

DA PRAXIOLOGIA BOURDIEUSIANA À SOCIOLOGIA PSICOLÓGICA DE LAHIRE: ESTABELECENDO UM DIÁLOGO DISPOSICIONALISTA

Welkson Pires da Silva¹

RESUMO

Presente desde as reflexões de Aristóteles, passando pelos escolásticos e pela sociologia clássica até a sociologia contemporânea, a noção de *habitus* tem se mantido como um dos caminhos mais profícuos ao entendimento das ações dos sujeitos enquanto estruturadas socialmente. Com Bourdieu, aquela noção ganhou toda uma sistematização teórico-metodológica, o que a fez ganhar um aspecto mais cientificista. Lahire, numa relação crítica com a teoria bourdieusiana, apropriou-se dessa análise disposicional como base de sua sociologia psicológica, ampliando as possibilidades heurísticas daquele conceito a fim de abarcar outras estruturas disposicionais para além do *habitus*. Tal diálogo crítico se define como o principal objetivo desse artigo, que buscará: 1) traçar uma breve gênese do conceito de *habitus*; 2) expor as perspectivas de Bourdieu e de Lahire acerca desse conceito; 3) apontar suas aproximações e divergências; e 4) delinear suas contribuições para a firmação de uma sociologia disposicionalista, voltada à compreensão das práticas sociais.

PALAVRAS-CHAVE

Habitus. Disposições. Praxiologia. Sociologia Psicológica.

¹ Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco.

1. *Habitus*: a gênese de um conceito

A origem do conceito de *habitus* remonta, até onde se sabe, ao pensamento aristotélico e sua doutrina sobre as *virtudes e os vícios*, mais precisamente relacionando-se à ideia de *hexis*: visando compreender a conduta humana para além da determinação natural, Aristóteles aponta que as inclinações (*virtudes* ou *vícios*) individuais não são inatas, mas sim estabelecidas ao longo de um processo de *repetição* dos atos que em última instância promove a constituição do hábito (*hexis*): “não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito”, ou seja, “adquirimo-las pelo exercício” (ARISTÓTELES, 1984, p. 67). Destarte, por meio da recorrência, as práticas são capazes de moldar, no corpo e na mente do sujeito, um caráter relativamente durável: “nenhuma função humana desfruta de tanta permanência como as atividades virtuosas, que são consideradas mais duráveis do que o próprio conhecimento das ciências” (Ibid., p. 60).

Com isso, podemos dizer que, ao chamar atenção para essas propriedades adquiridas pelos sujeitos através de um longo processo de aprendizagem e que lhes orientam os sentimentos, os desejos e, conseqüentemente, as ações em determinados contextos situacionais, Aristóteles forneceu a base conceitual sobre a qual veio a se desenvolver todo um pensamento de orientação disposicionalista. A escolástica, nesse sentido, pode ser considerada sua primeira grande herdeira, principalmente no tocante à obra de Tomás de Aquino, sendo a responsável pela tradução do termo grego *hexis* na forma latina *habitus*. Em sua argumentação sobre esse conceito, Aquino deixa evidente que lhe manteve, quanto aos seus aspectos gerais – concernentes à criação, estrutura e funcionamento –, a interpretação aristotélica, tratando o *habitus* como princípio que

regula as ações dos sujeitos: “todo hábito”, diz Aquino, “implica principalmente ordenação ao ato” (AQUINO, 1989a, p. 384). Interessante observar que a constatação da multiplicidade disposicional que orienta os sujeitos e, conseqüentemente, a ideia de uma taxonomia dos *habitus* – questões de grande relevo na sociologia disposicionalista contemporânea – já ganhavam certo destaque na explanação daquele filósofo cristão: “há vários hábitos ou disposições em um mesmo sujeito” (Ibid., p. 410); “os hábitos se diferenciam porque muda a espécie de seus atos; todos os atos de uma espécie pertencem ao mesmo hábito” (AQUINO, 1989b, p. 238).

