *o que não é necessário*². Prosseguindo no argumento, isso significa que uma relação completamente arbitrária – como é, para Saussure, aquela entre significante e significado – implica a possibilidade de que um dos elementos seja substituído de modo irrestrito: um significante poderia ser trocado por qualquer outro, sem que se altere em nada seu significado, pois não há nenhuma propriedade da imagem acústica (na palavra “mar”, por exemplo) que determine um dado sentido ou que imponha limites a este. Mas, com isso, a noção de arbitrário adquire contornos mais fortes: ela passa a se referir não apenas àquilo que não é necessário, mas especialmente ao que pode, sem prejuízo ou grandes diferenças, ser substituído por qualquer outro elemento³.

1. A afirmação de Saussure desconsidera as variações contextuais no significado dos termos, e o mesmo se fará neste comentário.

2. Na maior parte dos casos, Saussure entende o vínculo necessário como *natural* – a pantomima é citada como exemplo de “signo inteiramente natural” e, portanto, não arbitrário (cf. Saussure, 1916) –, como se essa fosse a principal maneira de estabelecer uma relação de necessidade entre dois elementos. Algumas vezes, no entanto, o linguista suíço chega a falar, sem maiores especificações, em “vínculo racional”, apontando talvez para a existência de outras formas de conexão do tipo.

3. É por essa razão que Saussure se recusa a igualar signo linguístico e símbolo. Este último “tem como característica não ser jamais completamente arbitrário; ele não está vazio, existe um rudimento de vínculo natural entre o significante e o significado. O símbolo da justiça, a balança, não poderia ser substituído por um objeto qualquer, um carro, por exemplo” (*Idem*, p. 101).

Dito isso, pode-se então, voltando a Bourdieu, compreender qual a conexão entre o caráter arbitrário (no sentido saussuriano) da lei e a arbitrariedade enquanto uso da violência. Se, como foi visto, o sociólogo francês pode basear o caráter arbitrário da lei em sua historicidade, é porque a variação das normas legais de acordo com as épocas e sociedades demonstraria a inexistência de qualquer “vínculo natural” entre estas e a sociedade humana em geral. Tomando essa arbitrariedade em seu sentido forte e levando-a às últimas consequências, isso implicaria que não existem diferenças significativas entre uma lei e outra. Não se poderia, então, afirmar que esta é mais justa do que aquela – a justiça está apenas na imaginação daquele que a obedece, disse Pascal –, pois, sendo completamente substituíveis, as leis estariam, como os signos que formam a língua, *fora de discussão*:

[...] a própria arbitrariedade do signo põe a língua ao abrigo de toda tentativa que vise a modificá-la. A massa, ainda que fosse mais consciente do que é, não poderia discuti-la. Pois, para que uma coisa seja posta em questão, é necessário que se baseie numa norma razoável. Pode-se, por exemplo, discutir se a forma monogâmica do casamento é mais razoável do que a forma poligâmica e fazer valer razões para uma e outra. Poder-se-ia, também, discutir um sistema de símbolos, pois que o símbolo tem uma relação racional com a coisa significada; mas para a língua, sistema de signos arbitrários, *falta essa base, e com ela desaparece todo terreno sólido de discussão*; não existe motivo algum para preferir *soeur* a *sister*, *Ochs* a *boeuf* etc. (*Idem*, pp. 106-107; grifos meus).

Assim, se algo como a língua não pode ser discutido, é porque falta uma “base”, um “terreno sólido” – um *fundamento*, poder-se-ia dizer – para tanto. Embora o próprio trecho mostre como, para Saussure, as normas legais ou os costumes não se igualam às convenções linguísticas em termos de arbitrariedade, é pressupondo uma equivalência do tipo que Bourdieu, seguindo Pascal, pode afirmar na discussão sobre a lei que a história aniquila todo tipo de fundamento. Mas então, se não pode ser discutida – ou se a discussão não pode, por definição, chegar a lugar algum, pois lhe falta uma base que sirva de critério e medida –, não há motivo para que uma lei suceda, supere, sobrepuje outra, senão outro arbitrário: o da força. E se ela consegue se manter, é porque o costume faz com que não se perceba, ou se esqueça, essa “violência sem justificativa” que está em sua origem: como afirmou Pascal, a “usurpação [...] foi introduzida antigamente sem razão,

depois tornou-se razoável” (Bourdieu, 2001, p. 114). Não fosse pela força do costume, o arbitrário da força (“alicerce de todo o sistema”, diz Bourdieu [*Idem*, p. 115]) seria revelado em plena luz do dia. Disso decorre que tudo o que se possa invocar para justificar uma lei não passa de racionalização *a posteriori*: “o arbitrário histórico da instituição histórica [...] 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 [...] ou então, de maneira mais banal, naturalizando-se e obtendo assim um reconhecimento enraizado no desconhecimento” (*Idem*, pp. 114-115).

Estendido para o conjunto das produções humanas, esse encadeamento de proposições resulta numa concepção geral da vida social, em suas dimensões diacrônica e (por assim dizer) sincrônica, na qual a noção de arbitrário desempenha papel central. Assim, no que se refere à relação contemporânea entre diversos microcosmos sociais, pode-se ver Bourdieu afirmar:

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* [...]. 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. Irredutível e incomensurável a qualquer outra, ela nunca pode ser referida à lei de um outro campo ou ao regime de verdade aí implicado (*Idem*, p. 117).

