

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

Work and habitus: possible ontological clues gathered from the dialogue between the "young" Lukacs and Bourdieu

Tabata Berg¹

Resumo: Propomos, deste modo, estabelecer neste artigo um *diálogo crítico* entre os textos de “juventude” destes autores, ressaltando que, ao partirmos de um recorte temporal entre “juventude” e “maturidade”, o fazemos enquanto uma divisão *exclusivamente* geracional a ser utilizada como recurso método-analítico. Logo, este artigo não tem qualquer pretensão em defender uma separação substantiva e radical entre as obras nesses *recortes temporais* – capaz de fundar uma oposição: jovem X velho. Ao contrário, defendemos uma relação genética entre as etapas, ainda que com rupturas e mudanças qualitativas fundamentais. Elencamos, para tanto, duas categorias – hipótese levantada neste artigo – que, a nosso ver, concentram a questão do lugar da subjetividade na teoria social, ou, para começarmos a apontar os pressupostos que perpassam nossa pesquisa, a relação entre a subjetividade (consciência) e objetividade, do ponto de vista de uma *ontologia materialista do ser social*. São elas: trabalho e *habitus*.

Palavras chave: Trabalho; *habitus*; mediação; práxis; ontologia; categoria.

Abstract: We propose, therefore, to establish this article a critical dialogue between the texts of "youth" of these authors, noting that the leave of a time frame between "youth" and "maturity", as we do a purely generational divide to be used as feature-analytic method. Therefore, this article does not have any claim to defend a substantive and radical separation between these works cutouts time - capable of founding an opposition: young X old.

¹ Mestre e Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Unicamp, sob orientação do Prof. Dr. Ricardo Antunes. E-mail: tabataberg@yahoo.com.br

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

Rather, we advocate a genetic relationship between steps, albeit with breaks and fundamental qualitative changes. We list both for two categories – hypothesis in this article – which, in our view, focus the question of the place of subjectivity in social theory, or, to begin to point out the assumptions that underlie our research, the relationship between the subjectivity (consciousness) and objectively from the point of view of a materialist ontology of social being. They are. Work and *habitus*.

Keywords: Work; *habitus*; mediation practice; ontology; category

1. Introdução. Elementos preliminares para um possível diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

György Lukács e Pierre Bourdieu são dois pensadores fundamentalmente diferentes, desenvolveram teorias sociais singulares e, em grande medida, opostas, vivenciaram momentos distintos tanto da história quanto do pensamento social. No início da década de 20, Lukács lançava seu *História e Consciência de Classe*, enquanto Bourdieu publicaria seus estudos sobre a Argélia na década de 60. Assim, Lukács escrevia sua última obra, enquanto Bourdieu esboçava seus primeiros estudos. Contudo ambos compartilham algumas similitudes bastante interessantes ao debate que nos propomos. Começamos, pois, por citar uma de cunho biográfico.

Lukács, em uma das passagens em seu Prefácio de 1967 ao compêndio de artigos que compõe *História e Consciência de Classe*, perguntou-se “*Se a fausto é permitido abrigar duas almas em seu peito, porque uma pessoa normal não pode apresentar o funcionamento simultâneo e contraditório de tendências intelectuais opostas [...]?*” (LUKÁCS, 2003, p. 04), em referência a transição que viveu (no período em que escrevia os artigos que compõem o compêndio) entre uma percepção de mundo burguesa, tributária de sua classe de origem, e a adoção da perspectiva marxista, isto é, uma perspectiva revolucionária inerente aos interesses da classe trabalhadora. Se nos apropriarmos da teoria do *habitus* bourdieusiana, podemos dizer que Lukács experimentou uma contradição entre as condições de aquisição do seu *habitus* – classe burguesa² – e as condições

² Lukács cresceu em Budapeste, o pai era um banqueiro de origem judia. Teve, desde a infância, contato com pensadores e artistas. (LUKÁCS. 1999).

de sua atualização – militância marxista revolucionária. Bourdieu, por sua vez, também abrigou “*duas almas em seu peito*”, por um lado sua origem de classe estava arraigada no campesinato proletarizado francês³, por outro tornou-se filósofo pela *École Normale Supérieure* de Paris – escola frequentada majoritariamente por descendentes da burguesia francesa. Desta forma, também teve seu *habitus* e, conseqüentemente, suas “*tendências intelectuais*” perpassados por contradições entre as condições de aquisição e as condições de sua atualização do primeiro. Embora, é importante destacarmos, contrariamente a György Lukács, o autor não tenha se tornado um militante revolucionário, ainda que tenha mantido durante todo seu percurso intelectual um debate intenso e, confrontando-o à sua biografia, “emocionalmente engajado” – quer seja por aproximação, quer seja por distanciamento – com os pensadores e movimentos revolucionários.

Sendo a história de ambos perpassada por contradições análogas, não é de se estranhar que tenham se debruçado sobre algumas questões e inquietações muito próximas. Por exemplo: a relação sujeito/objeto, consciência/reificação, a questão das classes sociais, a crítica ao pensamento científico; tão caras a pesquisa que estamos desenvolvendo. E outras tantas, a partir das quais poderiam se estabelecer conexões férteis, mas que não são objetos do nosso estudo, por exemplo, a crítica literária. Essa proximidade das questões que enfrentaram é, a nosso ver, um importante elemento de diálogo, todavia, a razão determinante para elegermos os dois autores é: ambos enfrentaram com maestria a questão da *subjetividade* – cada um ao seu modo –, dando-lhe centralidade sem, com isso, conferir-lhe autonomia absoluta.

Propomos, deste modo, estabelecer neste artigo um *diálogo crítico* entre os textos de “juventude” destes autores, ressaltando que, ao partirmos de um recorte temporal entre “juventude” e “maturidade”, o fazemos enquanto uma divisão *exclusivamente* geracional a ser utilizada como recurso método-analítico⁴. Logo, este artigo não tem qualquer pretensão em defender uma separação substantiva e radical entre as obras

³ Bourdieu nasceu em Béarn, interior da França, seu pai, filho de meeiro, era funcionário dos correios. Aos 11 anos foi estudar em um colégio interno, ficando lá por seis anos.

⁴ Por tal razão, ao longo do texto, as referências a este recorte estarão sempre entre aspas.

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

nesses *recortes temporais* – capaz de fundar uma oposição: jovem X velho. Ao contrário, defendemos uma relação genética entre as etapas, ainda que com rupturas e mudanças qualitativas fundamentais. Elencamos, para tanto, duas categorias – hipótese levantada neste artigo – que, a nosso ver, concentram a questão do lugar da subjetividade na teoria social, ou, para começarmos a apontar os pressupostos que perpassam nossa pesquisa, a relação entre a subjetividade (consciência) e objetividade, do ponto de vista de uma *ontologia materialista do ser social*⁵. São elas: trabalho e *habitus*.

Em primeiro lugar, é importante mencionarmos a abordagem metodológica utilizada nesta pesquisa. Falamos em *diálogo crítico*. Isso porque não temos intenção de reduzir um autor ao outro, nem utilizar uma das teorias sociais como base crítica da outra, mas, sim, partir de uma dupla leitura: *imane*nte e *transcendente*. Isto é, de uma leitura que pretende tanto apreender e apontar a lógica, a metodologia e as teorias específicas intrínsecas às suas obras, quanto as incorporar, *seletivamente*, a partir de uma *perspectiva própria*, de um olhar externo às suas epistemologias, de maneira *antropofágica*.

Em segundo, queremos indicar a fluidez no *método de exposição*⁶ exigido pelo nosso objeto. Os “jovens” Bourdieu e Lukács possuem enfoques distintos; enquanto Lukács se ocupa de questões mais “abstratas”, ainda que fundamentadas em problemas objetivos, os textos de “juventude” de Bourdieu são resultados de uma pesquisa de campo, onde a teoria dialoga o tempo todo com a empiria, os dados, as entrevistas e a observação etnográfica. Essa distinção exigiu-nos elaborar formas igualmente distintas no método de exposição textual que levasse em consideração esses dois âmbitos – abstração e empiria. No entanto, sempre que possível, tentamos vinculá-los.

Torna-se também necessário justificarmos a razão pela qual estamos propondo, como hipótese a ser desenvolvida no decorrer do texto, compreender *trabalho* e *habitus* enquanto categorias ontológicas. Começamos, pois, por discorrer, de forma bastante abstrata e sobre o que entendemos por *categoria* e *ontologia*. Essas noções, sob a perspectiva que estamos compreendendo-as, encontram-se fundamentalmente imbricadas.

⁵ Logo abaixo começaremos a desvelar esses pressupostos.

⁶ Partimos da distinção marxiana entre o método de investigação e o método de exposição. (MARX, 2011)

Vejamos por quê. Lukács, tanto na “juventude” quanto na “maturidade”, apropriou-se da noção de categoria marxiana expressa na seguinte passagem: “[...] as categorias expressam formas de ser, determinações da existência [...]” (MARX, 2011, p. 59) . Compartilhamos dessa apropriação. Por sua vez, a noção de ontologia – que teve na história do pensamento social e filosófico abordagens bem diferenciadas, algumas ancoradas na metafísica –, do ponto de vista do materialismo marxista é percebida como o estudo dos desdobramentos reais e objetivos do ser, dos quais nos concentramos naqueles que culminaram no *ser social*⁷.

Então analisemos. Sendo as categorias *formas de ser* e a ontologia o estudo do desdobramento real, objetivo, do ser (no nosso caso, do ser social), se buscamos apreender tais desdobramentos, é preciso elencar aquelas categorias que expressam tal movimento. Portanto, a hipótese aqui levantada – que elege trabalho e *habitus* como possíveis categorias ontológicas – pretende contribuir na compreensão das especificidades dos desdobramentos e movimentos do ser social. Partindo dessa perspectiva ontológica materialista do ser social, duas perguntas se colocam: Por que optar por trabalho e *habitus* em detrimento de outras categorias e, elegendo-as, por que analisá-las em suas gêneses?

Ao sugerirmos compreender trabalho e *habitus* (em suas gêneses) como categorias ontológicas do ser social, o fazemos em referência ao “complexo concreto da sociabilidade enquanto forma de ser”⁸ ou, nas palavras marxianas, enquanto “perpétua condição natural da vida humana [...] comum a todas as suas formas.” (MARX, 2013, p. 255). Ao compreendê-los, ainda enquanto hipótese, como categorias ontológicas, estamos buscando-os em uma *universalidade* intrínseca ao ser social. Logo, enquanto *conteúdos*

⁷ Temos que reforçar que, diferentemente de Lukács que irá apropriar-se explicitamente de uma perspectiva ontológica, Bourdieu não parte dessa perspectiva, por vezes, rechaça elementos ontológicos, mas, implicitamente, e esse é um aspecto importante que queremos desenvolver neste trabalho, o autor nos permite apreender algumas pistas de fundamentos ontológicos.

⁸ Ao pressupormos uma ontologia do ser social, uma importante questão método-gnosiológica é pano de fundo (o qual pretendemos desenvolver na pesquisa): estamos compreendendo o ser social em sua processualidade concreta, em seu “é” e em seu “dever”, para além de suas estruturas “entificadas”, mas partindo delas. A noção de ser remete, na história da filosofia – mesmo nas vertentes fundamentadas na metafísica –, a esta totalidade processual.

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

permanentes e inelimináveis da sociabilidade em sua processualidade concreta, sendo, assim, comuns a todas as formas de *sociedade*.

No caso do trabalho, três são os elementos, apreendidos a partir da obra de “maturidade” de György Lukács, *Zur ontologie des gesellschaftlichen Seins* (1968), mas em diálogo com Pierre Bourdieu, que apontam para o seu caráter universal, permanente e ineliminável e que encontram, como estamos tentando demonstrar, sua gênese ainda nos textos de “juventude” de Lukács: O trabalho enquanto posição primária/fundante da relação sujeito/objeto, a centralidade da *consciência* no ato laborativo, e o trabalho como modelo da *práxis*. Em relação ao *habitus*, o escolhemos, pois intuímos que, para além de um *conceito sociológico*, este configura-se em uma categoria ontológica. Uma vez que o percebemos também como conteúdo universal, permanente e ineliminável de *mediação* entre a *posição primária do trabalho* e as posições secundárias – por exemplo, a classe. Ele é, a nosso ver, a categoria que concentra na *objetividade do sujeito* a relação dialética sujeito/objeto, inaugurada pela categoria trabalho⁹.

Passemos agora à segunda questão. Tomamos como ponto de partida não as possíveis categorias trabalho e *habitus* plenamente desenvolvidas, mas os esboços de “juventude” de Lukács e Bourdieu que nelas culminaram, nomeadamente, *práxis* e *mediação*, tal como foram construídas pelo “jovem” Lukács em *História e Consciência de Classe*, e a relação entre *trabalho* e *consciência*, construída pelo “jovem” Bourdieu nos textos sobre a Argélia. Optamos pela *ontogênese*¹⁰ dessas categorias,

⁹ Compreendemos *habitus* como a forma incorporada, ou seja, a forma referente ao sujeito, a partir da seguinte citação marxiana – uma das epígrafes deste trabalho: “Os homens fazem história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas em circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado.” (MARX, 2008, p. 207). Em suma, o *habitus* é, possivelmente, a categoria que, no plano da subjetividade (sem com isso, deixar de ser objetiva), *reproduz* a relação *causalidade/teleologia* inaugurada pelo trabalho.

¹⁰ Compreendemos a noção ontogênese inserida na perspectiva ontológica materialista, ou seja, como a gênese dos desdobramentos reais, objetivos, do ser. Contudo, ela pode ter dois sentidos neste trabalho: referir-se à gênese epistemológica ou à gênese ontológica. Ao propormos realizar uma ontogênese dessas possíveis categorias, neste momento, estamos fazendo-a no sentido de reconstruir sua *gênese conceitual*, isto é, queremos reconstruí-las no âmbito da epistemologia dos dois autores. Então, por que chama-la de ontogênese? Para nós,

porque esta nos possibilita reconstruir os elementos e questões fundantes que podem ter sido, em seus desenvolvimentos, recalçados – de modo a evitar o que Bourdieu na maturidade definirá por um dos fundamentos dos erros escolásticos: a *anamnese da gênese* (BOURDIEU, 2007, p. 139) –, mas que podem contribuir para a apreensão das pistas ontológicas que lhes são intrínsecas. Ao mesmo tempo em que nos permite demonstrar continuidades e rupturas da construção conceitual destas categorias, bem como apontar seus avanços e retrocessos. Para tanto, ao invés de tomá-las como ponto de partida da análise, decidimos partir da relação entre *subjetividade* e *objetividade*, mais especificamente, da relação *sujeito/objeto* (da maneira como essa relação configurou-se nos autores em seus textos de “juventude”), pois entendemos que a especificidade do ser social repousa sobre a *generidade*¹¹ dessa relação. Desta forma nos possibilitando reconstruir os caminhos que podem (ou não) possibilitar uma apreensão ontológica de trabalho e *habitus*.

Queremos indicar o elemento comum tanto ao *habitus*, quanto ao trabalho que é o centro dos interesses desta pesquisa. É ele: A consciência. Vejamos a citação a seguir:

Vale dizer que, enquanto a causalidade é um princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo e que mantém este caráter mesmo quando uma série causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência. A teleologia, ao contrário, por sua própria natureza, é uma categoria posta: todo processo teleológico implica numa finalidade e,

a reconstrução epistemológica só pode dar-se em referência aos desdobramentos reais – ontológicos – que lhe deram origem e, por isso, consideramos essa gênese uma ontogênese. Isso pois, tem por pretensão desvelar relações reais do ser. Mas é importante ressaltarmos que este trabalho não elimina a necessidade da reconstrução da gênese real dessas possíveis categorias, isso porque este nos possibilita somente contextualizá-las na história do pensamento (que é, obviamente, um âmbito dos desdobramentos reais e objetivos do ser), porém, para que possamos efetivamente comprovar a hipótese aqui levantada, é necessário nos dedicarmos a segunda forma da ontogênese.