No contexto sociológico, uma das utilizações do conceito de *habitus* está na obra de Durkheim, principalmente em seu estudo sobre a evolução pedagógica na França. Assim, discorrendo sobre a educação cristã, esse pensador nos diz: “para ser cristão não basta ter aprendido isto ou aquilo, saber discernir certos ritos e pronunciar certas fórmulas, conhecer certas crenças tradicionais. O cristianismo consiste essencialmente num certo estado de alma, num certo *habitus* do nosso ser moral. Suscitar na criança esta atitude será o objectivo essencial da educação” (DURKHEIM, 1994, p. 184). Vale ressaltar que o emprego estruturalista que esse pensador faz de tal noção acaba por lhe atribuir um caráter mais *homogêneo* e *constante*. Isso se dá justamente porque Durkheim tende a conceber a relação do sujeito com o mundo de maneira coerente e relativamente estável, o que pressupõe ações portadoras dessas mesmas qualidades.

Já Mauss tende a enfatizar o aspecto *corporal* da noção de *habitus* ao discorrer sobre as técnicas do corpo, as quais ele compreende enquanto determinadas socialmente: por exemplo, “a posição dos braços e das mãos enquanto se anda é uma idiossincrasia social, e não simplesmente um produto de não sei que arranjos e mecanismos puramente individuais, quase inteiramente psíquicos”. Isso o leva a seguinte conclusão: os *habitus*

“variam sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, os prestígios” (MAUSS, 2003, p. 404), sendo inculcados nos sujeitos seja através dos processos de *imitação* ou de *educação*, ambos remetendo ao princípio, já enfatizado, da *repetição* – condição *sine qua non* a constituição do *habitus*.

Com Elias e sua abordagem relacional dos fenômenos sociais, interessada em superar a dicotomia sociedade-indivíduo, a noção de *habitus* se torna o instrumento fundamental a evidenciação do *caráter social dos sujeitos* – ou, nos termos elisianos, “a composição social dos indivíduos” (ELIAS, 1994, p. 150). Mais que isso, ao conjugar as análises sociogenética e psicogenética, consegue *flexibilizar* a leitura estruturalista do *habitus* – tão marcante no uso que lhe é dado por Durkheim –, mostrando que às mudanças nas configurações sociais, ou seja, nas relações de interdependência entre os sujeitos, correspondem transformações também na estrutura psicológica desses, em outras palavras, nos seus *habitus*. Assim, em Elias, como enfatiza Dunning e Mennell (1997, p. 9, grifo nosso), “o conceito de *habitus* implica um equilíbrio entre *continuidade* e *mudança*”.

Utilizações mais pontuais da noção de *habitus*, no campo da sociologia, também podem ser encontradas, por exemplo, no trabalho de Veblen (1965) sobre a classe ociosa – aqui, ele menciona, dentre outros, o “hábito desportivo” –, em Weber (2000) quando analisa o papel da ascese religiosa na transformação do *habitus* físico, ou em Schutz sob a forma da expressão “conhecimento habitual”, referente às habilidades, conhecimentos práticos e conhecimentos de receitas que os sujeitos mobilizam no mundo da vida (SCHUTZ; LUCKMANN, 2003).

2. (Des)encontros na sociologia disposicionalista contemporânea

Da sociologia contemporânea, Bourdieu pode ser considerado o grande responsável pela sistematização de uma teoria do *habitus*, a qual, em certa medida, aparece como uma síntese original das diversas abordagens anteriores de tal conceito. Assim como Elias, Bourdieu também estava envolvido com a problemática epistemológica em torno da oposição sociedade-indivíduo, ou, como normalmente ele a descrevia, objetivismo-subjetivismo. A noção de *habitus* é suscitada no contexto desse embate, de modo a escapar a seguinte alternativa teórica referente à ação social: “de um lado, o mecanismo segundo o qual a ação constitui o efeito mecânico da coerção de causas externas; de outro, o finalismo segundo o qual [...] o agente atua de maneira livre, consciente e, como dizem alguns utilitaristas, *with full understanding*, sendo a ação o produto de um cálculo das chances e dos ganhos” (BOURDIEU, 2007, p. 169). A plausibilidade do conceito de *habitus*, como solução para tal embate, está justamente no fato de que, em sua definição, consegue sintetizar, de maneira coerente, tais perspectivas: “estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes”. Com isso, Bourdieu busca evidenciar que “o *habitus* está no princípio de encadeamento das ‘ações’ que são objetivamente organizadas como estratégias sem ser de modo algum o produto de uma verdadeira intenção estratégica” (BOURDIEU, 1983a, p. 61).