A afirmação de que a relação entre as leis dos campos é incomensurável não deixa de indicar que, mais do que uma mera incompatibilidade entre as crenças e os investimentos favorecidos por cada um, “a independência entre os diferentes campos acaba produzindo uma forma de *incomunicabilidade* entre eles” (*Idem*, p. 21; grifo meu). Assentadas em crenças coletivas que, no limite, têm como princípio um “nada” (como afirma explicitamente Bourdieu a partir de um texto de Mallarmé⁴), as “ficções” produzidas nesses microcosmos sociais não podem referir-se mutuamente, traduzir-se umas na linguagem das outras, o que, bem entendido, cancela qualquer possibilidade de debate que não gire em falso, sobre o vazio.

É por isso, aliás, que a adesão de um agente a um campo não passa pela razão e pela prova, mas pelo costume, pelo hábito (“o qual, sem violência, sem arte, *sem argumento*, nos faz acreditar nas coisas” [Pascal, *apud* Bourdieu, 2001, p. 22; grifos meus]) e pelo corpo: “A crença, inclusive aquela que constitui o fundamento do universo científico, é da ordem do autômato,

4. Comentadas mais longamente em *As regras da arte* (cf. Bourdieu, 1996, pp. 308-311), as afirmações do poeta são citadas de passagem nas *Meditações pascalianas*: “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’, preferia salvar a ficção e a crença coletiva no jogo, enunciando esse nada dos princípios apenas no registro da denegação” (Bourdieu, 2001, pp. 15-16).

isto é, do corpo, o qual, como Pascal costuma lembrar, ‘tem razões que a razão desconhece’” (Bourdieu, 2001, p. 22)⁵. É assim que, tal como ocorre com a lei no argumento pascaliano,

[...] o questionamento dos princípios da crença [...] 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* (*Idem*, p. 124; grifos meus).

Bourdieu não se detém tanto, nas *Meditações pascalianas* ou no restante da obra, nas consequências dessas ideias para a dimensão diacrônica dos acontecimentos humanos. Mas não seria ilegítimo derivar delas uma visão que, identificando os produtos históricos à contingência e à arbitrariedade, não pode conceber a história senão como um “puro e simples encadeamento de acasos” (*Idem*, p. 140), cujo sentido seria dado – diferentemente do que ocorre no modelo hegeliano, em que se descreve uma espécie de “partogênese continuada da razão que se fecunda a si mesma” (*Idem*) – apenas por mudanças arbitrárias nos costumes, nas leis, na arte, na moral e no conhecimento, sem justificativa e sem razão.

Impasses de uma filosofia negativa

Mas se o argumento de Bourdieu resumir-se a isso, como não dar razão àqueles que apontaram um relativismo em sua teoria⁶? Mais ainda, como não lhe dirigir algumas das críticas que Jürgen Habermas fez ao pós-estruturalismo em geral, e especialmente à obra de Michel Foucault?

Um desses questionamentos decorre da recusa, própria de uma genealogia do poder, a buscar tornar as ações dos atores compreensíveis a partir de uma tradição de significados partilhados, tal como faria uma hermenêutica. Foucault propõe, em vez disso, a explicação de discursos e comportamentos com base nas práticas de poder subjacentes. Um acontecimento como a proibição da luta de gladiadores na Roma tardia seria atribuído, nessa perspectiva, não à influência humanizadora do cristianismo, mas à substituição de uma formação de poder por outra⁷. Os argumentos invocados para justificar as diferentes posições nesse debate são, de acordo com a crítica de Habermas, considerados apenas disfarces de uma prática de dominação que lhes subjaz

5. Em conexão com o problema do arbitrário cultural, que surge em diferentes formulações – mas já no sentido indicado aqui – em livros como *O amor pela arte* (1966-69) e *A reprodução* (1970), esse é um tema presente na obra de Bourdieu desde as versões iniciais de sua teoria social: “Se todas as sociedades [...] conferem tamanho valor aos detalhes aparentemente mais insignificantes da *postura*, da *compostura*, das *maneiras* corporais e verbais, é que, tratando o corpo como uma memória, elas lhe confiam sob uma forma abreviada e prática, isto é, mnemotécnica, os princípios fundamentais do arbitrário cultural. O que é assim incorporado se encontra posto fora das tomadas de consciência, portanto ao abrigo da transformação voluntária e deliberada, ao abrigo mesmo da explicitação: nada parece mais inefável, mais incomunicável, mais insubstituível, e por isso mais precioso, do que os valores incorporados, feitos corpo” (Bourdieu, [1972] 2000, pp. 297-298).

6. É assim que Cyril Lemieux (2001), por exemplo, pode acusar a teoria bourdieusiana de não possuir os meios para fundamentar, ou mesmo compreender, a crítica moral presente nas análises e tomadas de posição políticas de seu autor.

7. O exemplo não provém dos textos de Foucault, mas de um comentário de Paul Veyne (1979) sobre sua obra, que Habermas retoma criticamente.