¹¹ Utilizamos *generidade* no sentido utilizado por Marx em seus manuscritos de juventude.

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

portanto, numa consciência que estabelece um fim. Pôr, neste caso, não significa simplesmente assumir conscientemente, como acontece com outras categorias e especialmente com a causalidade; ao contrário, aqui, com o ato de pôr, a consciência dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico. Assim, o pôr tem, nesse caso, um ineliminável caráter ontológico. Em consequência, conceber teleologicamente a natureza e a história, implica não somente em que estas têm um fim, direcionamento para um objetivo, mas também que a sua existência e o seu movimento, tanto no processo global como nos detalhes, devem ter um autor consciente. (LUKÁCS, 1968, p. 4, tradução Ivo Tonet com algumas alterações nossas a partir do cotejamento com o original) ¹².

A consciência é o elemento central. É o elemento ativo da constituição ontológica do ser social. Ou seja, é a partir do caráter ativo da consciência, de seu caráter posto (pôr teleológico), que o homem pôde romper com a objetividade muda, com o princípio do automovimento da causalidade, neste primeiro momento, puramente natural (sem nunca conseguir superá-lo completamente); inaugurando a relação sujeito/objeto e, só assim, tornando-se efetivamente homem. Ao mesmo tempo, apreendemos ser a consciência o elemento comum às gêneses das categorias trabalho e *habitus* empreendidas pelos “jovens” Lukács e

¹² Original: *Während nämlich die Kausalität ein Prinzip der auf sich selbst gestellten Selbstbewegung ist, die diesen ihren Charakter auch dann bewahrt, wenn eine Kausalreihe in einem Bewußtseinsakt ihren Ausgangspunkt hat, ist die Teleologie ihrem Wesen nach eine gesetz Kategorie: Jeder teleologische prozeß beinhaltet eine Zielsetzung und damit ein zielsetzendes Bewußtsein. Setzen bedeutet deshalb in diesem Zusammenhang kein bloßes Ins-Bewußtsein-Heben, wie bei anderen Kategorien, vor allem bei Kausalität; sondern das Bewußtsein initiiert mit dem Akt des Setzens einen realen Prozeß, eben den teleologischen. Das Setzen hat also hier einen unaufhebbar ontologischen Charakter. Die teleologische Auffassung von Natur und Geschichte bedeutet somit nicht bloß ihre Zweckmäßigkeit, ihr Gerichtetsein auf ein Ziel Existenz, ihre Bewegung, als Gesamtprozeß wie in den Details, einen Bewußten Urheber haben muß.*

Bourdieu. Em suma, compreendemos a consciência como a categoria central para uma possível percepção ontológica do trabalho e do *habitus*, sendo também aquela a partir da qual dirigimos um olhar ontológico para a relação sujeito/objeto. Vejamos como o “jovem” Lukács confere centralidade à consciência em seus textos de “juventude”:

E é somente nesse caso, quando “o verdadeiro [apreendido] não apenas como substância, mas também como sujeito”; quando o sujeito (a consciência, o pensamento) é simultaneamente, produtor e produto do processo dialético; quando, como resultado, o sujeito se move ao mesmo tempo num mundo que ele mesmo criou e do qual é a figura consciente, mundo que se lhe impõe, todavia em plena objetividade, somente então o problema da dialética e da supressão da antítese entre o sujeito e o objeto, pensamento e ser, liberdade e necessidade etc. pode ser considerado como resolvido. (LUKÁCS, 2003, p. 297)

E também o “jovem” Bourdieu:

A consciência do desemprego estrutural pode inspirar as condutas e determinar as opiniões sem aparecer claramente aos espíritos que ela assombra e sem alcançar formular-se explicitamente. E isso, especialmente em relação às categorias mais desfavorecidas, o subproletariado das cidades e os camponeses proletarizados. Também, antes de descrever as formas e a degradação da consciência do desemprego (e da consciência da dominação colonial que lhe é solidária), trata-se de determinar como, implícita ou explícita, ela dirige as condutas e

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

anima os pensamentos. (BOURDIEU, 1963, p. 268. Tradução nossa) ¹³.

Ambos percebem esse *caráter ativo, mediador e, por isso, determinante*, que tem a consciência em relação às práticas, sempre em referência às condições objetivas.

Ao defendermos a centralidade da consciência na constituição do trabalho e do *habitus* enquanto categorias ontológicas e, portanto, como elemento central para a apreensão ontológica dos desdobramentos reais do ser social –, não estamos defendendo uma percepção idealista destas categorias, ou sobrepondo o sujeito ao objeto, nem mesmo desconsiderando a *primazia das condições materiais de existência* (defendida tanto por Lukács quanto por Bourdieu); mas destacando o caráter propulsor – ativo – que a consciência teve no salto entre o ser puramente natural e o ser social, na criação da relação sujeito/objeto. Caráter esse, radicalmente novo e que, como queremos demonstrar, parece perpetuar-se através do trabalho e do *habitus*. Em suma, a consciência enquanto elemento ativo é o que distingue a atividade humana das formas naturais (MARX, 2013). Explicitar essa tese é fundamental, isso porque ela tem implicações na forma como compreendemos a relação sujeito/objeto, e com ela o próprio materialismo, a respeito dos quais os “jovens” Lukács e o Bourdieu nos oferecem importantes pistas ¹⁴, esmiuçadas nos itens seguintes.

¹³ O trecho no original está na p. x. Essa passagem se encontra no corpo do item da gênese do *habitus*, mas foi citada antecipadamente para que pudéssemos ilustrar o porquê de compreendermos a consciência como o elemento comum entre os autores.

¹⁴ Essa tese, no entanto, a nosso ver, não apresenta uma novidade substantiva, pois se encontra presente desde a gênese do materialismo marxiano. Tal como podemos perceber na seguinte passagem: “O principal defeito de todo materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [Gegenstand], a realidade, o sensível, só é apreendido sob forma do objeto [objekt] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal.” (MARX, 2007, p. 533).

2. O “jovem” Lukács e a descoberta das categorias práxis e mediação: um esboço ontogenético da categoria trabalho?

Queremos apontar neste artigo, de forma breve, alguns elementos ontológicos presentes em práxis e mediação que nos possibilitem dialogar com a gênese da teoria do *habitus* no “jovem” Bourdieu e, ao mesmo tempo, contribuir – a partir deste diálogo – na compreensão da gênese da relação sujeito/objeto. Contudo, é importante ressaltar, não queremos imputar aos textos de “juventude” de György Lukács a formulação da categoria trabalho, que só encontrará uma concreção ontológica em *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (1968). Isso pois, neste compêndio de textos, o trabalho ainda não configura uma categoria explicativa central. Ainda que, como aponta Ricardo Antunes, nestes textos já esteja presente “o sentido central e emancipador” da “categoria trabalho como criador de valores socialmente úteis, em contraposição à coisificação que caracteriza o trabalho assalariado, criador de valores de troca.” (ANTUNES, 1996, p. 98).

Assim elencamos práxis e mediação, pois culminam da inquietação que parece perpassar toda a obra lukacsiana e que resultará no desenvolvimento efetivo da categoria trabalho: a relação dualista sujeito/objeto. Esta dualidade, assim como as questões que a constituem, nos parece ser a tensão fundamental sobre a qual Lukács desenvolve, desde a “juventude”, um marxismo específico. Isso porque é Lukács um dos responsáveis por inaugurar, nas interpretações da obra marxiana, a preocupação com a dualidade sujeito/objeto, sem reduzir o primeiro ao último (ainda que, como tentamos apontar, a identidade sujeito/objeto seja uma antinomia dentro de suas intuições de “juventude”), mas tentando compreender sua relação verdadeiramente dialética. Veremos que Bourdieu parte da mesma inquietação: a relação sujeito/objeto também é central na construção da teoria bourdiesiana. E, de uma forma particular, as noções de prática e mediação também são intrínsecas à sua teoria.

É a partir das tentativas, sempre presentes, de compreender as questões inerentes a esse dualismo – questões como a relação forma/conteúdo, matéria/ consciência, determinismo/liberdade, causalidade/ teleologia, ser/pensamento – que conferimos certa unidade (sempre ressaltando os momentos de rupturas) ao pensamento lukacsiano. Em resumo: práxis e mediação são construções conceituais que esboçam uma tentativa preliminar de compreender a relação entre subjetividade e objetividade na formação do ser social.

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

Ao optarmos por empreender uma gênese da categoria trabalho um aspecto inspirador da obra do “jovem” Lukács se evidencia: o “jovem” autor estabelece uma relação genética entre *práxis* revolucionária, mediação e proletariado, conectando, portanto, ainda que de forma bastante abstrata, as pistas ontológicas esboçadas na construção de *práxis* e mediação às condições de existência da classe que trabalha. Esse é um aspecto importante, porque, ainda que na maturidade Lukács avance radicalmente na apreensão ontológica da categoria trabalho, a explicitação dessa relação genética entre o aspecto ontológico do trabalho e o ser social da classe que trabalha não será tão explícita quanto no “jovem” Lukács. Essa relação genética, a qual Bourdieu também nos dará importantes pistas, é central ao nosso debate, já que permite tanto estabelecer algumas pontes entre o trabalho percebido enquanto posição primária e o trabalho na sua configuração capitalista, quanto confere centralidade ontológica ao sujeito que trabalha: à classe trabalhadora¹⁵. Essa é uma questão importante, pois, a partir dela, especialmente quando estabelecermos as devidas relações com a teoria do *habitus*, temos por intuito apreender, mesmo que de forma tangencial, a relação entre o trabalho enquanto categoria ontológica e o sujeito do trabalho.

a) Da *práxis* revolucionária ao caráter primário da mediação

Lukács extrai a noção de *práxis* do diálogo com o debate, segundo ele, central, que perpassa a filosofia moderna¹⁶: o debate acerca da dualidade entre *forma* e *conteúdo*. Ele defende, incisivamente, que esta centralidade na filosofia moderna do dualismo forma/conteúdo se configura enquanto tal por sua gênese dar-se no âmbito da economia

¹⁵ Defendemos a centralidade dessa relação entre trabalho enquanto categoria ontológica e ser social da classe que trabalha. No entanto, ainda que este trabalho não pretenda aprofundar tal relação, tomamos por referência às análises realizadas por Ricardo Antunes e seu grupo de pesquisa a respeito da mesma. Dessa forma, a relação entre ontologia do trabalho e ser social da classe-que-vive-do-trabalho é imanente a esse projeto.

¹⁶ Ressaltamos que este artigo não tem qualquer pretensão de comprovar a veracidade das críticas que Lukács faz à filosofia moderna. A intenção é fazer uma leitura imanente aos textos lukacsianos que nos permita compreender como essas críticas têm uma lógica interna que nos possibilita apreender os fundamentos da categoria *práxis*.

política; ter sua origem na ascensão do modo de produção capitalista. Ou, nas palavras do próprio Lukács “A filosofia crítica moderna nasceu da estrutura reificada da consciência. Nessa estrutura, têm origem os problemas específicos dessa filosofia, que se distinguem da problemática das filosofias anteriores.” (2003. p. 240). Logo, para Lukács, o ápice do dualismo filosófico forma/conteúdo, da sua explicitação enquanto problema efetivo e da sua ambiguidade constitutivamente insolúvel têm como ontogênese o processo de universalização da mercadoria enquanto objetividade e subjetividade dominante; uma vez que esta, ao mesmo tempo em que radicaliza a dualidade sujeito/objeto, a fetichiza.

Lukács demonstra, como explicitado na citação acima, que a prática – a práxis¹⁷ – só pode ser verdadeiramente deduzida e compreendida como princípio transformador quando o irracionalismo inerente ao conteúdo e a hegemonia formalista forem suprassumidos. Em suma, quando o conteúdo não mais for percebido por maculador da forma, e esta, como categoria pura, atemporal e estática. Vejamos, pois, como ele chega a essa conclusão.

Kant é um dos principais interlocutores de Lukács¹⁸; sua obra reúne a discussão acerca da relação forma e conteúdo. Ela não inaugura, mas radicaliza essa dualidade. O “jovem” Lukács abre o debate reproduzindo o prefácio de Kant à Crítica da Razão Pura:

Até agora, admitiu-se que todo o nosso conhecimento deveria orientar-se de acordo com os objetos [...] Tentemos, pois, por um momento, ver se não progrediríamos melhor nas tarefas da metafísica, admitindo que os objetos devem

¹⁷ Lukács utiliza, em *História e Consciência de Classe*, a diferenciação entre os termos prática (*Praktischen*) e práxis (πράξις). Isso porque, segundo este, no marxismo que o precede, o termo encontrava-se eivado pelo economicismo. Recuperar, portanto, o termo grego *práxis* – que incorpora tanto o conhecimento (a ideia) quanto sua materialidade – é se contrapor ao materialismo sem sujeito, é resgatar seu sentido marxiano. Veremos como Bourdieu, mesmo compartilhando deste sentido se nega a utilizar práxis, optando por prática.

¹⁸ Pierre Bourdieu também estabelece uma interlocução crítica com Kant, na qual a categoria *habitus* tem por pretensão romper com a pureza da forma em relação ao conteúdo.

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

orientar-se de acordo com o nosso conhecimento” (LUKÁCS, 2003., p. 241)

O autor aponta como toda a filosofia moderna se constitui seja em concordância seja em oposição a essa “revolução copernicana” do conhecimento. O sujeito, que na filosofia medieval era, em grande medida, um sujeito passivo, se transforma no sujeito cognoscitivo e o objeto passa a ter sua existência dependente do conhecimento deste sujeito, isto é, o objeto é constituído pelo conhecimento.

Queremos ressaltar que a apropriação desta citação é sintomática; já que ela expressa o lugar privilegiado que Lukács outorga ao sujeito – consciência – em seu projeto. Ele demonstra, no decorrer de sua argumentação, os descaminhos dessa hipérbole do sujeito cognoscitivo que culminará na impossibilidade efetiva do conhecimento. Todavia, evidencia, também, que tais descaminhos não são decorrentes da supervalorização do sujeito que produz o objeto, mas, na verdade, da sua desefetivação em relação a este objeto; pela ascensão de um sujeito contemplativo.

O debate lukacsiano a respeito da questão da *coisa em si* kantiana é exemplar para tanto – ainda que, em última instância, nos remeta a impossibilidade de apreensão do conteúdo, ela traz (negativamente) a referência intrínseca ao seu desenvolvimento “*em primeiro lugar, ao problema da matéria (no sentido lógico e metódico) à questão do conteúdo dessas formas, com as quais podemos conhecê-lo porque nós mesmos o criamos; em segundo, ao problema da totalidade e da substância última do conhecimento.*” (LUKÁCS, 2003 p. 247). Posto que, elucida Lukács, a questão da coisa em si só pode surgir por meio da tentativa de explicação totalizante a qual se propõe o sistema kantiano (ainda que no âmbito da contemplação); é devido à pretensão inerente a este sistema por apreender a totalidade, que o conteúdo pôde aparecer enquanto elemento de tensão, obrigando o sistema a uma resolução formal através da separação entre fenômeno e **númeno**. O primeiro, produzido pela razão, forma racional e abstrata, lhe é acessível, enquanto que o segundo aparece à razão como dado incognoscível, como estranho ao sujeito contemplativo, como elemento impenetrável, irracional – enquanto coisa em si. E, para Lukács, o grande mérito da filosofia crítica é que ela não elimina o conteúdo, nem o dissolve em fórmulas racionais, mas o mantém, em seu caráter conflitivo, irracional, intrínseco ao seu sistema racionalista.