Em um diálogo crítico com a perspectiva bourdieusiana do *habitus*, vem ganhando destaque, hodiernamente, as considerações do pesquisador Lahire, cujos trabalhos sobre o campo educacional lhe permitiram alcançar uma compreensão mais abrangente das possibilidades disposicionais dos sujeitos: a análise sobre as disposições não pode se restringir à mirada sobre os *campos sociais*, espaços mais ou menos institucionais, mas abranger *todo* espaço social, todas as formas de interdependência dos sujeitos, mesmo as

mais informais. Mais que isso, apesar de manter o foco sobre o social incorporado (*disposições*), Lahire dá destaque também aos contextos situacionais, mostrando a importância da *situação presente* na definição da ação: “se a situação em si não explica nada, é ela que abre ou deixa fechados, desperta ou deixa em estado de vigília, mobiliza ou deixa como letra morta os hábitos incorporados pelos atores” (LAHIRE, 2002, p. 53).

Nossa exposição se seguirá com a sistematização da perspectiva disposicional desses dois autores, Bourdieu e Lahire, mostrando suas confluências e divergências. Em última instância, poderemos vislumbrar os caminhos que, hodiernamente, tem tomado a noção de *habitus* como instrumento de compreensão das práticas sociais.

2.1. O *habitus* bourdieusiano ou a preponderância do passado incorporado

Como já mencionamos anteriormente, a abordagem sociológica de Bourdieu emerge na sociologia contemporânea como uma síntese teórica possível às duas formas de conhecimento, que têm predominado no âmbito das ciências sociais, acerca da ação social: o *objetivismo* e o *subjetivismo*. O primeiro busca explicar as ações dos sujeitos enquanto pura *execução* das normas ou ordenamentos da estrutura social, ou seja, “submete as liberdades e as vontades a um determinismo exterior e mecânico” (BOURDIEU, 2009, p. 77) – dito dessa maneira, estamos diante do *homo automaton*. Assim sendo,

O objetivismo está condenado ou a deixar na mesma a questão do princípio de produção das regularidades que ele se contenta então em registrar, ou a reificar abstrações, por um paralogismo que consiste em tratar os objetos construídos pela ciência – a “cultura”, as “estruturas”, as “classes sociais”, os “modos de produção” etc. – como realidades autônomas, dotadas de eficácia social e capazes de agir enquanto sujeitos responsáveis de ações históricas ou enquanto poder capaz de pressionar as práticas (BOURDIEU, 1983a, p. 56).

Já o subjetivismo, por partir do pressuposto da plena racionalidade dos sujeitos, toma as ações como produto de um *cálculo estratégico*. Destarte, ele “substitui os

antecedentes da explicação causal pelos fins futuros do projeto e da ação intencional ou, caso se queira, a esperança dos benefícios que virão” (BOURDIEU, 2009, p. 77) – cria-se, com isso, a imagem do *homo economicus*. Nesse sentido, o subjetivismo parte do pressuposto de que o sujeito, tendo plena consciência de suas ações, é capaz de oferecer as suas verdadeiras motivações. Consequentemente, ele tende a “identificar a ciência do mundo social a uma descrição científica da experiência pré-científica desse mundo” (Ibid., p. 45), excluindo “a questão das condições de possibilidade dessa experiência” (Ibid., p. 44).

Como uma solução para essa dicotomia entre os conhecimentos proporcionados pelo objetivismo e pelo subjetivismo, Bourdieu propõe a *praxiologia*, desviando o foco, que ora se voltava às instituições sociais – e sua normatividade –, ora aos indivíduos – plenamente conscientes e racionais –, como determinantes únicos e necessários das ações sociais –, em direção às *práticas*: “há uma *economia das práticas*, ou seja, uma razão imanente às práticas que não encontra sua ‘origem’ nem nas ‘decisões’ da razão como cálculo consciente nem nas determinações de mecanismos exteriores e superiores aos agentes” (BOURDIEU, 2009, p. 84): “os agentes sociais”, nos diz Bourdieu, “não são partículas submetidas a forças mecânicas, agindo sob a pressão de *causas*; nem tampouco sujeitos conscientes e conhecedores, obedecendo a *razões* e agindo com pleno *conhecimento de causa*”. Desviando-se dessas duas compreensões, o pensamento bourdieusiano toma como pressuposto a noção de um sujeito dotado de um *senso prático*, o qual nada mais é do que “um sistema adquirido de preferências, de princípios de visão e de divisão”, “de estruturas cognitivas duradouras” e “de esquemas de ação que orientam a percepção da situação e a resposta adequada” (BOURDIEU, 2011, p. 41-42). A esse senso prático, Bourdieu denominou *habitus*, cuja primeira característica a ser ressaltada

é o fato dele se apresentar enquanto *mediação* fundamental entre as instâncias agencial e estrutural: “entre o sistema de regularidades objetivas e o sistema de condutas diretamente observáveis uma mediação sempre intervém, a qual não é nada mais do que o *habitus*” (BOURDIEU, 1968, p. 705).