* A data entre colchetes refere-se à edição original da obra. Ela é indicada na primeira vez que a obra é citada. Nas demais, indica-se somente a edição utilizada pelo autor (N.E.).

inconscientemente. Para explicá-los, “não é preciso nenhuma pré-compreensão hermenêutica, mas somente o conceito da história como uma mudança de configuração, desprovida de sentido e caleidoscópica, de universos de discurso que nada têm em comum senão a determinação de ser protuberâncias de poder em geral” (Habermas, [1985]* 2000, p. 388).

Do ponto de vista de uma historiografia genealógica, portanto, o sentido das pretensões de validade (referencial ou normativa) residiria nos efeitos de poder que possuem, isto é, na sua contribuição para a afirmação de uma estrutura de dominação subjacente. O problema, entretanto, é que não se pode aceitar uma hipótese como essa sem destruir a própria base de validade daquele que a profere. Se as pretensões de verdade ou de validade normativa do discurso do próprio historiador genealogista se esgotassem nos efeitos de poder que elas poderiam desencadear, a crítica seria apenas mais uma formação de poder-saber e, nessa condição, tão relativa quanto os discursos que analisa. Foucault por vezes reconhece tal impasse, sem no entanto resolvê-lo: “No momento, e sem que possa prever um termo, *meu* discurso – longe de determinar o lugar de onde *ele* fala – evita o solo em que poderia se apoiar” (Foucault, [1969] 1972, p. 249). Outras vezes, porém, chega a professar o que Habermas chama de “um irracionalismo confesso”, cujo maior exemplo é sua interpretação de Nietzsche:

Aparentemente, ou melhor, segundo a máscara que ela usa, a consciência histórica é neutra, despojada de toda paixão, dedicada apenas à verdade. Mas se ela interroga a si mesma e se, de uma maneira mais geral, interroga toda consciência científica em sua história, ela descobre então as formas e transformações da vontade de saber que é instinto, paixão, obstinação inquisidora, refinamento cruel, maldade; ela descobre a violência das concepções. [...] A análise histórica desse grande querer-saber que percorre a humanidade mostra portanto que não há nenhum conhecimento que não repouse sobre a injustiça (que *não há pois no conhecimento um direito à verdade ou um fundamento do verdadeiro*) [...] (Foucault, [1971] 1994, p. 155; grifos meus).

Ao mesmo tempo, e a despeito de afirmações fortes como essas baseadas em Nietzsche, não deixa de haver na crítica de Habermas certa incompreensão de pressupostos gerais do empreendimento foucaultiano. Pois como o filósofo francês afirmou numa conferência em 1978, suas análises não visam propriamente “saber o que é verdadeiro ou falso, fundamentado ou não fundamentado, real ou ilusório, científico ou ideológico, legítimo ou abusivo”. O que lhe interessava não era “uma pesquisa da legitimidade dos modos

históricos de conhecimento” que se preocuparia com “qual falsa ideia o conhecimento faz de si mesmo e a que uso excessivo ele esteve exposto; à qual dominação, por consequência, ele se encontrou ligado”. Mais que interrogar a validade do conhecimento e a legitimidade da dominação, Foucault pretendia ver “quais são os laços, quais as conexões que podem ser indicadas entre os mecanismos de coerção e elementos de conhecimento, quais jogos de referência e de apoio se desenvolvem entre uns e outros” (Foucault, 2000, p. 183). Projeto que não está necessariamente assentado em pressupostos relativistas, já que as questões ligadas à validade dos discursos e à legitimidade das ordens sociais são propositalmente deixadas de lado, em favor da mera exposição das ligações entre o saber e o poder. O que mostra como as objeções de Habermas se apoiam, em alguma medida, numa superinterpretação do que está em jogo nos escritos de Foucault⁸.

No entanto, a forma como esse programa é seguido também é capaz de mostrar a pertinência das críticas habermasianas. Em nenhum livro talvez isso seja mais claro do que em *Vigiar e punir*: ali, nos momentos em que se trata de explicar as mudanças na legislação e nas práticas punitivas, as determinações provenientes dos raciocínios morais são em vários pontos sugeridas, mas apenas para logo em seguida serem abandonadas. Não são negadas ou refutadas, somente deixadas de lado⁹. O que resulta numa espécie de *neutralização* de sua influência, em favor da questão do que, naquelas mudanças, pode ser atribuído aos efeitos de poder. Mas, então, não é justificado indagar se uma historiografia que deixa de lado o poder – tão efetivo quanto outros – da validade dos discursos não acaba, ainda que isso resulte de uma escolha voluntária, enviesando a análise e dando a impressão de que as únicas forças em ação na história são aquelas provenientes das “relações de poder” em sentido estrito? Desse modo, a interpretação de Habermas não faria senão explicitar, pelo exagero, certas tendências potencialmente inscritas na obra do filósofo francês.

E é por isso que, apesar de tudo que separa os projetos intelectuais de Foucault e Bourdieu, existem elementos comuns suficientes entre os dois para que as objeções habermasianas, em seu sentido geral, possam ser formuladas tanto a um quanto ao outro. Nesse aspecto, é significativo que Foucault, em sua aula inaugural no Collège de France, tenha sugerido que se visse a “oposição do verdadeiro e do falso” como um “sistema de exclusão”, fundado em separações “que, de saída, são arbitrárias, ou que, ao menos, se organizam em torno de contingências históricas; que não são apenas modificáveis, mas estão em perpétuo deslocamento; que são sustentadas por todo um sistema

8. Como argumentou, no geral com razão, Dominique Janicaud (1989). A ideia da crítica habermasiana como uma superinterpretação é de Éric Alliez (1996, p. 19).