Com a crítica à questão da coisa em si, surge (negativamente) a categoria *práxis* na construção do pensamento lukacsiano. A coisa em si, cuja oposição é o fenômeno, traz consigo a questão da prática, uma vez que a possibilidade de apreensão do último em detrimento a primeira se dá “na medida em que (este) é produzido” pelo sujeito, pois, este só pode conhecer aquilo que ele mesmo produziu. O caráter desta produção, da “atividade” do sujeito, se torna, portanto, central para nós. Aqui, a *produção*, aparece enquanto *atividade transcendental*: o sujeito não produz, verdadeiramente, o conteúdo dos fenômenos, não podendo, assim, apreendê-lo. Sua atividade é reduzida ao âmbito da produção das formas racionais, ao âmbito das ideias puras. A atividade transcendental enquanto *práxis negativa* é o coroamento da antinomia própria da condição burguesa.

Quadro 1:

Da crítica do “sujeito contemplativo” à crítica do “olhar puro”: da *práxis* ao *habitus*

Esse aspecto da crítica lukacsiana à questão da *coisa em si* em Kant nos permite apontar um importante diálogo com Pierre Bourdieu. Veremos que os elementos de conexão que nos impulsionaram a estabelecer tal diálogo são formulados ainda na gênese da teoria do *habitus*. Contudo, a crítica à pureza das formas kantianas – da qual os autores compartilham – encontra seu apogeu nos textos de “maturidade” de Bourdieu, nos quais a teoria do *habitus* encontra uma formulação mais acabada. Se Lukács, como estamos vendo, constrói sua concepção de *práxis* através da supressão da questão da coisa em si kantiana, buscando superar o caráter meramente contemplativo que o sujeito assume quando a relação forma/contéudo é perpassada, por um lado, pela pureza da forma, por outro pela incognoscibilidade do contéudo, Bourdieu consolida a teoria do *habitus* fazendo uma dura crítica a noção de *estética pura* kantiana. Ele demonstra que a apropriação desta noção pelo discurso artístico/cultural legítimo, não só consagra a concepção de sujeito contemplativo (como demonstra o “jovem” Lukács), como é transformada em instrumento de dominação simbólica, legitimando e perpetuando uma forma específica de dominação material. Façamos uma breve incursão pela crítica bourdieusiana. Vejamos a seguinte citação: “Segundo a teoria estética, o desprendimento e o desinteresse constituíram a única maneira de reconhecer a obra de arte pelo que ela é, ou seja, autônoma, *selbständig*; ao contrário a ‘estética’ popular ignora ou rejeita a recusa

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

da adesão ‘fácil’ e dos abandonos ‘vulgares’ [...] ela (a estética popular) apresenta-se como o exato oposto da estética kantiana [...] a estética pura enraíza-se em uma ética ou, melhor ainda, no ethos do distanciamento eletivo às necessidades do mundo natural e social [...] a disposição estética como princípio de aplicação universal, leva ao limite a denegação burguesa do mundo social. Compreende-se que o despreendimento do olhar puro não possa ser dissociado de uma disposição geral em relação ao mundo que é produto paradoxal do condicionamento exercido por necessidades econômicas negativas [...]” (BOURDIEU, 2007). Ao apropriar-se da *estética pura* de Kant, desmistifica Bourdieu, a teoria estética ignora que tanto as formas artísticas (as obras de arte) como os sujeitos que se apropriam dela estão sempre em referência a um conteúdo histórico, especificamente, a uma determinada condição de classe. Assim, o “olhar puro” é uma construção histórica – uma relação particular entre forma e conteúdo – e não uma forma atemporal pura. É uma construção burguesa, determinada por sua condição específica de classe, que, ao ascender como a única forma legítima de produção/apropriação artística, condena toda e qualquer outra forma à barbárie. Com a estética burguesa, o olhar contemplativo – o sujeito contemplativo – ascende como o único legítimo. Explicitando as condições nas quais essa legitimidade é produzida e desmistificando seu caráter naturalizado, Bourdieu consolida sua teoria do *habitus*.

Vejamos como ele define *habitus*: “estrutura estruturante que organiza as práticas e a percepção das práticas, o *habitus* é também estrutura estruturada: o princípio de divisão em classes **lógicas** que organiza a percepção do mundo é, por sua vez, o **produto da incorporação da divisão em classes sociais.**” (BOURDIEU, 2007, p.164). Percebemos nessa passagem, para além das heranças estruturalistas, uma importante pista ontológica na definição de *habitus*, e que em muito dialoga com a noção de *práxis* no “jovem” Lukács: o *habitus* possibilita uma apreensão gnosiológica do mundo (conhecimento e classificação do mundo), contudo, essa forma específica de conhecer o mundo é condicionada por condições materiais de existências também específicas, assim, todo sistema classificatório, gnosiológico, **tem uma ontogênese real, histórica e material.**

Sendo assim, o “olhar puro”, tal como o “sujeito contemplativo”, não pode ser verdadeiramente apreendido a partir de uma apreensão lógica, formal; mas somente a partir do desvelamento de suas fundamentações ontológicas. Neste caso, uma condição de classe que por se apropriar do

trabalho de outra classe – a classe trabalhadora – só pode conceber o mundo (como mostra Lukács) a partir de uma perspectiva contemplativa. Na definição de *habitus*, assim como na definição de *práxis*, está o cerne da crítica ao logicismo kantiano.

De acordo com Lukács, é Hegel quem concebe um método radicalmente novo capaz de romper com tal contradição. E será, portanto, a partir da incorporação do sistema e método hegeliano, feita por Lukács, que continuaremos o debate acerca da construção da categoria *práxis*.

Com Hegel, surge uma nova relação entre forma e conteúdo. A forma não é mais, como em Kant, percebida em sua pureza, atemporalidade e estaticidade, mas só pode ser compreendida como *determinidade* [*bestimmtheit*] do conteúdo, *determinidade* que só se torna tal a partir da apropriação realizada pelo pensamento carente [*Bedürfnis*]¹⁹ por conhecer o conjunto de determinações que o constitui. Forma [*Form*] e conteúdo [*Inhalt*]²⁰, portanto, obrigatoriamente se referenciam e se modificam mutuamente.

Propomos uma pequena reflexão a partir da diferenciação interna ao pensamento hegeliano entre determinação [*Bestimmung*] e determinidade [*Bestimmtheit*], que nos parece interessante para começarmos a tatear algumas pistas do possível caráter ontogenético presente na categoria *práxis* – em relação ao trabalho como categoria ontológica –, bem como os desdobramentos de um materialismo específico dentro da tradição marxista; o qual Lukács é um dos principais precursores. Ao falar do conteúdo, Hegel tende a utilizar determinação [*Bestimmung*], enquanto em relação ao processo de apreensão deste pela consciência – determinidade [*Bestimmtheit*]. O conteúdo seja ele natural ou resultado da ação humana, seja empírico ou não, possui sempre

¹⁹ Hegel faz a distinção entre carência [*Bedürfnis*] e necessidade [*Notwendigkeit*], cuja primeira é refere a uma necessidade de primeira ordem, uma necessidade primária, e a segunda se refere a uma necessidade contingente.

²⁰ Hegel utiliza dois termos para forma: *Form* e *Gestalt*. *Gestalt* está, intimamente, ligado ao conteúdo; todo objeto tem uma forma, uma *Gestalt*, que independe da apreensão pela consciência, enquanto *Form* – que é o termo que ele utiliza na citação – remete à forma abstrata, resultado do pensamento. Assim, a radicalidade em relação ao pensamento kantiano é ainda maior, para Hegel, não existe forma abstrata sem conteúdo.

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

determinações internas causais, mudas, que só são retiradas da inércia por meio da apropriação deste pela consciência. As determinações da consciência, por sua vez, são sempre, em alguma medida, potências [*Bestimmtheit*], que só podem constituir-se em relação à alteridade, ao *ser-outro*. Logo, *Bestimmtheit* se constitui na *negação* de *Bestimmung*, em sua *suprassunção*. Assim, podemos deduzir que a consciência não é determinada pelo conteúdo, mas está sempre em uma relação dialética entre determinação e determinidade. A incorporação do sistema hegeliano, feita por Lukács (e por outros importantes marxistas, como, por exemplo, Gramsci), o impulsionou a romper com uma percepção mecanicista da relação sujeito/objeto, corrente no marxismo de sua época.

Vejamos esse caráter dialético nas palavras do próprio Hegel:

O conteúdo que preenche nossa consciência, seja de que espécie for, constitui a *determinidade* dos sentimentos, intuições, imagens, fins, deveres etc., e dos pensamentos e conceitos. Sentimento, intuição, imagem etc. são nessa medida *as formas* de tal conteúdo, que permanece um só e o mesmo [...] Em qualquer uma dessas formas ou na mistura de várias, o conteúdo é objeto da consciência. (HEGEL, 1995, pp. 41 e 42.).

A relação dialética forma/conteúdo, explicitada por Hegel na citação anterior, está ancorada na radicalidade, perante as filosofias predecessoras, de que o conteúdo se torna objeto da consciência; em oposição total ao sistema de Kant, no qual, como vimos, somente as formas são acessível à razão, sendo conteúdo inapreensível por esta. Para Hegel, *as formas* (*Die Formen*) se constituem em *determinidades* [*Bestimmtheit*] a partir da apreensão do conteúdo pela consciência.

Com a dialética entre forma e conteúdo, é estabelecida uma relação nova entre sujeito e objeto, consciência e ser. Por um lado, o sujeito – a consciência – puramente contemplativo é, em grande medida, superado, uma vez que o pensamento passa a apreender ativamente as múltiplas determinações do conteúdo, unificando-as, tornando-o uma totalidade, podendo transformá-lo; por outro, o conteúdo, ao preencher a consciência, ao ser apreendido pelo sujeito, também o modifica (consciência e sujeito) a

partir das formas que este adquire: sentimento, intuição, imagem, etc.. Outro elemento será decisivo no decorrer do projeto lukacsiano: a apropriação do conteúdo pela consciência, essa relação entre determinações [*Bestimmung*] e determinidades [*Bestimmtheit*] possui objetividade, materialidade, mesmo quando não podem ser experimentadas empiricamente. Em resumo, as *determinações da reflexão*, ou seja, o processo de abstração é um processo objetivo. Essa é uma percepção que nos permite um importante diálogo com a noção de consciência bourdieusiana e, portanto, com a teoria do *habitus*. Isso pois, como veremos, a consciência só pode ser compreendida por este autor (desde a “juventude”) em seu caráter prático e objetivo a partir de uma constante relação entre *subjetividade objetiva* e *objetividade subjetiva*.

A relação dialética entre sujeito e objeto – ancorada na ruptura com uma percepção mecanicista da “teoria do reflexo”, portanto, entendendo a consciência como uma categoria ativa, ao mesmo tempo lhe conferindo materialidade – é o grande salto para que o “jovem” Lukács avance na construção da categoria *práxis*, salto este, que, a nosso ver, é gênese de uma relação que se consolidará na definição da categoria trabalho como categoria ontológica do ser social.

Entretanto, Hegel reconhece uma teleologia, uma finalidade, para além da relação dialética sujeito/objeto. Em seu sistema, essa relação aparece como expressão do *absoluto*, da *razão*, a relação dialética sujeito/objeto não é gênese da razão, a última é o elemento que precede e perpassa tal relação; o método é, desta forma, suprimido pelo sistema. A transposição da teleologia, presente na relação sujeito/objeto à totalidade do sistema tem duas consequências fundamentais no desenvolvimento da categoria *práxis*. Em primeiro lugar, essa teleologia inerente ao sistema hegeliano termina por desefetivar o sujeito, uma vez que este, suas relações específicas, sua história se tornam momentos nos quais o *absoluto* se expressa, assim a noção de *atividade* é esvaziada em detrimento à razão autônoma e transcendental. A “*astúcia da razão*”, cuja compreensão se dava a partir do método dialético – da relação dialética sujeito/objeto –, transcende essa relação e toma, assim, uma forma mitológica e ambigualmente a-histórica. Em segundo lugar, mas profundamente ligado ao primeiro, a teleologia, inerente ao sistema, leva Hegel a atribuir um fim da história, no qual sujeito e objeto sejam idênticos, cuja história coincida com o absoluto e, assim, seja ela mesma extinta.

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

Lukács rejeita a segunda consequência ao mesmo tempo em que a incorpora enquanto pilar de sua concepção de práxis. Isso porque ele transfere a questão da “astúcia da razão” hegeliana para o proletariado: *práxis* se metamorfoseia em *práxis revolucionária* e a relação sujeito/objeto, pensamento/ser – até então ancorada em um debate filosófico a partir da relação forma/conteúdo – ganha no decorrer do texto uma estrutura assentada na crítica da economia política e, assim, no método marxiano, razão pela qual o sujeito/objeto idêntico se constitui, no interior da construção lukacsiana da categoria *práxis*, em uma das suas antinomias.

Portanto, compreendemos que, ao mesmo tempo em que avança, Lukács retrocede. Abstratamente, essa relação ontológica é posta, embora seja diluída por meio de um ponto de vista ainda profundamente imbricado de formalismos, de tal modo que, para conceber como a teoria penetra nas massas – no proletariado –, ele separa, radicalmente, a relação empírica entre teoria e prática e da relação lógica (provavelmente, com o intuito de escapar da eternização e estaticidade presente nas análises puramente empíricas). Ele termina, pois, por compreender essa relação apropriando-se dos “tipos ideais” weberianos, ora de maneira explícita, à qual a seguinte citação, extraída de uma nota de rodapé, é indicativa “Menos ainda indicar a relação do materialismo histórico com esforços similares da ciência burguesa (como os tipos ideais de Max Weber)” (LUKÁCS, 2003. p. 142), ora implicitamente.

Lukács apreende o surgimento de uma *relação imediata* entre teoria e prática, classe e método. Contudo, embora, por repetidas vezes, o “jovem” autor tenha expressado com entusiasmo esse caráter não mediado da identidade sujeito/objeto, ambigualmente, compreendia, partindo de Hegel e de Marx, que a apreensão da totalidade só pode dar-se no âmbito das mediações. Vejamos na citação abaixo:

[...] segundo as palavras de Marx, “seria supérfluo se a manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente”. Por um lado, trata-se, portanto, de destacar os fenômenos de sua forma dada imediatamente, de encontrar mediações pelas quais eles podem ser relacionados ao seu núcleo e à sua essência e nela compreendidos; por outro, trata-se de compreender o seu caráter e a sua aparência de

fenômeno, considerada como uma manifestação necessária. (LUKÁCS, 2003, p. 75).

Como podemos ver, Lukács entende a centralidade da categoria *mediação*, no entanto ele termina por cair na antinomia entre o caráter não mediado da identidade sujeito/objeto e a mediação necessária, a qual compreende ser o proletariado o portador.

A categoria *mediação* surgiu no pensamento do “jovem” Lukács, a partir da *práxis – práxis* revolucionária –, enquanto uma contradição lógica. Ao mesmo tempo em que é a categoria a partir da qual o proletariado pode ascender a uma *práxis* efetiva, ou seja, uma relação mediada (ativa) entre sujeito e objeto, ela termina, pois, culminando na supressão de tal dualidade, isso porque o seu fim último seria a ascensão do sujeito/objeto idêntico. Vejamos o seguinte trecho:

Dito de maneira mais concreta: a realidade objetiva do ser social é, em seu imediatismo, “a mesma” para o proletariado e para a burguesia. Mas isso não impede que as *categorias específicas da mediação*, pelas quais as duas classes elevam esse imediatismo à consciência e a realidade imediata torna-se para ambas a verdadeira realidade objetiva, sejam fundamentalmente diferentes, como consequência da diversidade de situação das duas classes no “mesmo” processo econômico. (LUKÁCS, 2003. p. 310)

Esse trecho nos ajuda a dar os primeiros passos em direção à reconstrução da categoria *mediação* no “jovem” Lukács. É somente através das *categorias específicas da mediação* que a consciência pode apreender, para além do imediatismo, a realidade objetiva. Todavia, tais categorias não são, como em Kant ou em Weber, uma apreensão “arbitrária”, formal, onde a realidade objetiva é inatingível; são, primariamente, categorias inerentes ao ser social, que em uma sociedade de classes só podem ser apreendidas a partir de condições particulares, ou, mais precisamente, de posições específicas na totalidade do processo econômico. Assim, ele oferece as

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

primeiras pistas ontológicas para compreendermos a relação entre a categoria mediação e o ser social das classes.