Como já dissemos, o *habitus* é definido como “estruturas estruturadas predispostas a funcionar enquanto estruturas estruturantes”: são estruturadas por se originarem de determinadas condições de existência, ou seja, o sujeito, a partir das experiências travadas com um tipo particular de meio social, acaba por incorporar suas estruturas constitutivas – *interiorização da exterioridade*; são estruturantes, pois tais estruturas, outrora incorporadas, passam a funcionar como “princípio gerador e estruturador das práticas e das representações” dos sujeitos – *exteriorização da interioridade*. Com isso, estamos diante de uma virada paradigmática que se coloca como um contraponto a alternativa entre a reação mecânica e a ação racional: as práticas sociais são “objetivamente ‘reguladas’ e ‘regulares’ sem ser o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente” (BOURDIEU, 1983a, p. 61). O principal aspecto dessa virada paradigmática, através do conceito de *habitus*, é ter conseguido sintetizar os princípios de regularidade e coerência estruturais com o inconsciente agencial, sem apagar no agente seu aspecto ativo: “o *habitus* torna possível a produção livre de todos os pensamentos, de todas as percepções e de todas as ações inscritas nos limites inerentes às condições particulares de sua produção, e somente daquelas”. Nesse sentido, “a liberdade condicionada e condicional que ele garante está tão distante de uma

criação de imprevisível novidade quanto de uma simples reprodução mecânica dos condicionamentos iniciais” (BOURDIEU, 2009, p. 91).

As estruturas constitutivas das condições de existência, das quais o *habitus* emerge, estão fundamentadas, como ressalta Bourdieu, na ordenação posicional-hierárquica que define as relações sociais. Tal ordenação é denominada, por aquele sociólogo, de *campo*: “em termos analíticos, um campo pode ser definido como uma rede ou uma configuração de relações objetivas entre posições” (BOURDIEU; WACQUANT, 1995, p. 64). Mas cabe uma ressalva: nem todo complexo de relações sociais constituirá um campo. Esse pressupõe certo grau de *autonomia*, ou seja, uma especialização estrutural, ordenamento específico de posições específicas, que encerra práticas também específicas. Em outras palavras, deve apresentar um elevado nível de *institucionalização* – alguns exemplos de campos: religioso, econômico, educacional, político, midiático, artístico, etc. Eis a segunda característica fundamental do *habitus* bourdieusiano: ele está *necessariamente* atrelado a um campo social.

Para análise disposicionalista, importa frisar que o campo emerge enquanto um “espaço de posições sociais [que] se retraduz em um espaço de tomadas de posição pela intermediação do espaço de disposições (ou do *habitus*)”. Isso significa que “a cada classe de posições corresponde uma classe de *habitus* (ou de *gostos*) produzidos pelos condicionamentos sociais associados à posição correspondente e, pela intermediação desses *habitus* e de suas capacidades geradoras, um conjunto sistemático de bens e propriedades, vinculadas entre si por uma afinidade de estilo”. Evidencia-se aí uma terceira característica da noção de *habitus* para a teoria bourdieusiana: “dar conta da *unidade de estilo* que vincula as práticas e os bens de um agente singular ou de uma classe

de agentes” (BOURDIEU, 2011, p. 21, grifo nosso). Ou seja, o *habitus* incorporado pelo sujeito apresenta um elevado grau de *coerência* entre seus esquemas.

Como já aludimos acima, as posições, que constituem um campo, estão hierarquicamente dispostas, isto é, apresentam, entre si, um *equilíbrio desigual de poder*. Tal diferenciação resulta numa constante *luta* concorrencial, com vistas ao *domínio* do campo, entre os atores ocupantes daquelas posições: de um lado, encontram-se os sujeitos posicionados no nível inferior da hierarquia social, buscando ascender, e, de outro, os indivíduos de extratos superiores, buscando barrar aquela ascensão e se manter no ponto mais elevado da escala social. O que determina o posicionamento hierárquico de um sujeito, quanto a sua superioridade ou inferioridade, é a quantidade de *capital* – econômico, social, cultural – que ele detém:

O capital – que pode existir no estado objectivado, em forma de propriedades materiais, ou, no caso do capital cultural, no estado incorporado, e que pode ser juridicamente garantido – representa um poder sobre um campo (num dado momento) e, mais precisamente, sobre o produto acumulado do trabalho passado (em particular sobre o conjunto dos instrumentos de produção), logo sobre os mecanismos que contribuem para assegurar a produção de uma categoria de bens e, deste modo, sobre um conjunto de rendimentos e ganhos (BOURDIEU, 2010, p. 134).