9. Por exemplo: “Será uma transformação geral de atitude, uma ‘mudança que pertence ao campo do espírito e da subconsciência?’ Talvez. Com maior certeza e mais imediatamente, porém, significa um esforço para ajustar os mecanismos de poder que enquadram a existência dos indivíduos” (Foucault, [1975] 1977, p. 72).

de instituições que as impõem e reconduzem; enfim, que não se exercem sem pressão, nem sem ao menos uma parte de violência” (Foucault, [1971] 1996, pp. 13-14). Estão aí, como se vê, os mesmos elementos presentes no argumento que Bourdieu extrai de Pascal: o arbitrário histórico, a instituição social, a violência. E tanto aqui como lá, conduzindo a uma perspectiva que tende a relativizar certos pilares da racionalidade.

O próprio Bourdieu, entretanto, faz críticas muito semelhantes às de Habermas em diversos momentos de *Meditações pascalianas*, tanto a Foucault como, mais genericamente, ao pensamento dito “pós-moderno”. Os alvos principais são os mesmos. De um lado, critica-se algo que se pode chamar de relativismo epistemológico, isto é, a redução de “todas as relações de sentido (e de ciência) a relações de força e a lutas de interesse” (Bourdieu, 2001, p. 133), fazendo com que se enxergue “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” (*Idem*, p. 40). De outro lado, aponta-se para a existência de um segundo relativismo, de ordem moral, e é nesse sentido que Bourdieu critica “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” (*Idem*, p. 130).

Mas, se isso está correto, como Bourdieu poderia ser alvo das mesmas críticas que ele, em outros momentos das *Meditações*, dirige a Foucault e aos “pós-modernos”? De qualquer modo, a tensão não lhe passa despercebida. O autor chega a manifestar desconforto com o perigo de cancelamento das próprias bases, semelhante a retirar o solo em que se pisa, que decorre de alguns de seus principais argumentos: “eu não podia deixar de sentir, enquanto escrevia sobre a *skholè* e todas essas outras coisas, o efeito em ricochete de meus propósitos. Jamais experimentara com tamanha intensidade a estranheza do meu projeto, espécie de *flososfia negativa* que corria o risco de parecer autodestrutiva” (*Idem*, p. 16). Mais adiante, Bourdieu é ainda mais claro sobre os paradoxos que caracterizam o *modus operandi* de suas análises:

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 metadiscurso que o contradiz? (*Idem*, p. 113)

Entretanto, as questões não são deixadas nesse estado. Percebendo os impasses a que poderia chegar se levasse às últimas consequências alguns de seus principais argumentos, Bourdieu se ocupará explicitamente, em boa parte das *Meditações pascalianas*, do problema dos fundamentos (até então negados) da razão¹⁰. Esse esforço não significará, porém, o abandono do conjunto das teses anteriormente professadas, na medida em que tanto um como outro se basearão no mesmo princípio – a historicidade da razão –, o que se pode ver claramente numa afirmação como esta:

[...] as ciências históricas não estão condenadas à mera constatação (pascaliana), por si só salutar e libertadora, do arbitrário original. [...] 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 (*Idem*, p. 129).

10. Uma tentativa similar, nesse sentido específico, àquela empreendida por Foucault durante a fase final de sua obra, nos dois últimos volumes da *História da sexualidade* e em textos e entrevistas do período, embora com estratégias teóricas e resultados bastante distintos.

Os fundamentos sociais da razão

O problema consiste então em mostrar como a história, até aqui um fator de relativização de todo fundamento, pode fornecer uma base segura para a razão. Uma primeira resposta é essencialmente negativa: Bourdieu recusa de imediato qualquer tentativa de fundamentar a racionalidade em princípios metafísicos ou naturais. “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” (*Idem*, p. 132). Mas isso por si só não resolve a questão. Persiste a possibilidade de que simplesmente não haja um fundamento para a razão, como postulam ou pressupõem as várias formas de relativismo, cínico ou cético. Bourdieu no entanto rejeita essa posição, bem como a redução das pretensões de validade a efeitos de poder que, como foi visto nos casos de Pascal e Foucault, geralmente a acompanha. Assim, se antes o autor das *Meditações pascalianas* enfatizara que “historizar é relativizar” (*Idem*, p. 113), agora ele diz: não é porque a razão é histórica

que “somos obrigados a concluir, como em geral se costuma fazer, que ela seja redutível à história” (*Idem*, p. 132).

É com isso em vista que Bourdieu, ainda no início do livro, afirma: “Não desconheço que o que tenho a dizer aqui [...] está enraizado nas experiências singulares, e singularmente limitadas, de uma existência particular [...]. Será que por conta disso meu propósito se torna particularizado ou relativizado?” (*Idem*, p. 11). A pergunta é retórica e a resposta, evidentemente, negativa. Para justificá-la, o autor toma como exemplo os pensadores reunidos em torno do convento de Port-Royal, círculo de que Pascal fazia parte: “Ainda que a lucidez especial desses senhores a respeito dos valores aristocráticos e dos fundamentos simbólicos da autoridade [...] possa dever algo à posição de onde procediam suas disposições críticas perante os poderes temporais, [...] nada disso invalida as verdades reveladas por essa mesma lucidez” (*Idem*, pp. 11-12). Em outras palavras, embora os discursos sejam sempre produto da história e de condições sociais que delimitam o que é pensado ou pensável, isso não invalida necessariamente o conteúdo das asserções. “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” (*Idem*, p. 12). Há, assim, uma independência relativa das pretensões de validade dos discursos com relação às condições sociais e aos interesses de que são o produto.