Queremos enumerar três importantes pistas, presentes nesta citação, que apontam para o caráter ontológico desta categoria no “jovem” Lukács. São elas: a realidade objetiva [*objektiven Wirklichkeit*], de antemão, tem um caráter imediato. O caráter imediato da realidade objetiva só pode ser superado pelas categorias de mediação. E, por último, as categorias de mediação são inerentes ao ser social, e, portanto, ao ser social das classes, logo, estas são “formas de existência”.

Lukács aponta para o caráter imediato da realidade objetiva, em um diálogo explícito com Hegel, para o qual a simples identidade com as *determinações do ser* se apresenta como algo exterior, “inessencial”. Tal como podemos ver na citação seguinte:

Essa identidade, enquanto proveniente do ser, parece, primeiro, afetada unicamente pelas *determinações do ser*, e referidas a ele como algo exterior. Se o ser é tomado assim, separado da essência, chama-se então *inessencial*. Mas a essência é [um] *ser-dentro-de-si*, é essencial, [e] só enquanto tem seu negativo nela mesma, tem nela mesma a relação a Outro, a mediação.” (HEGEL, 1995, p. 226).

Podemos deduzir, por conseguinte, que as determinações do ser, por si só, isto é, sem as mediações, são sempre determinações imediatas, ou, nas palavras de Lukács da “maturidade”: determinações “*mudas*” e “*causais*”. Elas se apresentam como *inessenciais*, já que sua essência só pode ser apreendida por meio do caráter ativo das “*categorias específicas da mediação*”. Vejamos esse elemento na seguinte citação marxiana sobre o processo de trabalho:

Uma máquina que não serve no processo de trabalho é inútil. Além disso, elas se tornam vítimas das forças destruidoras do metabolismo natural. [...] O trabalho vivo tem de apoderar-se dessas coisas e despertá-las do mundo dos mortos, convertê-las de

valores de uso possíveis em valores de uso reais e efetivos. (MARX, 2013, p. 260).

É importante ressaltarmos que Marx, neste trecho, apesar de se referir ao trabalho sobre os meios de produção, o faz a partir da abstração de qualquer forma específica deste, ele se empenha em “*considerar o processo de trabalho independentemente de qualquer forma social determinada.*” (Idem. p. 255). De maneira genérica, ele parece apontar para os elementos fundantes desta categoria – para o *processo de trabalho* em seu caráter geral e permanente às *formas sociais determinadas*.

Traçando um paralelo entre as concepções presentes nas citações de cada um dos três autores, podemos perceber uma forte similitude, assim, “*O trabalho vivo tem de apoderar-se dessas coisas e despertá-las do mundo dos mortos*”, enquanto a mediação, para Hegel, retira a realidade objetiva da mera exterioridade das “*determinações do ser*” e, na concepção do “jovem” Lukács, rompe com o caráter imediato da realidade objetiva. Ao estabelecermos tais similitudes, começamos a apreender as duas primeiras pistas ontológicas, geneticamente relacionadas, que a citação lukacsiana enseja: a existência de um polo (um âmbito) “morto”, exterior, inessencial, ou seja, o polo da realidade imediata e outro capaz de despertá-lo dos mortos, de apreender sua essência, de mediatizá-lo por meio das *categorias específicas da mediação*. O “jovem” Lukács construirá a relação entre esses dois polos (âmbitos) do ser a partir da relação entre imediatismo/mediação, uma forma particular de compreender a relação sujeito/objeto que perpassa os textos que compõe *História e Consciência de Classe*, tal como vimos apontando. Como podemos perceber na citação: *Somente o trabalho tem como sua essência ontológica, um claro caráter intermediário: ele é, essencialmente, uma interação entre homem (sociedade) e natureza [...]* (LUKÁCS, 1968. p. 9. Tradução: Ivo Tonet. Cotejamento no original em Alemão. Grifos nossos)²¹.

Queremos indicar dois elementos que, a nosso ver, permanecem e são aperfeiçoados pela maneira como Lukács na “maturidade” apreende a

²¹ Original: “*Nur die Arbeit hat ihrem ontologischen Wesen nach ausgesprochenen Übergangscharakter: Sie ist ihrem Wesen nach eine Wechselbeziehung zwischen Mensch (Gesellschaft) und Natur [...]*”.

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

relação homem/natureza²², a partir dos quais retornamos às duas primeiras pistas ontológicas (a realidade objetiva, de antemão, tem um caráter imediato e esse caráter imediato da realidade só pode ser superado pelas categorias de mediação). O primeiro, se refere ao imediatismo como forma ineliminável de embate entre o homem – seja aquele que vive, seja aquele que estuda – e a realidade objetiva imediata. E o segundo, ao conhecimento como forma de romper com tal caráter imediato da realidade. O “jovem” Lukács vai ainda mais adiante, ele não só apreende o caráter ineliminável do imediatismo, como o compreende enquanto um momento do processo dialético. Ao mesmo tempo em que liga o conhecimento, como forma de romper com a realidade imediata, à gênese – produção. Assim como podemos apreender da citação abaixo:

Não se deve esquecer, contudo, que imediatismo e mediação são momentos de um processo dialético, que cada grau do ser (e da atitude de compreensão para com ele) tem seu imediatismo no sentido da fenomenologia; na qual, quando somos confrontados com o objeto imediatamente dado, temos de nos “comportar de maneira igualmente imediata e receptiva, isto é, nada mudar em sua

²² Lukács, contudo, não pôde radicalizar e compreender a gênese real, histórica e material dessas relações. Isso porque, a categoria mediação, assim como vimos ser a *práxis*, sustentou-se sobre contradições lógicas. Tal impossibilidade, neste caso, deve-se ao caráter contemplativo que a natureza adquiriu no pensamento do “jovem” Lukács, por um lado, resquício da influência kantiana, sendo um desdobramento das antinomias, cujos fundamentos já explicitamos no item anterior. Por outro uma exacerbação que culminou em uma inversão, pois, na tentativa de demonstrar como a transposição das leis naturais para o mundo social é um importante pilar do processo de reificação, o “jovem” Lukács termina por inverter essa lógica e suprimir a especificidade da natureza sob a lógica do mundo social. Assim, ela é concebida somente enquanto uma categoria social, sendo suas determinações intrínsecas ignoradas. Como podemos confirmar na passagem a seguir: “Foi enfatizado várias vezes nessas páginas que a natureza é uma categoria social.” (LUKÁCS, 2003, p. 275). Ou ainda, ao definir a especificidade do modo de produção capitalista: “A peculiaridade do capitalismo consiste no fato de superar todas ‘as barreiras naturais’ e transformar o conjunto das relações entre os homens numa relação puramente social” (LUKÁCS, 2003, p. 354).

maneira de apresentar-se”. A única maneira de sair desse imediatismo é pela gênese, pela produção do objeto. (LUKÁCS, 2003. p. 318.).

O caráter ontogenético da categoria mediação em relação à categoria trabalho se reforça através dessa similitude entre dois momentos da obra lukacsiana, onde o próprio Lukács apontava uma forte ruptura. Ou seja, a similitude entre as concepções de realidade imediata – sendo o imediatismo a forma primeira e ineliminável de apreendê-la –, na “juventude”, e natureza, na “maturidade”, aproximam as categorias mediação e trabalho. Vejamos o trecho:

Imediatismo e mediação são, portanto, não apenas tipos de atitudes coordenadas e mutuamente complementares em relação aos objetos da realidade, mas, ao mesmo tempo – conforme a essência dialética da realidade e o caráter dialético dos nossos esforços para nos confrontar com ela –, *são também determinações dialeticamente relativizadas. Isto é, toda mediação tem necessariamente de resultar num ponto de vista em que a objetividade produzida por ela assuma a forma do imediatismo.* (LUKÁCS, 2003. pp. 319 e 320)

O movimento dialético produzido pela relação entre mediação e imediatismo, ou, mais especificamente, o rompimento com a realidade objetiva imediata através das *categorias específicas da mediação* implica, continuamente, no surgimento de uma objetividade imediata, estática, a qual o movimento que lhe deu origem é ofuscado pelas novas determinações intrínsecas. Imediatismo e mediação são, portanto, categorias complementares, bem como dialeticamente relativizadas. Pois, se estão em um movimento ininterrupto, o objeto (a realidade imediata) ao qual o homem se contrapõe, pode tanto ser apreendido de forma imediata,

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

quanto, ao ser objeto mediado – construído –, apreendido pelas mediações que lhe deram origem²³.

No entanto, apesar da proximidade que aponta vínculos genéticos entre as categorias mediação e trabalho, o excesso da relativização destas determinações é um elemento que as distingue essencialmente. Enquanto Lukács, em sua ontologia, compreende a diferença ontológica entre as causalidades naturais e as causalidades postas, o “jovem” Lukács não faz essa diferenciação. Isso porque (apesar de estarmos abstraído, por enquanto, o ser social específico da sociedade capitalista) suas análises são intrínsecas à sociedade capitalista e, portanto, a uma relação contínua e dialética entre imediatismo e mediação, a qual Lukács na “maturidade” busca a gênese. Ao mesmo tempo, ao compreender a natureza enquanto uma categoria social, a especificidade do seu caráter imediato – que não pode ser relativizado, pois o objeto natural, a realidade imediata da natureza não é em si mesma mediatizada – dilui-se na realidade objetiva imediata como um todo.²⁴

Já a partir do segundo elemento desta relação, nos aproximamos da questão central (do ponto de vista desta pesquisa) para estabelecermos o vínculo genético entre as categorias mediação e trabalho e, assim, dialogar com a gênese da teoria do *habitus*, no “jovem” Bourdieu, é ele: a relação entre *conhecimento* e a *gênese – produção* – do objeto. É o elemento central, pois, sem eliminar o caráter constante do imediatismo (a realidade imediata como momento permanente), o “jovem” Lukács entende que a maneira pela qual é possível romper com este e apreender as formas estruturais verdadeiras de um objeto é através do conhecimento do seu processo como totalidade, contudo, esse conhecimento não passa por um mero exercício mental, mas só pode acender através da gênese, da produção, da atividade

²³ Veremos que o “jovem” Bourdieu, apesar de compreender a mediação de uma forma diferente do “jovem” Lukács, também compartilha dessa ideia do “objeto mediado”.

²⁴ É preciso destacar que o “jovem” Lukács não apreendeu o lugar do ser da natureza na gênese da relação sujeito/objeto, imediatismo/mediação. Contudo, embora tenha percebido declaradamente a natureza como categoria social, ele se opôs veemente a apreender uma dialética intrínseca à natureza. O que demonstra que, mesmo um tanto abstratamente e fortemente perpassado por um logicismo exacerbado, ele intuía a especificidade da natureza em relação ao ser social.

do sujeito sobre o objeto. Conhecimento e produção também são inerentes à gênese do *habitus*.

Em resumo: A mediação não somente eleva à consciência a essência da realidade objetiva, mas também a modifica (a produz). O “jovem” Lukács mostra que a realidade objetiva é a mesma, em sua imediaticidade, seja para burguesia, seja para proletariado. Contudo, ainda que a realidade objetiva seja aparentemente a mesma, a categoria mediação, por ser fundamentalmente diferente em ambas as classes, ao retirar a realidade objetiva de sua imediaticidade, traz, também, realidades objetivas – estas, sim, as realidades objetivas efetivas [*eigentlichen objektiven Wirklichkeit*] – *fundamentalmente diferentes*. A categoria mediação empreende, assim, um movimento que só é possível, pois essa se encontra fundamentada na atividade, na produção. Logo, é intrínseco às *categorias específicas da mediação* um caráter ativo, transformador do real.

Até o momento, buscamos, estabelecer os possíveis vínculos com a categoria trabalho, bem como destacamos as contradições lógicas que impossibilitaram o “jovem” Lukács de compreendê-la ontologicamente fundada no trabalho. Ao voltarmos dessas abstrações, passamos, portanto, à terceira pista, a partir da qual percebemos a contribuição mais autêntica, de *História e Consciência de Classe*, a uma apreensão ontológica do ser social: as categorias de mediação são inerentes ao ser social, e, portanto, ao ser social das classes, logo, estas são “*formas de existência*”.

Vimos que, apesar de esboçar elementos primários na construção da categoria mediação, o “jovem” Lukács não pôde compreendê-la fundada no trabalho. Contudo, ele a percebe geneticamente ligada ao *proletariado*, ao ser da classe trabalhadora, ao mesmo tempo em que a constrói como impossibilidade à burguesia. Essa é uma contribuição fundamental, pois, já mencionamos que na “maturidade” Lukács não avançou na relação entre esta categoria e a classe que a encarna na sociedade capitalista, a classe trabalhadora. Na “juventude”, todavia, ele propôs-se a apreender a complexa relação entre mediação, proletariado e práxis revolucionária.

Desta forma, em *História e Consciência de classe*, ele define a classe proletária como a portadora das condições de possibilidade de apreensão da totalidade. O proletariado é a classe vocacionada, cujas condições de existências não apenas o possibilitam tomar consciência de seus interesses de classe, mas, também, a possibilidade de tomar consciência de que tais interesses representam a totalidade dos interesses da sociedade; podendo

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

eliminar, portanto, as antinomias presentes na própria realidade capitalista e propagadas enquanto eternas e imutáveis pelo pensamento burguês. O “jovem” Lukács demonstra que as duas principais oposições da sociedade burguesa sujeito/objeto e teoria/práxis encontram no proletariado as condições históricas de serem percebidas como processos dialéticos de um todo.

O que diferencia a burguesia do proletariado, e, assim, retornamos a citação através da qual estamos analisando as três pistas, é que as *categorias específicas da mediação* cujas classes apreendem a realidade objetiva são, como vimos, *fundamentalmente diferentes*. Demos destaque ao caráter ativo que o “jovem” Lukács confere à categoria mediação, desta maneira, por meio dela, não só a realidade é apreendida, é produzida – *conhecimento e gênese*. O proletariado é, portanto, percebido como a classe capaz de desmistificar o fenômeno da reificação, como portadora das condições de possibilidade de apreender o caráter mediado da realidade.

A especificidade das condições de existência do trabalhador se deve à sua transformação, no processo produtivo capitalista, em mercadoria. Isto é, a transformação da força de trabalho em uma mercadoria, como outra qualquer, ao mesmo tempo em que desumaniza o trabalhador, fazendo com que este se perceba enquanto objeto em todas as manifestações de sua vida, também o possibilita romper com todas as ilusões de naturalização das relações sociais. Em outras palavras, diferentemente da burguesia que percebe sua vocação para dominação, enquanto natural, para o trabalhador, enquanto mercadoria, esta relação tem a *condição de possibilidade* de aparecer em seu caráter social, *construído* – mediado.