Chega-se, com isso, a um resultado paradoxal: a razão não pode situar-se fora da história, mas tampouco pode, como Bourdieu agora diz, ser reduzida a esta última. É ao mesmo tempo histórica e trans-histórica, relativa e universal (ou com pretensão universal), o que só é possível conceber quando se tem em vista a independência relativa entre a validade dos enunciados e suas condições sociais de enunciação. Mas a trans-historicidade não é dada de antemão. Está, pelo contrário, constantemente posta à prova, sujeita a todo tipo de barreiras, distorções e arbitrariedades – daí, talvez, a ambiguidade de certas afirmações de Bourdieu, que confere à razão seja um caráter universal, seja uma pretensão à universalidade. De fato, os primeiros capítulos de *Meditações pascalianas* são dedicados justamente à exposição dos limites que o pensamento deve às suas condições sociais de produção, isto é, daquilo que tem por efeito reduzi-lo à história. Isso significa que o progresso da razão, em suas diversas formas (conhecimento, arte, moral), não é automático e tampouco está inscrito em alguma lei geral do desenvolvimento, exigindo todo um trabalho coletivo, essencialmente histórico, para produzir verdades com valor trans-histórico:

[...] uma visão realista da história leva a examinar de que maneira, e sob que condições históricas, verdades irredutíveis à história podem ser arrancadas da 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 (*Idem*, p. 132).

A universalidade da razão não está dada de uma vez por todas por algum fundamento originário, natural ou metafísico; deve ser conquistada e depende, assim, da atuação de condições sociais específicas. É por isso que, para Bourdieu, a “história singular da razão” não se dá em qualquer lugar do espaço social, mas em certos “universos de exceção”, os mesmos cujos problemas ele havia apontado anteriormente. Fundados na *skholè* e na distância escolástica em relação à necessidade e à urgência, um privilégio que não deixa de imprimir limitações a suas produções simbólicas, tais universos são também, por conta de algumas de suas propriedades, particularmente capazes de favorecer o avanço da razão: “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” (*Idem*, p. 139).

Na discussão desse ponto, Bourdieu toma como modelo o campo científico, concentrando-se assim numa dimensão específica da razão – o conhecimento –¹¹, ainda que os argumentos valham, de maneira geral, para todos os universos escolásticos (nos quais se incluem, por exemplo, os campos jurídico e artístico)¹². O que diferencia tais microcosmos do resto do espaço social e os torna particularmente favoráveis ao progresso da razão é, em primeiro lugar, o fato de serem o produto de um “longo processo de emergência histórica no decorrer do qual se afirma progressivamente a necessidade específica” (Bourdieu, 2001, p. 140) a cada um deles. Tal processo de autonomização, quando bem-sucedido, tem como resultado a instauração de leis específicas que regulam a concorrência interna segundo critérios próprios: “a razão científica é um produto da história e [...] ela se afirma cada vez mais à medida que se amplia a autonomia relativa do campo científico em relação às constrições e determinações externas, ou melhor, à medida que esse campo consegue impor de modo mais ou menos soberano suas leis específicas de funcionamento, mormente em matéria de discussão, de crítica etc.” (*Idem*, p. 130).

11. O cerne do argumento já estava num texto de 1975, intitulado justamente “La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison”, depois republicado, com poucas modificações, como “Le champ scientifique” (cf. Bourdieu, 1976). Embora propenso a sublinhar a arbitrariedade dos produtos históricos, Bourdieu não podia deixar de postular algum tipo de validade para a ciência, sob pena de cancelar as bases do que ele próprio escrevia. Mas é só do meio da década de 1980 em diante que o autor esboçará esquemas semelhantes para as outras dimensões da racionalidade, inclusive formulando a questão nos termos político-normativos de uma “*Realpolitik* da razão”, destinada a instituir condições sociais favoráveis a seu progresso. Ver Bourdieu (1987b), e, para o caso específico da moral, Bourdieu (1992a).

12. O caso da arte é o mais ambíguo. Das três dimensões da razão, é a única que, no tratamento específico dispensado nas *Mediações*, não é analisada segundo esquema semelhante àquele aplicado ao universo científico, embora essa possibilidade seja sugerida em vários momentos. Já no artigo de 1975 Bourdieu afirmava que, nos casos extremos representados pelo campo religioso e pelo campo da produção literária, “a verdade oficial não é outra coisa senão a imposição legítima (isto é, arbitrária e desconhecida como tal) de um arbitrário cultural exprimindo o interesse específico dos dominantes” (Bourdieu, 1975, p. 110). Argumentos semelhantes também estão presentes num texto posterior, dedicado especificamente ao campo artístico, onde entretanto se afirma que, “contrariamente àquilo que um relativismo ingênuo ensina, o

tempo da história da arte é realmente irreversível e [...] apresenta uma forma de *cumulatividade*” (Bourdieu, 1987a, p. 208).