O proletariado que, em todas as suas manifestações vitais, se percebe “*feito coisa*”, enquanto objeto é, através do *trabalho*, o verdadeiro sujeito do processo produtivo. Então notemos que, burguesia e proletariado têm situações de classe contrárias, o que faz com que as categorias específicas da mediação a partir das quais apreendam a realidade objetiva também sejam opostas: enquanto a burguesia se percebe individualmente como sujeito do processo produtivo, mas tem que renunciar ao controle do mesmo e percebê-lo a partir de leis gerais – enquanto realidade objetiva imediata. E torna-se, portanto, objeto passivo, possibilitando a reprodução de seus privilégios de classe. O proletariado, por sua vez, só pode perceber-se cotidianamente como objeto do processo

produtivo, mas é, efetivamente, o sujeito do mesmo, se encontrando no centro desse processo.

Começamos a esboçar um paralelo entre a relação mediação, práxis revolucionária e proletariado e o trabalho como categoria ontológica. O “jovem” Lukács, como já enfatizamos diversas vezes, não percebe o trabalho enquanto uma categoria ontológica. Contudo, o percebe em seu caráter dual. Assim, se o trabalho é percebido como atividade reificada pelo modo de produção capitalista, também o é em seu “*sentido central e emancipador*”, tal como apontava Antunes. Ou seja, o “jovem” Lukács, por um lado, aponta o processo de reificação do trabalho, como fonte de coisificação do trabalhador. Portanto, este, despojado de qualquer meio de produção, tem sua força de trabalho objetificada, enquanto sua única propriedade, sendo fonte, conseqüentemente, de toda a sua desgraça. Por outro lado compreende a superação desta condição intrinsecamente ligada a esse processo. Isto é, a apreensão mediada da objetividade capitalista e, portanto, do seu caráter reificado só é possível ao proletariado justamente pelo processo de reificação encontrar-se dirigido para sua atividade vital – o trabalho. Percebemos que mesmo que não tenha radicalizado a relação genética entre mediação e trabalho, ele a intuiu. Vejamos a seguinte passagem:

Porém, o *autoconhecimento do trabalhador como mercadoria* já existe como *conhecimento prático*. Ou seja, este *conhecimento realiza uma modificação objetiva e estrutural no objeto do seu conhecimento*. O caráter especial e objetivo do trabalho como mercadoria, seu “valor de uso” (sua capacidade de fornecer um produto excedente), que como todo valor de uso submerge sem deixar rastros nas categorias quantitativas de troca, *desperta nessa consciência e por meio dela para a realidade social*. O caráter especial do trabalho como mercadoria, que sem essa consciência é motor desconhecido do desenvolvimento econômico, *objetiva-se a si mesmo por meio dessa consciência*. Quando, porém, vem à luz a objetivação específica desse tipo de mercadoria, que é uma *relação entre homens sob*

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

uma capa reificada, um núcleo vivo e qualitativo sob uma crosta quantificadora, pode ser desvendado o caráter fetichista de cada mercadoria, fundado na força de trabalho como mercadoria. (LUKÁCS, 2003. p 342.)

Essa passagem traz a relação entre o caráter ativo da mediação e as condições objetivas que lhe propiciaram – relação esta que nos permitiu um importante diálogo com a concepção de *habitus* no “jovem” Bourdieu. O “jovem” Lukács inicia a passagem explicitando que o proletariado, enquanto classe, tem um conhecimento prático, definido por autoconhecimento do proletariado, da transformação da sua força de trabalho em mercadoria, ou seja, do processo de coisificação que é dirigido à sua atividade vital, noção bastante similar à de consciência prática (elemento fundante da noção de *habitus*) no “jovem” Bourdieu. Ele estabelece, assim, uma relação dialética entre o conhecimento – a consciência – e as condições objetivas da transformação da força de trabalho em mercadoria, outra importante similitude com a gênese do *habitus*.

Portanto, a força de trabalho, objetivamente, como produtora de valor de uso, explicita o autor, tem como característica gerar excedente, ao mesmo tempo em que esse processo é apagado pelo valor de troca. Contudo, se o trabalhador tem sua força de trabalho transformada em mercadoria e apartada da sua atividade vital – transformada em objeto do processo de produção – ele também é sujeito desse processo, através do trabalho enquanto atividade “livre”²⁵. Assim o seu autoconhecimento (sua

²⁵ Lukács mostra como a especificidade da forma do trabalho no capitalismo é a condição de possibilidade para apreendê-lo em seu caráter social. István Mészáros faz uma síntese dessa concepção, mostrando o caráter dual do trabalho no capitalismo, de maneira bastante esclarecedora: “[...] a possibilidade de desvelar o caráter real da relação entre o sujeito que trabalha e seu objeto, junto com a inerente possibilidade emancipatória em tal desvelamento, emerge apenas sob as condições do capitalismo, como resultado de um longo processo de desenvolvimento histórico e produtivo. Pois, em completo contraste com o escravo, que “não se encontra em nenhum tipo de relação com as condições objetivas do seu trabalho”, o sujeito que trabalha na “escravidão assalariada” verdadeiramente adentra a estrutura objetiva do empreendimento capitalista como um sujeito que trabalha. Isto é assim apesar do fato de ser seu

consciência, conhecimento prático) participa ativamente desse processo de coisificação, *“este conhecimento realiza uma modificação objetiva e estrutural no objeto do seu conhecimento”*. Mais uma vez, o “jovem” Lukács reforça o caráter dual da atividade produtiva, pois ao mesmo tempo em que é coisificada, desperta a consciência do proletariado para o seu caráter social, o qual é obscurecido. O conhecimento prático – consciência – do proletariado não é somente despertado pelas características objetivas do trabalho, age ativamente neste despertar, é também meio desse desvendamento da realidade reificada.

Contudo, segundo o “jovem” Lukács, para que o proletariado rompa efetivamente com este processo de desumanização extrema, ao qual, cada vez mais, se encontra condicionado, não basta somente ser portador das condições de possibilidade da apreensão mediada da realidade, nem mesmo ter o conhecimento prático dessas mediações. Isto é, para que o proletariado possa efetivamente encarnar a práxis revolucionária, é preciso que perceba a totalidade das relações sociais capitalistas enquanto realidade mediada e desmistifique o caráter fantasmagórico da sociedade burguesa, conciliando teoria e prática – que se encontram, devido à divisão social do trabalho, em especial no modo de produção capitalista, em oposição.

O proletariado é, dessa forma, percebido pelo “jovem” Lukács como o sujeito histórico capaz de encarnar a identidade sujeito/objeto, sendo, ambigualmente, o portador da categoria mediação. Esta, por sua vez, possui no constructo lukacsiano um caráter ativo, ou seja, ela não somente é a mera apreensão das mediações intrínsecas ao objeto, mas é, acima de tudo, a atividade, a gênese, a produção do objeto. Contudo, como a categoria mediação pode ter um caráter ativo se seu ápice é a identificação completa do sujeito com o objeto? Se o sujeito somente apreende as mediações já

caráter de sujeito imediatamente obliterado no ponto de entrada da “oficina despótica”, que deve girar sob a absoluta autoridade do pseudo-sujeito usurpador, o capital, que transforma o sujeito real, o trabalhador em máquina produtiva do sistema do capital. Apesar de tudo, quando da constituição formal de sua relação econômica, o trabalhador supostamente deve ser não o servo obediente, mas o soberano equivalente à personificação do capital, de tal forma a ser capaz de adentrar, como *“sujeito livre, no acordo contratual requerido. [...] porque ele é sem propriedade – bastante diferente do escravo e do servo que de modo algum são “sem-propriedades”, mas parte integrante da propriedade.”* (2002. pp. 428 e 429.)

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

intrínsecas ao objeto? Essa é uma questão que Lukács só resolverá em sua Ontologia.

Concluimos, portanto, que a centralidade da categoria mediação, intrinsecamente fundada nas condições de existência do proletariado, permanece perpassada por essa contradição: ao mesmo tempo em que possibilita compreender a processualidade histórica como a unidade dialética, por não distinguir entre processos de objetivação e estranhamento, no qual o primeiro é a *condição de possibilidade* de transcendência do último, permanece eivado de um caráter teleológico, no qual o *dever* corresponde ao fim das objetivações através do sujeito/objeto idêntico encarnado no proletariado.

3. O “jovem” Bourdieu: Consciência e trabalho na gênese de uma categoria ontológica?

Pierre Bourdieu iniciou a construção de sua teoria do *habitus* a partir do trabalho etnográfico que realizou na Argélia, interessado particularmente nas revoltas a favor da independência argelina e de sua relação com o socialismo²⁶. Sua principal preocupação, nos textos com os quais estamos trabalhando, era compreender as condições econômico-sociais nas quais a *consciência de classe* poderia surgir como um elemento revolucionário; mais especificamente, se havia *condições de possibilidade* do subproletariado e o camponês proletarizado argelino constituir-se em sujeito revolucionário.

Bourdieu estava analisando uma sociedade que, na década de 60, ainda era colônia francesa; a colonização foi fator determinante para a entrada da lógica capitalista numa sociedade, até então, pautada em uma economia tradicional. Ele ressalta que, diferentemente da sociedade europeia, cujo processo de construção do modo de produção capitalista e adaptação ao mesmo foi relativamente longo, o colonialismo impõe bruscamente, e de forma exógena, essa lógica às colônias²⁷. A relação entre a consciência, as práticas e as contradições objetivas específicas da lógica

²⁶ Bourdieu vai analisar a relação entre as atitudes contraditórias do subproletariado e camponês proletarizado argelino e os grupos socialistas que lutavam pela revolução na Argélia.

²⁷ Não temos qualquer pretensão de abarcar a discussão a respeito do colonialismo. As referências que faremos no decorrer do texto serão fruto da leitura imanente dos textos de Pierre Bourdieu.

colonial será, portanto, o ponto de partida para reconstruirmos a gênese da possível categoria *habitus*. Vejamos a seguinte citação:

Tudo se passa como se as condições materiais de existência exercessem sua influência sobre as atitudes e, particularmente, sobre a atitude em relação ao tempo, ou seja, sobre a atitude econômica, pela mediação da percepção que tem os sujeitos. Em efeito, porque é circunscrita pela necessidade econômica e social, o campo dos possíveis varia de acordo com o campo de possibilidades efetivas. A atitude econômica de cada sujeito depende de suas condições materiais de existência, pela mediação do por vir objetivo do grupo do qual ele faz parte ou, mais precisamente, pela mediação da consciência, implícita ou explícita, que ele toma deste por vir objetivo. (BOURDIEU, Pierre. *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris: Mouton & Co, 1963, p. 346 Tradução nossa) ²⁸

Nela, Bourdieu estabelece a *primazia das condições materiais de existência* – condições econômicas e sociais – sobre a consciência (*habitus*) e as práticas. Em resumo: o *habitus* (em sua gênese) e, conseqüentemente, as práticas estão sempre, para Bourdieu, ancorados nas condições materiais de existência e só podem ser compreendidos em referência a elas. No entanto ele explicita que essa relação não pressupõe, de forma alguma, um reflexo mecânico, onde o *habitus* e as práticas seriam determinações diretas da condição objetiva. Esse caráter *não mecânico* só pode dar-se por meio da *mediação ativa da consciência*. Constituindo-se, assim, no elemento de

²⁸ Original: “*Tout se passe comme si les conditions matérielles d’existence exerçaient leur influence sur les attitudes, et particulièrement sur l’attitude à l’égard du temps, c’est-à-dire sur l’attitude économique, par la médiation de la perception qu’em ont les sujets. En effet, parce qu’il est circonscrit par la nécessité économique et sociale, le champ des possibles varie comme le champ des possibilités effectives. L’attitude économique de chaque sujet dépend de ses conditions matérielles d’existence par la médiation de l’avenir objectif du groupe dont il fait partie ou, plus précisément, par la médiation de la conscience, implicite ou explicite, qu’il prend de cet avenir objectif.*”

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

mediação da relação sujeito e objeto. Aspecto ressaltado, ainda que em termos diferentes, por Frédéric Vandenberghe: Vejamos a citação:

É certo que o *habitus* é produto de estruturas sociais, mas, se pararmos aqui, podemos cair na armadilha da leitura determinista pura e esquecer que, como princípio gerador de ações, avaliações e percepções, o *habitus* também estrutura o mundo. [...] O *habitus* transforma aquilo pelo qual ele é determinado, e, mesmo que o princípio da transformação possa ser achado na fissura entre a estrutura e o *habitus*, não há razão para se supor que a profundidade dessa fissura e o seu significado não dependam do *habitus* (Bourdieu, 1998b:19), não exclui, portanto, o potencial do agente para transformar o mundo de modo não previsível. (VANDENBERGHE. 2010. p. 66).

Ressaltamos, todavia, que Bourdieu não adota, na totalidade de sua obra, a noção de *sujeito*; estando presente em seus textos de “juventude” (os quais tomamos como gênese da teoria do *habitus*), mas sendo abandonado na “maturidade” em detrimento da noção de *agente*. No entanto, a última é construída a partir do debate intenso com a relação sujeito/objeto, tal como foi empreendida por parte do pensamento filosófico. Vejamos a seguinte passagem de Meditações pascalianas (1997):

Não é mais possível contentar-se em buscar no “sujeito”, tal como ensina a filosofia clássica (kantiana) do conhecimento [...] 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 [...] (BOURDIEU, 2007. p. 146).

Neste trecho, por exemplo, Bourdieu opõe-se ao sujeito contemplativo kantiano, fazendo uma crítica muito próxima àquela feita

pelo “jovem” Lukács. Todavia, não sendo a noção de agente dominante nos textos de juventude, não vamos nos estender mais nesse debate.

Quadro 2:

O duplo caráter da mediação em Pierre Bourdieu

A *mediação* é uma categoria fundamental para o “jovem” Bourdieu, assim como vimos ser para Lukács em seus textos de juventude. Toda a sua teoria se funda a partir da busca pela mediação entre objetividade e subjetividade. Mas Bourdieu não compreende sujeito/objeto, subjetividade/objetividade como complexos distintos de um todo, tal como compreendeu Lukács na “maturidade” através da categoria trabalho. Deste modo, ele tende a eliminar não somente sua oposição, mas sua dualidade – aproximando-se da concepção de sujeito/objeto idêntico no “jovem” Lukács, podendo culminar nas mesmas antinomias que este caiu e eliminando o aspecto *ativo* da mediação. A empreitada teórica bourdiesiana tem por princípio método-gnosiológico, explícito, a supressão destas dualidades. A mediação tende a adquirir, aqui, uma concepção particular. Se, por um lado, Bourdieu busca a *objetividade da subjetividade*, ao mesmo tempo em que ressalta os elementos subjetivos que compõem a objetividade das coisas – projeto que ele denominou, anos mais tarde, por “*materialismo generalizado*” (BOURDIEU, 2009), e que não se opõe substancialmente ao projeto lukacsiano; por outro, a distinção entre as perspectivas que se consolidaram no pensamento dos autores começa a se delinear na medida em que Bourdieu tende a sobrepor a noção de *habitus* como um *mecanismo* de mediação à noção de *habitus* como um elemento ativo de mediação. Ou seja, quando Bourdieu compreende o *habitus* enquanto um mecanismo que une e (*in*)*distingue* a objetividade dos corpos (do sujeito/agente) da objetividade das coisas – sendo esta última noção central para a *hipótese* que começamos a desenvolver neste trabalho. Vejamos que Bourdieu se aproxima demasiadamente da compreensão do sujeito/objeto idêntico no “jovem” Lukács. Ao tentar compreender a unidade entre objetividade e subjetividade, assim como Lukács na “juventude”, ele termina por eliminar a distinção entre esses dois âmbitos.