Os campos escolásticos não deixam de constituir, em certo sentido, mundos sociais idênticos aos demais, “com concentrações de poder e de capital, monopólios, relações de força, interesses egoístas, conflitos” (*Idem*, p. 133), e tudo o que isso pode implicar em termos de violência (sobretudo simbólica) e de força do costume, para retomar o argumento pascaliano.

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 (*Idem*, pp. 134-135).

Mas eles também são, “sob outra perspectiva”, como enfatiza Bourdieu, “universos de exceção, algo milagrosos, onde a necessidade da razão encontra-se instituída em graus diversos na realidade das estruturas e das disposições” (*Idem*, p. 133). Isso porque as leis e necessidades encarnadas nesses espaços são de tipo diferente daquelas vigentes em outros campos autônomos, como o econômico. Enquanto neste último a concorrência é regulada pelo mecanismo do mercado, a competição no interior dos universos escolásticos tende – na medida de uma autonomia conquistada socialmente e sempre em risco – a se dar na forma de um debate racional, por força de constrangimentos a um tempo lógicos e sociais, tais como a exigência de vencer pelo poder dos argumentos e não pela coerção de forças políticas ou econômicas.

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 veem forçados a recorrer apenas a instrumentos de discussão ou de prova ajustados às exigências científicas nessas matérias (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 outro fato científico (*Idem*, pp. 135-136).

Em espaços assim, “é preciso fazer valer razões, para que se possa aí fazer valer; assim como para triunfar neles, é preciso fazer triunfar neles argumen-

tos, demonstrações ou refutações” (*Idem*, p. 133). E embora o conhecimento, a arte e a moral sejam feitos, como disse Foucault, de “instinto, paixão, obstinação inquisidora, refinamento cruel, maldade”, isso não constitui um empecilho para sua validade, nem uma demonstração de seu caráter infundamentável. Nesses microcosmos particulares, nesses universos de exceção, é justamente “pela paixão de ter razão que a própria razão pode progredir” (como afirma Louis Pinto [2000, p. 154] a partir de Bourdieu), em virtude de um processo de competição que, submetido à primazia da argumentação fundamentada e ao controle mútuo dos concorrentes, conforma um esforço conjunto de reflexividade no qual “a defesa da razão está entregue a um trabalho coletivo de confrontação crítica” (Bourdieu, 2001, p. 135)¹³.

Considerações finais

O arbitrário deixa, nesse sentido, de ser concebido como constitutivo dos campos, tanto em sua origem como em suas leis fundamentais, para se tornar elemento entre outros num campo de forças heterogêneas, ameaça sempre presente a uma autonomia que, no entanto, é possibilitada e mais ou menos reforçada por mecanismos sociais também correntes nesses universos. A arbitrariedade dos produtos sociais volta, como em Saussure (embora em outro nível), a ser uma questão de gradação. Todo campo que envolva pretensões de validade passa a poder ser situado, ao menos em tese, em algum ponto entre dois extremos: um “no qual a verdade oficial não é outra coisa senão a imposição legítima (isto é, arbitrária e desconhecida como tal) de um arbitrário cultural exprimindo o interesse específico dos dominantes – no campo e fora do campo”; e outro “onde todo elemento de arbitrário (ou de impensado) social seria banido e no qual os mecanismos sociais realizariam a imposição necessária das normas universais da razão” (Bourdieu, 1975, p. 110)¹⁴. Quanto maior for a autonomia de um campo erudito, mais ele se aproxima deste último modelo, mais a força da argumentação racional é capaz de se impor ante “tudo que possa haver nele de arbitrário” (Bourdieu, 2001, p. 41). As lutas em seu interior passariam, então, a se desenvolver “sob controle das normas constitutivas do campo e valendo-se apenas das armas nele autorizadas, fazendo com que [...] as proposições mobilizadas nessa luta se reconheçam de maneira tácita ou explícita como passíveis da prova da coerência e do veredicto da experiência” (*Idem*, p. 135)¹⁵.

É verdade que, entre a crítica (pascaliana) ao fundamento e a fundamentação histórica da razão, nem tudo se harmoniza. Bourdieu concede

13. Há uma convergência evidente entre essas ideias e certas diretrizes gerais da obra de Habermas. Não pretendo abordar aqui nem o que aproxima, nem o que distingue essas duas teorias no que se refere aos fundamentos da razão. Mas talvez se possa dizer, de maneira breve e muito imprecisa, que os escritos de Bourdieu fornecem uma imagem mais tensa, mais ambígua, e por isso mesmo mais viva (embora também menos rigorosa conceitualmente), do enraizamento social da racionalidade em suas imbricações práticas com o arbitrário cultural.

14. Essa possibilidade que, seguindo o argumento de *Meditações pascalianas*, estendemos aqui aos campos em geral é no entanto aplicada pelo autor apenas ao universo científico. E não se deve esquecer que, para (um certo) Bourdieu, o campo da produção literária (no artigo de 1975) ou o campo jurídico (em outro texto, posterior, Bourdieu, 1991, p. 18) constituiriam, junto com o campo religioso, exemplos reais de universos inteiramente submetidos à força do arbitrário.

15. É visível a inadequação de certos termos, originalmente destinados a descrever o campo científico (“refutação”, “demonstração”, “prova da coerência”, “veredicto da experiência”), quando utilizados para remeter a processos de valorização e disputa estética. Essa é uma dificuldade que Bourdieu não enfrentou explicitamente, e que é capaz de explicar, ao menos em parte, sua reticência em aplicar ao campo artístico o mesmo modelo geral de desenvolvimento da razão.

aos universos escolásticos o privilégio de serem o lugar por excelência do progresso da razão, onde tudo pode estar sujeito à crítica e à justificação, mas não chega a reconsiderar a afirmação de que os campos, inclusive os eruditos, têm como princípio leis fundamentais arbitrárias, indiscutíveis, injustificáveis, cujo questionamento ameaçaria a própria existência desses espaços – e, portanto, da racionalidade que aí se desenvolve. Não se compreende, assim, em que bases o autor pretende estabelecer o “mundo do senso comum” como lugar em que podem encontrar-se, e achar terrenos de acordo, tanto “aqueles que aí estão reclusos, na impossibilidade de terem acesso à disposição escolástica e às conquistas históricas dos mundos eruditos”, 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 [...])” (*Idem*, p. 118). A não ser que esse “fundo de evidências partilhadas por todos que garante [...] um consenso primordial sobre o sentido do mundo” (*Idem*) seja, ele também, arbitrário, constituindo uma espécie de subsolo não fundamentado onde se ergueriam solos não fundamentados.

Ou isso, ou seria preciso supor alguma forma de embasamento para os conhecimentos e os valores que estão distribuídos pelo espaço social e se cristalizam, em cada campo, na forma de leis fundamentais e princípios de divisão específicos. Nesse caso, tudo o que Bourdieu disse sobre o caráter automático, impensado, injustificado – numa palavra, *dóxico* – das crenças vigentes num universo social teria de ser interpretado não como signo de uma arbitrariedade dada *a priori*, mas como indicador dos mecanismos (habituais, costumeiros, corporais) de limitação da discussão racional, passíveis de serem vencidos ou mitigados por uma atividade de explicitação capaz de apreciar, sempre provisoriamente, a validade dessas crenças¹⁶. E isso não só dentro de cada campo, como também nas comunicações e embates entre eles, com tudo o que pode haver de compreensão e incompreensão mútuas. Essa, contudo, é uma interpretação que, se parece possível em algumas das afirmações do autor, não pode ser aplicada a muito do que ele escreveu.

Por outro lado, a própria estratégia de basear a razão em “universos de exceção”, embora satisfaça o objetivo de conferir alguma validade às obras aí produzidas, não deixa de ser problemática, no que ela pode implicar em termos de irracionalidade dos agentes e dos produtos excluídos desses universos. Pois basta questionar, como fez a etnometodologia¹⁷, os limites entre os atores eruditos e não eruditos, e constatar que estes últimos e seus proferimentos também estão sujeitos ao “veredicto da experiência”, à “prova

16. Note-se que o conceito bourdieusiano de *doxa*, pelo menos nas *Meditações pascalianas* e na fase final de sua obra, não remete necessariamente a crenças falsas ou infundamentáveis, mas apenas a algo em que se acredita (e que se pratica) de modo tácito, pré-reflexivo, inquestionado. Sobre isso, ver a discussão com Terry Eagleton (Bourdieu, 1992b).

17. Ver Garfinkel (1984) e Cicourel (1974).

da coerência” e à discussão, sendo passíveis de refutação e expostos a pedidos de demonstração (ainda que, diga-se, com graus de exigência e explicitação menores do que nos campos escolásticos), para pôr em questão qualquer tentativa de encastelar a razão em espaços nitidamente demarcados.

Como quer que seja, é sempre possível que o leitor, tirando proveito da abertura de sentido característica da escrita de Bourdieu, pretenda resolver tensões como essas interpretando-as a partir de uma das perspectivas opostas (a crítica ao fundamento ou a fundamentação social da razão), seja para defender o autor, seja para criticá-lo¹⁸. Mas talvez não se possa escolher um dos lados sem ficar com a impressão de perder, junto com as ambiguidades, algo dos impulsos primeiros de uma sociologia que, transformando “problemas metafísicos em problemas suscetíveis de serem tratados cientificamente e, portanto, politicamente” (Bourdieu, 1984, p. 49), frequentemente fez as vezes de filosofia, negativa ou não, zombando da filosofia.

Referências Bibliográficas

- ALLIEZ, Éric. (1996), *Da impossibilidade da fenomenologia*. São Paulo, Editora 34.
- BOURDIEU, Pierre. (1975), “La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison”. *Sociologie et Sociétés*, 7 (1).
- _____. (1976), “Le champ scientifique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 2-3.
- _____. (1984), *Questions de sociologie*. Paris, Minuit.
- _____. (1987a), “The historical genesis of a pure aesthetic”. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 46.
- _____. (1987b), “Für eine Realpolitik der Vernunft”. In: MÜLLER-ROLLI, S. (org.). *Das Bildungswesen der Zukunft*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- _____. (1991), “The peculiar history of scientific reason”. *Sociological Forum*, 6 (1).
- _____. (1992a), “Towards a policy of morality in politics”. In: SCHEA, W. R. & SPADAFORA, A. (orgs.). *From the twilight of probability*. Canton, Science History Publications.
- _____. (1992b), “Doxa and common life”. *New Left Review*, 191, jan.-fev.
- _____. (1996), “Entrevista sobre a prática, o tempo e a história”. In: _____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, Papyrus.
- _____. (2000), *Esquisse d'une théorie de la pratique*. 1ª edição 1972. Paris, Seuil.
- _____. (2001), *Meditações pascalianas*. Trad. Sergio Miceli. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- CICOUREL, Aaron. (1974), *Cognitive sociology: language and meaning in social interaction*. New York, Free Press.