A mediação, em Bourdieu, possui essa duplicidade: ao mesmo tempo em que ele amplia sua concepção por meio desta relação entre *objetividade subjetiva* e *subjetividade objetiva*, sua demasiada ampliação pode levar a

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

mediação a ser percebida enquanto um mecanismo mudo, que transpassa tanto sujeito/agente quanto objeto. Em seus textos de juventude encontramos a gênese das duas concepções, tal como podemos apreender da citação: “*ambiguidade não está na apreensão do objeto, ela está no objeto mesmo [...] para apreender adequadamente uma realidade objetivamente contraditória deve-se recorrer a duas grades contraditórias.*” (BOURDIEU, 1964). O “jovem” Bourdieu, da mesma forma que o “jovem” Lukács, compreende uma objetividade sempre mediada, tal apreensão termina, pois, eliminando o caráter ativo e fundado no sujeito da mediação. Mas a apreensão do objeto não é, para o “jovem” Bourdieu (como vimos também não ser para o “jovem” Lukács) uma mera reprodução de sua ambiguidade, mas uma apreensão ativa, capaz de agir ativamente sobre esse objeto. Daremos destaque, sem eliminar as contradições, ao caráter ativo da mediação no “jovem” Bourdieu, de forma a mantermos o diálogo com a gênese da categoria trabalho em Lukács.

É importante destacarmos, porém, uma vez que este é um aspecto central para compreendermos a categoria *habitus* (ainda hipoteticamente pensada como categoria) que a consciência – enquanto mediadora – pode aparecer em sua forma *não explícita*: “*a consciência da situação de classe pode ser também, sob outro ponto de vista, uma inconsciência dessa situação.*” (BOURDIEU, 1979, p. 133). Bourdieu estabelece, assim, uma relação genuinamente dialética entre as condições materiais de existência, consciência (*habitus*) e práticas, criando um primeiro esboço da categoria *habitus*. Vejamos o trecho a seguir:

A consciência do desemprego estrutural pode inspirar as condutas e *determinar* as opiniões sem aparecer claramente aos espíritos que ela assombra e sem alcançar formular-se explicitamente. E isso, especialmente em relação às categorias mais desfavorecidas, o subproletariado das cidades e os camponeses proletarizados. Também, antes de descrever as formas e a degradação da consciência do desemprego (e da consciência da dominação colonial que lhe é solidária), trata-se de determinar como, implícita

ou explícita, ela *dirige as condutas e anima os pensamentos*. (BOURDIEU, 1963, p. 268. Grifos nossos. Tradução nossa)²⁹.

Nele, vemos o coroamento dessa relação: embora a consciência, especialmente em condições nas quais a necessidade material é imperativa – Bourdieu, como explicitado neste trecho, se refere ao subproletariado e camponeses proletarizados –, possa dar-se enquanto *não consciência*, ou seja, a consciência pode não explicitar-se enquanto tal, ela permanece tendo um papel *ativo* na *determinação* das práticas: “*implícita ou explícita, ela dirige as condutas e anima os pensamentos*”. Percebemos, portanto, que a *consciência* é uma categoria central para a construção do *habitus*, mesmo que, posteriormente, ela encontre-se diluída em conceitos como, por exemplo, *sentido prático*.

Destacamos, insistentemente, essa centralidade ontogenética. Porque tornou-se comum reconhecer na obra bourdiesiana uma certa *praxiologia* fundada na inconsciência e, portanto, na passividade do sujeito perante às estruturas, ou mesmo na ausência deste. Ainda que esta seja uma leitura possível de sua obra, não é a única possível. Essa leitura, que perpassa algumas das interpretações oficiais da obra de Bourdieu, teve consequências científicas e políticas aparentemente opostas, mas meritórias dessa *anamnese da origem*, para usarmos a expressão bourdiesiana. Em um extremo, houve uma apropriação do aparato conceitual ligado aos objetos “simbólicos” descolados da relação com a materialidade, mas fundada na inconsciência e na ausência do sujeito – muita inspirada na teoria dos jogos de Wittgenstein –, difundida em conceitos bourdiesianos tais como violência simbólica, bens simbólicos, *doxa*. Esta conferiu uma autonomia absoluta ao âmbito do simbólico, inexistente no conjunto da obra bourdiesiana, como consequência, a *dominação simbólica* e, portanto, a luta para superá-la, vem sendo tratada à revelia da luta contra a dominação

²⁹ Original: “*La conscience du chômage structurel peut inspirer les conduites et déterminer les opinions sans apparaître clairement aux esprits qu’elle hante et sans parvenir à se formuler explicitement. Et cela, tout spécialement dans les catégories sociales les plus défavorisées, les sous-prolétariat des villes et les ruraux prolétarisés. Aussi, avant de décrire les formes et les degrés de la conscience du chômage (et de la conscience de la domination coloniale qui en est solidaire), il s’agit de déterminer comment, implicite ou explicite, elle dirige les conduites et anime les pensées.*”

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

econômica e à revelia do próprio dominado, imerso nas estruturas inconscientes. No outro extremo, uma leitura mais próxima ao estruturalismo – com o qual Bourdieu tem profundas ligações, às quais faremos referência ao longo deste trabalho, ainda que tenha o mérito de não desconsiderar o aspecto material da dominação, superestimou o tema da *reprodução*; eternizando as análises contextuais (por exemplo, a reprodução no sistema educacional), concebeu e disseminou uma noção de *habitus* baseada na imutabilidade e na inconsciência exacerbada, contribuindo para uma concepção que beira a bestialização da classe dominada.

Tendo feito essa breve consideração, é preciso esclarecer, contudo, que, para Bourdieu, a consciência só pode ser apreendida a partir do seu caráter *prático* e, portanto, material – este é um aspecto bastante próximo à noção de conhecimento prático do proletariado, no “jovem” Lukács. Esta é outra importante característica da gênese do *habitus*. Ele não é uma estrutura ideal, nem mesmo puramente mental; antes, encontra-se inscrito, assim como o caráter ativo da consciência que lhe é intrínseco, na objetividade dos corpos, das práticas. Ao compreender a consciência (*habitus*) enquanto mediadora entre a objetividade do mundo e a objetividade das práticas (objetividade do sujeito/agente), o autor tem por pretensão romper com a percepção dualista entre sujeito e objeto, matéria e espírito, forma e conteúdo, teoria e prática. Em resumo, desde sua gênese, o *habitus* tem por pretensão compreender a relação sujeito/objeto para além dos pares de oposição – culminando, por vezes, como já explicitado, na supressão total dessas dualidades. A citação a seguir expressa essa percepção do caráter prático da consciência.

Os trabalhadores tem uma justa percepção de sua situação objetiva e, conseqüentemente, das chances objetivas oferecidas aos indivíduos de sua condição, mesmo que eles não consigam formular em um discurso adequado, essa consciência se exprime sem equívoco na linguagem das condutas

e das atitudes. (BOURDIEU, 1964, pp. 328 e 329. Tradução nossa)³⁰

Esse aspecto nos permite estabelecer diálogo com a categoria *práxis*, tal como foi intuída por Lukács na “juventude”. Isso porque ambos partiram, como mencionamos anteriormente, da preocupação em romper com a presença de uma consciência contemplativa (*o sujeito kantiano*) na prática. Contudo, é importante ressaltarmos que Bourdieu preocupou-se em afastar a noção de *práxis* de sua concepção de *prática*, tal como ele deixa explícito em uma entrevista concedida a Axel Honneth (1985): “*Eu gostaria de observar que nunca empreguei o conceito de práxis, que, pelo menos em francês, tem um ligeiro ar de grandiloquência teórica – o que é muito paradoxal – [...] Sempre falei de prática.*” (BOURDIEU, 1990. p.35). Porém é preciso contextualizarmos sua oposição. Bourdieu pertencia a um campo intelectual onde o marxismo existencialista de Sartre era dominante, lembrando que Bourdieu construiu sua teoria fazendo forte oposição ao mesmo. No entanto, ao mesmo tempo ele declarou sua sintonia com a concepção marxiana de prática, expressa na seguinte passagem:

A teoria da prática como prática evoca, contra o materialismo positivista, que os objetos de conhecimento são construídos, e não passivamente registrados e, contra o idealismo intelectualista, que o princípio dessa construção é o sistema das disposições estruturadas e estruturantes que se constitui na prática e que é sempre orientado para funções práticas. Pode-se, com efeito, com o Marx das Teses sobre Feuerbach, abandonar o ponto de vista soberano a partir do qual o idealismo objetivista ordena o mundo sem ser obrigado a lhe abandonar “o aspecto ativo” da apreensão do mundo ao reduzir o conhecimento a um registro: basta para isso se situar na “atividade real como

³⁰ Original: “*Les travailleurs ont une juste perception de la situation objective et, en l'occurrence, des chances objectives qui s'offrent aux individus de leur condition; lors même qu'elle ne parvient pas à se formuler dans un discours adéquat, cette conscience s'exprime sans équivoque dans le langage des conduits et des attitudes.*”

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

tal”, ou seja, na relação prática com o mundo, essa presença pré-ocupada e ativa no mundo pela qual o mundo impõe sua presença [...] (BOURDIEU, 2009)

Percebemos, dessa forma, essa proximidade entre a noção de *práxis* marxiana, intuída pelo “jovem” Lukács, e a noção de prática bourdiesiana intrínseca à gênese da teoria do *habitus*. Portanto podemos concluir que o caráter prático do *habitus*, em sua gênese, e, em grande medida, em seus desdobramentos remete à noção de *práxis*, tal como observa Michael Burawoy:

O materialismo feuerbachiano adota certa postura contemplativa perante o mundo, tomando este como objeto externo, deixando a postura ativa para o idealismo, mas apenas “abstratamente”, uma vez que o idealismo reconhece tão somente as ideias e a consciência, sem abordar a atividade prática que Marx reduziu à atividade econômica ³¹, transformando a natureza em meio para a existência humana. Similarmente, a lógica da prática que Bourdieu apresenta é expressamente redesenhada para transcender essa divisão entre o materialismo e o idealismo – uma divisão que é ela própria uma função da condição escolástica. *Bourdieu faz isso ao conceber a “práxis” como produção de bens – não apenas materiais, mas também de bens culturais.* (BURAWOY, 2010. p. 33).

Bourdieu, a nosso ver, estabelece, na gênese da teoria do *habitus*, uma relação genuinamente dialética entre condições materiais de existência, consciência (*habitus*) e prática, relação esta que nos parece ser o cerne da concepção marxiana e, lukacsiana, de *práxis*.

³¹ Apesar de concordamos com a relação entre prática bourdiesiana e *práxis* marxiana, desenvolvida por Burawoy, discordamos que a *práxis* marxiana tenha se restringido ao aspecto econômico. Ver no Adendo, tópico (a).

É sintomático que o “jovem” Bourdieu, para compreender o caráter mediador da consciência, tenha no trabalho o elemento concatenador. O *trabalho* é, para Bourdieu, o elemento objetivo – *atividade real* de produção e reprodução da vida dos homens – a partir do qual ele pode compreender o desdobrar dessa relação ³². A forma que adquire em cada sociedade expressa, objetivamente, essa relação.

Vejamos a citação abaixo:

A sociedade tradicional tem o trabalho por uma função social, por um dever que se impõe a todo homem respeitoso de sua honra, diante de si mesmo e diante do grupo, a despeito de toda consideração de rentabilidade e rendimento; de acordo com a economia capitalista, o trabalho tem por função primária procurar um rendimento em dinheiro, e obedece, portanto, à lógica da produtividade e da rentabilidade. Para os subproletariados das cidades e para os camponeses proletarizados dos acampamentos, a atividade torna-se simples ocupação, forma de fazer qualquer coisa ao invés de nada, por um lucro ínfimo ou nulo: ela não pode, portanto, ser interpretada completamente, nem em relação à lógica do interesse e do lucro, nem em relação à lógica da honra; à maneira das formas ambíguas da *Gestalttheorie*, ela pode fazer-se objeto de duas leituras totalmente diferentes [...] Mas, a ambiguidade não está na apreensão do objeto, ela está no objeto mesmo [...] para apreender adequadamente uma realidade objetivamente contraditória deve-se recorrer a duas grades contraditórias: a fidelidade ao real contraditório interdita a escolha entre os aspectos contraditórios

³² Compartilhamos da perspectiva de um grupo de pesquisadores bourdieusianos que organizaram o Colóquio: Bourdieu et Travail (ocorrido entre os dias 13 e 14 de dezembro em Paris), para os quais Bourdieu, em especial o “jovem” Bourdieu traz importantes contribuições para uma sociologia do trabalho.

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

que são o real. (BOURDIEU, 1964. p. 163. Tradução nossa) ³³.

Ao mesmo tempo, colocamos como hipótese que o trabalho é o elemento *ativo* a partir do qual a consciência (*habitus*) coloca-se enquanto mediadora, rompendo com o *determinismo mecânico* presente nas condições materiais de existência compreendida em seu caráter mudo e causal. Por isso, ele concentra uma tensão que será central para o desenvolvimento da teoria bourdiesiana, em particular, da teoria do *habitus*: é por ser determinado pelas condições materiais de existência e, também, elemento ativo desta que pode configurar-se – por meio da mediação da consciência (*habitus*) – de forma inventiva e ser *modelo* da prática, sem com isso ter autonomia completa em relação às condições de sua gênese.

No caso dos trabalhadores argelinos, o trabalho pôde abrigar e ser modelo de “*duas leituras totalmente diferentes*”. Leitura ambígua que os possibilitou sobreviver ativamente à arbitrariedade e ambiguidade que não está, geneticamente, nas suas disposições e práticas: “*não está na apreensão do objeto*”; mas nas condições objetivas impostas pela entrada do capitalismo – a partir do colonialismo – em uma sociedade tradicional: “*ela está no objeto mesmo*”. De tal modo que “*para apreender adequadamente uma realidade objetivamente contraditória deve-se recorrer a duas grades*.”.

³³ Original: “*La société traditionnelle tenait le travail pour une fonction sociale, pour un devoir qui s’imposait à tout homme respectueux de son honneur, devant lui-même et devant le groupe, et cela en dehors de toute considération de rentabilité et de rendement; selon l’économie capitaliste, le travail a pour fonction première de procurer un revenu en argent et obéit donc à la logique de la productivité et de la rentabilité. Chez les sous-prolétaires des villes et chez les paysans prolétarisés des campagnes, l’activité devient simple occupation, manière de faire quelque chose plutôt que rien, pour un profit infime ou nul: elle ne se laisse donc interpréter complètement ni dans la logique de l’intérêt et du profit, ni dans la logique de l’honneur: à la façon des formes ambiguës de la Gestalttheorie, elle peut faire l’objet de deux lectures toutes différents [...] Mais l’ambiguïté n’est pas dans l’appréhension de l’objet, elle est dans l’objet lui-même [...] pour saisir adéquatement une réalité objectivement contradictoire, il faut avoir recours, simultanément, à deux grilles contradictoires: la fidélité au réel contradictoire interdit de choisir entre les aspects contradictoires qui font le réel.*”

A) Da consciência indivisa técnico-ritual do trabalho tradicional à consciência contraditória do desemprego estrutural

Bourdieu, tentando compreender a transformação/deteriorização da consciência (*habitus*) e, conseqüentemente, das práticas campesinas, bem como suas conexões com as novas condições materiais de existência impostas pelo sistema colonial, se colocou “*a questão da gênese das disposições e das condições econômicas e sociais desta gênese*”. Para tanto, analisou como uma relação específica material entre homem e natureza, bem como homem e homem, corresponde a formas de consciência (*habitus*) – deterioradas ou não – que condicionam todas as demais representações de mundo. A partir desse pressuposto, analisa como essa transição rápida e imposta externamente, de um modo de relação específica entre homem/natureza e homem/homem a outro, cria uma contradição interna entre as disposições, as práticas e consciência remanentes e as atuais. Tal como expressa na seguinte passagem:

Este tradicionalismo patológico é oposto à previdência da antiga sociedade rural, que, pelos modos tradicionais, assegura o máximo de previsibilidade dentro dos limites traçados pela precariedade do modo de produção (tradicional) e a incerteza das condições naturais. Pelo outro (no modo de produção capitalista), ele é, quase sempre associado, principalmente nas regiões de grande colonização, ao conhecimento e reconhecimento da superioridade dos métodos de exploração racional que o colonizador implementa. (BOURDIEU, 1964, p. 19. Tradução nossa).³⁴

³⁴ Original: “*Ce traditonanisme pathologique s’oppose à la prévoyance de l’ancienne société rurale, qui, par les moyens traditionnels, assurait le maximum de prévisibilité dans le limites tracées par le précarité des moyens de production et l’incertitude des conditions naturelles. Et en outre, il est presque toujours associé, surtout dans les regions de grande colonisation, à la connaissance et à la reconnaissance de la supériorité, des méthodes d’exploitation rationnelle que met em oeuvre le colon.*”

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

As condições materiais de existência que constituem o modo de produção pré-capitalista encontram, nas pesquisas do “jovem” Bourdieu, concreção no *trabalho*. Este, enquanto forma da atividade produtiva, exerce sobre elas um papel ativo, mesmo sob a *forma de pretensa passividade*, ao mesmo tempo em que é condicionado pelas mesmas. Bourdieu ressalta, todavia, que o trabalho na economia pré-capitalista não exerce a mesma função exercida por este na economia capitalista. A forma como ele é percebido pelos camponeses expressa a unidade entre homem e natureza, meios de produção e trabalho, não sendo percebido como uma atividade racionalmente desvinculada dos meios de produção, abstraída de sua relação concreta. Os estudos de Bourdieu mostraram que para o camponês, ainda arraigado na tradição pré-capitalista, o trabalho é concebido em uma relação de pessoalidade com a terra. Vejamos:

O camponês, propriamente falando, não trabalha, fadiga-se. “Dá a terra (o teu suor), ela dar-te-á”, diz o provérbio. Pode-se deduzir daí que a natureza, obedecendo à lógica da troca de dádivas, não concede seus favores senão àqueles que lhe dão sua fadiga como tributo. Porém, mais profundamente, a *ação técnica poderia ser uma forma de um ritual* [...] é a aplicação de categorias estranhas à experiência do camponês que fazem surgir a distinção entre aspecto técnico e o aspecto ritual da atividade agrícola. Realizando-se dentro de um ciclo cósmico que elas medem, as tarefas agrícolas lavoura ou colheita, impõem-se com o rigor arbitrário dos deveres tradicionais, ao mesmo título que os ritos que lhe são inseparáveis. Nunca tratada como material vulgar ou como matéria-prima que dever-se-ia explorar, a terra é objeto de um respeito misto de temor (*elhiba*). Ela saberá, diz-se, “exigir contas” e pedir a reparação pelos maus tratos que o camponês azafamado (*el ah'maq*) ou desajeitado lhe inflige. A verdade das práticas agrárias e do ethos que as ocupa encontra uma expressão simbólica no

sistema ritual cuja análise estrutural permite retomar a intenção oculta. (BOURDIEU, 1979, p. 42).

É a relação, em certa medida, arbitrária com a natureza que torna o trabalho uma *relação dadivosa entre homem e terra*. Isso porque esse modo de produção específico é pautado na impossibilidade de um controle mais efetivo das intempéries naturais. A vida camponesa, na sociedade tradicional, é perpassada por essa insegurança objetiva, pela deficiência dos mecanismos de controle do homem sobre a natureza. Não sendo, portanto, a atividade laboral capaz de garantir de forma satisfatória tal controle ela aparece, perante as representações camponesas, como uma atividade pretensamente passiva, a qual o seu caráter efetivamente ativo é denegado e encoberto sob a forma de práticas mítico-rituais. Bourdieu demonstra que a *técnica* não pode desvincular-se do *rito* e explicitar-se enquanto tal, como ação efetiva e sistemática sobre a natureza, mas somente como uma relação de reciprocidade, despreziosa quanto aos resultados e aos próprios mecanismos.

Apreendemos desse momento da obra do “jovem” Bourdieu duas importantes pistas ontológicas, ainda como hipótese a ser mais aprofundada em trabalhos futuros: a primeira, a centralidade que ele confere a relação homem/natureza em sua gênese da teoria do *habitus*, cuja forma da atividade laboral é uma espécie de termômetro do nível do controle ou não do homem sobre a natureza, mais especificamente, do avanço da técnica produtiva. Ou seja, o “jovem” Bourdieu não elimina nem dilui as determinações impostas pela natureza, diferentemente do “jovem” Lukács, pelo contrário, no caso da sociedade tradicional argelina, lhes confere um lugar privilegiado. Ao mesmo tempo, e, assim, passamos para a segunda pista ontológica, o “jovem” autor estabelece uma relação genética entre essa relação homem/natureza perpassada pela arbitrariedade – atividade laboral –, a consciência (*habitus*) camponesa e os ritos, as práticas simbólicas que constituem essa sociedade.

As técnicas produtivas camponesas, que se mostraram, no tempo, objetivamente eficientes, sendo, sistematicamente, transmitidas através da tradição (por exemplo, o mecanismo de rotação), nunca são percebidas isoladas de sua função ritual, do seu aspecto cósmico e dadivoso. Desta forma a denegação do caráter ativo do trabalho, através da exaltação do seu caráter mítico-ritual e passivo – o “*dar-se à terra*” –, é a maneira pela qual a

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

consciência (*habitus*) camponesa apreende e cria práticas (ativamente) capazes de antecipar e, assim, controlar a arbitrariedade da relação homem/natureza, tal como ela se configura no modo de produção pré-capitalista. Nas palavras de Bourdieu: “*Por pouco eficaz que ela seja, a ação do camponês transforma a natureza fazendo-lhe violência: mas ela não pode manifestar como tal. Uma tal confissão para consigo mesmo supõe uma conversão da relação entre o homem e o mundo.*” (BOURDIEU, 1979, p. 46).

Quadro 3:

O caráter inconsciente dos fundamentos econômicos nas sociedades pré-capitalistas: um diálogo com o “jovem” Lukács

O “jovem” Lukács ressalta importantes elementos – que, em suas considerações, estão conectados organicamente – a partir dos quais podemos estabelecer diálogo com o “jovem” Bourdieu (Bourdieu fez referência em diversos momentos de sua produção intelectual ao compêndio *História e Consciência de classe*. Seja em concordância seja em oposição, este exerceu uma inegável influência em seu desenvolvimento teórico). O “jovem” Lukács insistiu em ressaltar que no modo de produção pré-capitalista a economia não tem autonomia perante as relações sociais, o fundamento econômico encontra-se entrelaçado nas relações sociais (jurídicas, religiosas, etc.); segundo ele, “*não há aqui (sociedades pré-capitalistas) categorias puramente econômicas – e as categorias econômicas, segundo Marx, são ‘formas de vida, determinações da existência’ [...] Em termos hegelianos, a economia ainda não atingiu objetivamente o nível de ser para si.*” (LUKÁCS, 2003. p. 153).

O autor, nesta passagem, explicita o caráter recalcado da economia na sociedade pré-capitalista, ao mesmo tempo em que apreende a economia como o fundamento da vida social, como “*determinações da existência*”. Ambos estão em consonância com o que vimos na teoria do “jovem” Bourdieu até agora. O “jovem” Lukács conclui, logo, que nas sociedades pré-capitalistas a consciência de classe não pode ser apreendida como uma “*possibilidade objetiva*”, já que a classe nunca é percebida a partir de seus interesses econômicos, vejamos: “*antes de tudo porque o interesse econômico de classe, como motor da história, apareceu em toda sua pureza somente no capitalismo. Sendo assim, em períodos pré-capitalistas, o homem nunca conseguiu se conscientizar (nem mesmo por meio de uma consciência adjudicada) das verdadeiras ‘forças motrizes que se escondem por trás dos motivos das ações*

humanas na história” . (LUKÁCS, 2003)

Dois pontos de diálogo com o “jovem” Bourdieu podem ser deduzidos dessa conclusão. O primeiro se refere à relação dialética entre posição no modo de produção e tipologias da consciência de classe. Aqui, Lukács estabelece um diálogo entre Marx e Weber (Bourdieu também estabelece um diálogo entre os dois autores no mesmo sentido). Já explicitamos que esse diálogo teve desdobramentos bastante complicados, por vezes, culminando em antinomias dentro do pensamento lukacsiano, contudo, ele também possibilitou apreender relações fundamentais para uma concepção ontológica do ser social em sua processualidade. Isso porque, a partir das tipologias de um lado, e da relação capital/trabalho de outro, o “jovem” Lukács pôde conectar, mesmo que de maneira um tanto abstrata, como vimos, a categoria mediação, o proletariado e a consciência de classe. Essa relação tem sido inspiração para pesquisas marxistas que se debruçam sobre a relação entre classes e consciência de classe – mesmo àquelas que, partindo de uma concepção ontológica, já romperam com o caráter logicista das tipologias, tal como vêm realizando Ricardo Antunes e seu grupo de pesquisa, por exemplo. Nesse sentido, o “jovem” Bourdieu segue essa mesma intuição, sendo a relação entre as posições no modo de produção e os “tipos” de consciência (*habitus*) fundante em sua teoria.

O segundo ponto de diálogo, contudo, aponta para um perigo inerente ao diálogo entre Marx e Weber. O “jovem” Lukács sobrepõe a tipologia (logicista) aos próprios desdobramentos do ser – não vamos nos estender nessa relação, pois já expomos algumas de suas origens e consequências anteriormente –, assim, conclui de antemão a impossibilidade da consciência como motor histórico não só nas sociedades pré-capitalistas como nas “classes” que se formaram como resquícios dessa “ordem social” (camponeses, pequenos burgueses, etc.). Bourdieu, por sua vez, mesmo tendo a vantagem de acompanhar uma revolução camponesa na Argélia, também sobrepõe a lógica ao próprio desdobramento do ser (desdobramentos que extraímos do seu trabalho), chegando à conclusão da impossibilidade da consciência de classe em determinadas condições (posições) de classe (camponeses proletarizados e subproletariados), tal como veremos com mais cuidado no segundo item. Porém, no “jovem” Bourdieu (assim como vimos também em Lukács), as conclusões ficam, por vezes, aquém das construções feitas ao longo dos textos – uma das razões que nos levou a optar pelas ontogêneses de suas categorias.

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

É assim que o camponês tradicional olha perplexo para o abandono das tradições, imposto pela lógica colonial, em especial, pelos reagrupamentos ³⁵: “Os antigos descrevem o abandono das tradições agrícolas como escândalo, profanação e sacrilégio. [...] ‘A terra não dá mais porque não se lhe dá nada. Zomba-se francamente da terra, e é justo que em troca ela nos pague do mesmo modo com mentiras’” (1963. p. 42). Ao relacionarmos à efetiva decadência da produção camponesa ao abandonar forçoso, infligido pelos reagrupamentos, das técnicas-rituais tradicionais, o aspecto fundante da *atividade laboral* e sua relação com a consciência (*habitus*) fica ainda mais visível.

Vejamos o exemplo a seguir:

Desapropriação fundiária e proletarização conduziram também ao abandono de um número de tradições agrárias. Desta forma, por exemplo, que a escassez de terras e a pressão demográfica que impõe, a todo preço, o aumento da produção têm conduzido um número de *fellah'in* a renunciar à velha rotação bienal [...] Evidência de que isto é uma inovação forçada e não uma transformação da atitude econômica, a rotação bienal é tanto mais respeitada quando vamos para fazendas de maior

³⁵ Os reagrupamentos coloniais tiveram motivações e consequências políticas e econômicas explícitas e implícitas – eles desapropriaram os camponeses nativos, garantindo, por um lado que as terras, em grande medida, coletivamente apropriadas se tornassem mercadorias (propriedade privada), por outro, forçou a proletarização dos camponeses. Ao mesmo tempo, eles pretendiam desorganizar o apoio dado pelos camponeses à ALN (Frente de libertação nacional). Segundo Bourdieu, os reagrupamentos tinham por função “[...] permitir ao exército exercer sobre eles (camponeses) um controle direto, de modo a impedir que eles fornecessem informações, guiassem, reabastecessem e hospedassem os soldados da ALN [...]” (BOURDIEU, 1964, p. 11). No entanto, de forma latente, eles desintegraram a unidade tradicional e garantiram a legitimidade legal e moral à posse colona sobre as terras argelinas, uma vez que, frente aos camponeses, surgiu um modo de produção, de apropriação do mundo – condições materiais de existência – ao qual eles eram completamente estrangeiros.

extensão. (BOURDIEU1964, p. 17. Tradução nossa)

36

A redução forçada do tamanho das terras para o plantio se constituiu em uma impossibilidade objetiva à continuidade das práticas técnico-rituais tradicionais, que, apesar de seu caráter denegado, garantiam *ativamente* a subsistência e a fertilidade da terra ao longo dos anos. Concomitantemente, os camponeses também não possuíam as possibilidades objetivas e subjetivas de se apropriarem das práticas modernas e das inovações técnicas. Isso porque, objetivamente, estavam sendo retirados forçosamente de suas terras ou tendo suas propriedades parcialmente apreendidas ³⁷, assim, a possibilidade econômica de investirem em técnicas de cultivo mais avançadas era, para a grande maioria dos camponeses, bastante escassa. Enquanto que, subjetivamente, a apropriação privada para fins lucrativos é totalmente estranha à lógica camponesa argelina.

Impedidos, portanto, de cultivarem aos modos tradicionais e de competirem no mercado agrícola; forçados a sacrificar a fertilidade da terra e seu aproveitamento em longo prazo pela satisfação das necessidades urgentes, os camponeses, em pouco tempo, são obrigados a venderem as poucas terras que lhes sobraram. A expropriação se torna completa, juridicamente legal e, perante a lógica meritocrática moderna, legítima. Pois a inaptidão – objetiva e subjetiva – dos camponeses em relação ao mercado moderno, *objetivamente* forçada, aparece enquanto escolha racional ³⁸. Deste modo, o processo de expropriação efetivado pelos reagrupamentos

³⁶ Original: “Dépossession foncière et prolétarianisation ont entraîné aussi l’abandon de nombre de traditions agraires. C’est ainsi par exemple que la pénurie de terres et la pression démographique qui impose d’accroître à tout prix la production ont conduit nombre de fellah’in à renoncer au vieil assolement biennal [...] Preuve qu’il s’agit là d’une innovation forcée et non d’une transformation de l’attitude économique, l’assolement biennal est d’autant mieux respecté que l’on va vers les exploitations les plus vastes.”

³⁷Consequência dos reagrupamentos e das leis fundiárias impostas pelo governo francês.

³⁸ Bourdieu esta analisando uma sociedade em transição, no entanto, esse mecanismo de dominação simbólica, profundamente arraigado na dominação econômica, permanece atual. Basta olharmos os mecanismos de reforma agrária brasileiros, estranhos à lógica de produção e reprodução camponesa, estranhos à

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

e pelas leis fundiárias, ao impossibilitarem a continuidade do modo de produção tradicional, corroem, também, a indivisão dos ciclos de produção/reprodução. Com a universalização, na sociedade argelina, do modo de produção capitalista, ou, segundo o “jovem” Bourdieu, com “*a universalização das trocas monetárias, correlativa ao desaparecimento dos outros recursos*” (BOURDIEU, 1979, p. 54) ascende uma forma de trabalho assalariado que não é mera consequência do embate entre tradicionalismo e racionalismo, mas, sim, consequência da própria lógica capitalista. Contudo o “jovem” Bourdieu demonstra que sua especificidade consiste no fato de que esta será perpassada pelo desemprego estrutural³⁹. Compreendemos, através dos textos com os quais estamos trabalhando, o desemprego estrutural enquanto forma contraditória do trabalho. É a forma que contrapõe-se ao “*paysan dépayannise*” no final do processo de desenraizamento (expropriação) da sua relação tradicional com a terra. Vejamos a citação:

O desemprego assombra as consciências no verdadeiro sentido. Ele dirige as condutas, orienta as opiniões, inspira os sentimentos. E, contudo, ele escapa frequentemente à percepção da clara consciência e a tomada do discurso sistemático. Ele é o centro ausente em torno do qual se organizam os comportamentos, o ponto de fuga virtual da visão de mundo. Isto é dizer que as atitudes e as opiniões são efeitos diretos das necessidades econômicas? Ou melhor, podemos admitir que a necessidade econômica age apenas pela mediação da consciência que toma aquele que é submetido a

lógica de inserção no mercado capitalista, obrigam, em poucos anos, os assentados a venderem e locarem as terras, legitimando, simbolicamente, a dominação material, deslegitimando a luta pela socialização da terra e culpando-os por sua condição de *sem-terras*.