18. É assim que a duplicidade aqui enfatizada, com os cruzamentos paradoxais ou aporéticos que ela envolve, pôde passar despercebida tanto pelos críticos de Bourdieu, como Cyril Lemieux (2001) e Nicholas Garnham (1993), como por adeptos como Loïc Wacquant (1992), cada lado se apoiando, de modo parcial, numa das duas séries de argumentos.

- FOUCAULT, Michel. (1972), *A arqueologia do saber*. 1ª edição 1969. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- . (1977), *Vigiar e punir*. 1ª edição 1975. Petrópolis, Vozes.
- . (1994), “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. In: ———. *Dits et écrits*, t. II. 1ª edição 1971. Paris, Gallimard.
- . (1996), *A ordem do discurso*. 1ª edição 1971. São Paulo, Loyola.
- . (2000), “O que é a crítica? (Crítica e *Aufklärung*)”. *Cadernos da FFC*, 9 (1).
- GARFINKEL, Harold. (1984), *Studies in Ethnomethodology*. 1ª edição 1967. Cambridge, Polity Press.
- GARNHAM, Nicholas. (1993), “Bourdieu, the cultural arbitrary, and television”. In: CALHOUN, C.; LIPUMA, E. & POSTONE, M. *Bourdieu: critical perspectives*. Chicago, University of Chicago Press, pp. 178-192.
- HABERMAS, Jürgen. (2000), *O discurso filosófico da modernidade*. 1ª edição 1985. São Paulo, Martins Fontes.
- JANICAUD, Dominique. (1989), “Rationalité, puissance et pouvoir: Foucault sous les critiques de Habermas”. In: ———. *Michel Foucault philosophe*. Paris, Seuil.
- LEMIEUX, Cyril. (2001), “Une critique sans raison? L’approche bourdieusienne des médias et ses limites”. In: LAHIRE, B. (org.). *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu: dettes et critiques*. Paris, La Découverte.
- PINTO, Louis. (2000), *Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.
- SAUSSURE, Ferdinand de. (1916), *Cours de linguistique générale*. Paris, Payot.
- VEYNE, Paul. (1979), *Comment on écrit l’histoire, suivi de Foucault révolutionne l’histoire*. Paris, Seuil.
- WACQUANT, Loïc. (1992), “Toward a social praxeology: the structure and logic of Bourdieu’s sociology”. In: BOURDIEU, P. & WACQUANT, L. *An invitation to reflexive sociology*. Chicago, Chicago University Press, pp. 1-59.

Resumo

Filosofia negativa? Bourdieu e os fundamentos da razão

Apoiado na discussão detida de alguns dos argumentos centrais das *Meditações pascalianas*, de Pierre Bourdieu, o artigo busca mostrar que na obra do sociólogo há uma tensão permanente entre (crítica ao) universalismo e (crítica ao) relativismo. Evidencia-se primeiramente como Bourdieu apresenta desde seus escritos iniciais uma perspectiva marcada por certas ressonâncias relativistas, na qual a noção de arbitrário desempenha um papel central. A seguir, confronta-se esse conjunto de proposições com as críticas de Habermas (e do próprio Bourdieu) a Foucault e às correntes ditas pós-modernas, para então explicitar de que maneira o autor apresenta, desde meados da década de 1970,

um conjunto oposto de argumentos que buscam fundamentar a razão em bases sociais. Ao final, as duas perspectivas são confrontadas, de modo a expor seus cruzamentos paradoxais, assim como suas possíveis conciliações.

Palavras-chave: Razão; Relativismo; Arbitrário cultural; Filosofia; Pierre Bourdieu.

Abstract

Negative philosophy? Bourdieu and the foundations of reason

Based on a detailed discussion of some of the central arguments of Pierre Bourdieu's *Pascalian Meditations*, this article looks to show that the sociologist's work contains a permanent tension between (the critique of) universalism and (the critique of) relativism. Firstly the text shows how even Bourdieu's earliest writings reveal certain relativist tendencies in which the notion of the arbitrary plays a central role. This set of propositions is then compared and contrasted with the critiques directed by Habermas and Bourdieu himself against Foucault and so-called postmodernist approaches, before turning to how the author presents an opposing set of arguments from the mid 1970s onwards that seek to ground reason on social bases. Finally, the two perspectives are compared in a way that exposes their paradoxical intersections as well as their potential points of reconciliation.

Keywords: Reason; Relativism; Cultural arbitrary; Philosophy; Pierre Bourdieu.

Texto recebido em 9/2/2010 e
aprovado em 21/12/2010.

Arthur Oliveira Bueno é dou-
torando em Sociologia pela
Universidade de São Paulo.
E-mail: <artbueno@gmail.com>.