³⁹ Não temos intenção de entrar no debate das especificidades da forma como o trabalho assalariado se configurou nos países de dominação colonial, mas partir do pressuposto bourdieusiano do desemprego estrutural como forma específica do trabalho na Argélia. Já que, por hora, nosso intuito é estabelecer um diálogo categorial entre trabalho e *habitus*, em suas gêneses.

esta? Mas que pode ser então a *forma desta consciência* que se exprime na linguagem das condutas, sem ser capaz de articular de maneira clara e sistematizada? (BOURDIEU, 1963, p. 303. Tradução nossa. Grifos nossos) ⁴⁰.

O desemprego estrutural ou, como o “jovem” Bourdieu também o nomeia, “*a raridade do trabalho*”, é apreendida por nós – a partir das obras de “juventude” de Bourdieu – como forma contraditória do trabalho. Mas, se o trabalho surge perante o camponês proletarizado na forma de desemprego, ou seja, como raridade, por qual razão ainda considerá-lo como categoria ordenadora da consciência e, conseqüentemente, das práticas?

O autor mostra que o trabalho, na forma do desemprego, é o “*centro ausente*” em torno do qual a consciência e as práticas se organizam, pois a luta constante para conseguir um emprego é condição da sobrevivência desses trabalhadores. Portanto, longe do trabalho perder sua importância, conduz toda a reorganização da consciência (*habitus*) nessa transição do modo de produção tradicional ao modo de produção capitalista. Isto é, ainda que o desemprego perpassa o acesso ao trabalho, essa condição não elimina a centralidade deste no seu condicionamento, ao contrário, o desemprego, como a ausência do trabalho e, portanto, dos meios para sobreviver, determina e, como veremos, domina tão completamente o conjunto da consciência (*habitus*) que, se não impossibilita, dificulta o desenvolvimento de outros âmbitos do seu condicionamento. O trabalho, que em sua forma tradicional ordenava a consciência (*habitus*) campesina e, por conseguinte, as práticas indivisas mítico-rituais, se torna o “*ponto virtual*” a partir do qual se constituem a consciência (*habitus*) e as práticas.

⁴⁰ Original: “*Le chômage hante les consciences au sens vrai. Il dirige les conduites, oriente les opinions, inspire les sentiments. Et pourtant, il échappe souvent au regard de la conscience Claire et aux prises du discours systématique. Il est le centre absent autour duquel s’organisent les comportements, le point de fuite virtuel de la vision du monde. Est-ce à dire qu’attitudes et opinions ne sont que l’effet direct de la nécessité économique? Ou bien faut-il admettre que la nécessité économique, n’agit que par la médiation de la conscience qu’em prennent ceux qui la subissent? Mais quelle peut être alors la forme de cette conscience qui s’exprime dans le langage des conduites, sans parvenir à s’énoncer de façon Claire systématique.*”

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

Façamos um exercício estabelecendo um diálogo entre a consciência (*habitus*), em seu duplo aspecto: determinada pelas as condições materiais de existência – *assombrada pelo desemprego* – e, simultaneamente, determinante das práticas – *elemento ativo de mediação*. O fazemos em relação a algumas possíveis pontes entre os “jovens” Bourdieu e Lukács, buscando contribuições para um diálogo mais profundo entre trabalho e *habitus*, pensados – ainda hipoteticamente – como categorias ontológicas. Vejamos como essa relação pode ser deduzida a partir da reconstrução das questões e elementos intrínsecos à percepção bourdiesiana do desemprego estrutural.

Sempre ressentida intensamente, a pressão da “armada de reserva industrial” *exprime-se por vezes de maneira explícita*, seja por meio de conceitos vagos e gerais (“Há grande número de braços”, “Há gente demais”), seja em termos mais concretos, mais próximos a uma experiência ainda viva: “Você vai ao cais, uma manhã, e você vai ver: são centenas, milhares que esperam para conseguir trabalho, para trabalhar por um dia, para ganhar o pão de seus gurus” (servente, Argel). Dentro de tal contexto, *a competição para o emprego é a forma primeira da luta pela vida*, uma luta que, para alguns, recomeça a cada manhã, e que *não conhece mais regras que um jogo de azar*: “Puxa, veja só, estamos, por exemplo, em frente a um canteiro de obras: é como no *qmar* (jogo de azar). Quem será admitido? (Servente desempregado, Constantine). (BOURDIEU, 1979, pp. 54 e 55).

Neste trecho, o autor dá indícios das condições objetivas do trabalho nas quais os camponeses, forçosamente, proletarizados encontram-se inseridos. O “jovem” Bourdieu, apropriando-se da expressão “*jogo de azar*”, empregada pelo servente desempregado argelino, mostra como a arbitrariedade do acesso ao emprego perpassa a *atividade vital*, “*forma primeira de luta pela vida*”, desses trabalhadores. Isto é, o acesso ao trabalho é perpassado pela impossibilidade de qualquer controle por parte destes

trabalhadores e mesmo, em grande medida, de regras que possam minimamente racionalizar a procura pelo trabalho e a escolha dos candidatos⁴¹. Essa arbitrária inserção, o impossibilita construir uma representação *coerente de sua própria condição de existência*. Vejamos o trecho a seguir:

A construção de uma representação coerente do mundo social e da posição ocupada neste mundo obedece às mesmas condições de um modo de vida. A tomada de consciência como a tomada de posse da verdade de sua própria posição nas relações de produção e dos mecanismos sociais que a produzem e tendem a reproduzi-la, não é independente da posição ocupada nestas relações e da ação dos mecanismos que a determinam (no duplo sentido). Em resumo, *há condições econômicas da tomada de consciência das condições econômicas*. (Idem. 1979/1977. p. 70. Grifos nossos).

O “jovem” Bourdieu percebe a possibilidade da ascensão de uma consciência de classe, ou seja, de uma consciência explícita da dominação capitalista, intrínseca à posição que os sujeitos ocupam no modo de produção; mantendo, assim, a percepção dialética da relação entre consciência e condições materiais de existência. Aqui, percebemos uma forte aproximação com a maneira pela qual o “jovem” Lukács compreendeu a possibilidade de uma apreensão mediada do capitalismo.

4. Considerações finais. Trabalho e *habitus*, possíveis categorias geneticamente ontológicas?

⁴¹ O “jovem” Bourdieu olha perplexo para essa realidade. Embora, como expomos no quadro anterior, o autor idealize a realidade do trabalho nas “metrópoles”, é importante lembrar que ele vivia na França no período do Welfare State, onde o “pleno emprego” (mesmo que excluísse parcelas da sociedade europeia, tal como exposto pelos protestos de maio 64), possibilitava uma certa lógica e um pequeno controle pelos trabalhadores ao seu acesso. Esse estranhamento fica bastante evidente no trecho a seguir: “54% dos trabalhadores se dizem dispostos a mudar de emprego, enquanto a porcentagem de insatisfeitos com seu rendimento é de 89,6%”. (1964. p. 293. Nota 1).

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

Dirigimos nossos esforços analíticos para a reconstrução ontogenética, do ponto de vista da gênese conceitual, das potenciais categorias trabalho e *habitus* elaboradas pelos respectivos autores – György Lukács e Pierre Bourdieu. Para tanto, apontamos alguns dos fundamentos destas em seus esboços de “juventude”. No caso do “jovem” Lukács, trabalhamos sobre as noções de *práxis* e mediação, enquanto no “jovem” Bourdieu nos concentramos na relação entre trabalho e consciência. Procuramos, prioritariamente, demonstrar possíveis vínculos com a perspectiva *ontológica materialista marxista*, sem, contudo, ignorar os distanciamentos presentes nesses esboços de “juventude”.

Ressaltamos, mais uma vez, duas questões profundamente imbricadas que possibilitaram o diálogo aqui estabelecido entre os dois autores, bem como, uma preliminar apreensão ontológica da gênese de suas pretensas categorias. Em primeiro lugar, a centralidade da relação sujeito/objeto, na qual, para ambos os autores, a subjetividade (a consciência) ocupa uma posição ativa, contudo, determinada pela objetividade. Em segundo, a importância dessa relação dialética entre subjetividade ativa e objetividade determinante à apreensão da especificidade dos trabalhadores enquanto classe; seja na percepção revolucionária do proletariado, em Lukács, seja no estudo etnográfico dos trabalhadores argelinos, realizado por Bourdieu.

Ao reconstruirmos essas duas questões, os “jovens” autores ora se aproximavam um do outro, ora se afastavam. Ora, em suas aproximações, convergiam para uma perspectiva *ontológica materialista marxista*, ora divergiam e, mesmo, eliminavam a possibilidade de desenvolvimento desta; ainda, por vezes, em seus distanciamentos, um aproximava-se de uma concepção ontológica, enquanto o outro se enredava nos caminhos da epistemologia. Vimos, por exemplo, que a oposição ao caráter contemplativo presente na questão da *coisa em si* kantiana ou, mais especificamente, na absolutização da pureza da forma em relação a um conteúdo inatingível perpassa a construção tanto das categorias *práxis* e mediação – tratadas aqui como um primeiro esboço da categoria trabalho – no “jovem” Lukács, quanto da teoria do *habitus* em Bourdieu. Ambos buscaram, cada um ao seu modo, explicitar os fundamentos – os conteúdos – materiais e, especialmente no caso de Bourdieu, simbólicos sobre os quais se sustentavam formas, aparentemente, imutáveis e anistóricas, tal como vimos na reconstrução da categoria mediação e na desnaturalização das

práticas ambíguas dos trabalhadores argelinos. Tal aspecto confere força à hipótese levantada neste artigo; isto é, ao construírem suas teorias (seja na construção das categorias *práxis* e *mediação*, seja da teoria do *habitus*) privilegiando os fundamentos reais, suas noções tendem a ser mais que construções lógicas, tendem a apontar para os desdobramentos reais do ser, a expressarem “formas de existência”, logo, a constituir-se em categorias ontológicas.

Outra importante característica ressaltada neste trabalho é a *centralidade conferida por ambos os autores à noção de prática*. Na tentativa em romper com a perspectiva contemplativa, os “jovens” autores construíram suas teorias buscando ressaltar o caráter prático intrínseco aos seus objetos. Nesse sentido, vimos que a própria noção de consciência (central para nossa pesquisa) foi percebida, em grande medida, em seu aspecto prático, tal como vimos, por exemplo, ser “*o conhecimento prático*” no “jovem” Lukács e a “*consciência temporal*”, no “jovem” Bourdieu. É importante destacar, todavia, a discordância entre os “jovens” autores em utilizar a noção grega de *práxis* (πράξις): tão cara à Lukács e ao marxismo, mas rechaçada por Bourdieu, que, explicitamente, escolheu utilizar *prática*.

Ao mesmo tempo, lembremos também da dificuldade que tanto o “jovem” Lukács, quanto o “jovem” Bourdieu tiveram em radicalizar o caráter ontológico da noção de *prática*. Por vezes, ao absolutizarem suas concepções lógicas, nomeadamente, ao “*tipificarem*” a realidade, suprimiram o movimento real dos objetos sobre os quais se debruçavam. Seguindo este caminho, podemos recuperar a questão do *sujeito-objeto idêntico* em Lukács, como também a noção, por vezes, *superpotencializada de objetividade mediada* em Bourdieu. Porém, de forma contraditória, mostramos que se, por um lado, a “*tipificação*” – influência do pensamento weberiano nos dois “jovens” autores – os levou a antinomias, por outro, possibilitou estabelecer uma relação fundamental entre formas de pensamento (*mediação, habitus*) e condições específicas de classe, aspecto esse tão caro à nossa pesquisa.

Outra importante questão, desenvolvida neste trabalho, foi o lugar, na construção de suas categorias, que os “jovens” autores conferiram a conexão, a nosso ver ontológica, entre as relações *sujeito/objeto*, *imediatismo/mediação* e a relação *homem/natureza*. Conexão esta que atribui centralidade ao trabalho. Ao olharmos os textos de “juventude” de ambos percebemos que enquanto Lukács concebia a *natureza como categoria*

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

social, ofuscando, portanto, a distinção entre os âmbitos natural – mudo, inessencial, “morto” – e social – mediado –, todavia, ambigualmente, recusando atribuir-lhe um movimento dialético, Bourdieu, ao tratar do camponês tradicional, embora não desenvolva essa conexão explicitamente, nos oferece elementos para apreendê-la em sua concretude, dando centralidade ao trabalho.

Concluimos, parcialmente, portanto: é principalmente por estarem fundamentadas sobre essa relação dialética entre o “fazer história” e estar determinado pelas condições materiais de existência; isto é, por se fundamentarem sobre a relação dialética entre o caráter determinado e ativo da consciência, que percebemos fortes indícios ontológicos na gênese conceitual de trabalho (por meio de *práxis* e mediação) no “jovem” Lukács e de *habitus* (por meio da relação entre trabalho e consciência) no “jovem” Bourdieu.

5. Referências Bibliográficas

ANTUNES, Ricardo. (Org.) *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo, 1996.

_____. *Os sentidos do trabalho: Ensaio sobre a afirmação e negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2009.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, Porto Alegre: ZOUK, 2006.

_____. *A dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. *Algérie 60: structures économiques et structures temporelles*. Paris: Mouton, 1977.

_____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *Esboço de autoanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Esquisse algériennes*. Org: Tassadit Yacine. Paris: Seuil, 2008.

- _____. *Images d'Algérie: une affinité élective*. Paris: Actes Sud, 2003.
- _____. *Le Bal des célibataires: crise de la société paysanne em Béarn*. Paris: Seuil, 2002.
- _____. *Le déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Mouton, 1964.
- _____. *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. Jun. 2006.
- _____. *O desencantamento do mundo. Estruturas econômicas e estruturas temporais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- _____. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris: Mouton, 1963.
- BURAWOY, Michael. *O marxismo encontra Bourdieu*. Campinas: Ed. Unicamp, 2010
- DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- HEGEL, G.W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: texto completo, com adendos e orais*. São Paulo: Loyola, 1995.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins fontes, 2003.
- _____. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Ad Hominem; Viçosa: UFV, 1999.
- LUKÁCS, György. *Marx, Ontología del Ser Social*. Madrid: Akal, 2007.

Trabalho e *habitus*: possíveis pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

_____. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *Prolegômenos para uma ontologia do Ser Social*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Budapeste: Luchterhand, 1968.

MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, Livro I, 2013.

_____. *Os manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MERLEAU-PONTI, M. *As aventuras da dialética*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.

_____. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia da Letras, 2004.

_____. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia reflexiva*. Brasília: Editora UNB, 1994.

VANDENBERGHE, Frédéric. *Teoria social realista: um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte: UFMG/ Rio de Janeiro: IUPERJ, 2010.

Enviado:

20.07.2014

Aprovado:

02.10.2014