Como é possível se deduzir da citação acima, o capital, ao mesmo tempo em que garante ao sujeito uma posição dominante no campo, ou seja, que funciona como instrumento (*meio*) de poder, também é o grande objetivo (*fim*) das lutas travadas pelos sujeitos pertencentes ao tal campo. A força do capital advém de seu *efeito simbólico*, em outras palavras, de sua capacidade de se fazer reconhecer como legítimo. “Mais precisamente, o capital existe e age como capital simbólico [...] na relação com um *habitus* predisposto a percebê-lo como signo de importância, isto é, a conhecê-lo e a reconhecê-lo em função de estruturas cognitivas aptas e tendentes a lhe conceder o

reconhecimento pelo fato de estarem em harmonia com o que ele é” (BOURDIEU, 2007, p. 296).

Enquanto instrumento que outorga poder aquele que o detém, o capital (objetivado e incorporado) se torna princípio de *distinção* que se materializa tanto através da posse propriamente dita do capital quanto por meio das práticas que esse possibilita – pois reproduz “as diferenças ligadas à posição na estrutura da distribuição dos instrumentos de apropriação, transmutadas, assim, em distinções simbólicas” (BOURDIEU, 1983b, p. 83). Da mesma forma que o capital é institucionalizado, os processos distintivos, por meio dele desencadeados, também o são. Isso significa que a distinção tende a tornar-se legítima, *natural*: “a institucionalização da distinção, isto é, sua inscrição na realidade dura e durável das coisas ou das instituições, caminha com sua *incorporação*, que é o caminho mais seguro para a naturalização” (BOURDIEU, 2009, p. 233). Estamos, com isso, diante da quarta característica sobressalente do *habitus* na ótica de Bourdieu, a saber, o seu *caráter distintivo*: trata-se de uma marca social que distingue um dado sujeito dos demais.

Um último aspecto, de fundamental importância na argumentação bourdieusiana, acerca da ideia de *habitus* tem a ver com o princípio de repetição que lhe é inerente: a lógica da *reprodução estrutural*. “As práticas que o *habitus* produz”, enfatiza Bourdieu (1983a, p. 61), “são determinadas pela antecipação implícita de suas consequências, isto é, pelas condições passadas da produção de seu princípio de produção [o *habitus*] de modo que elas tendem a reproduzir as estruturas objetivas das quais elas são, em última análise, o produto”. Essa tendência à reprodução só se torna possível devido à ocorrência de uma “cumplicidade ontológica” entre as situações, circunscritas a um determinado campo (estruturas objetivas), que se apresentam ao sujeito e o *habitus* (estruturas subjetivas) por

esse incorporado. Dito de outra maneira, o *habitus*, mobilizado diante de uma dada situação, configura práticas que evidenciam uma compatibilidade/efetividade com a realidade que se apresenta, justamente porque essa traz em si os princípios estruturais que outrora foram responsáveis pela produção daquele aparato disposicional. Nas palavras de Bourdieu (2009, p. 90): “passado que sobrevive no atual e que tende a se perpetuar no porvir ao se atualizar nas práticas estruturadas de acordo com seus princípios”.

2.2. O olhar disposicional-contextualista de Lahire ou o passado à luz do presente

No que diz respeito à sociologia psicológica ou sociologia à escala individual, proposta por Lahire, podemos dizer que ela, de certa forma, segue a esteira dos trabalhos praxiológicos bourdieusianos, mas marcando, em relação a esses, certa ruptura. Lahire, assim como Bourdieu, também toma as práticas dos sujeitos enquanto caminho privilegiado de acesso a sua condição social, percebendo, nesse sentido, a importância das estruturas sociais que lhes são incorporadas, durante um longo processo de socialização, na definição de suas ações: “estudar o social individualizado, isto é, o social refratado em um corpo individual – cuja peculiaridade é atravessar os diferentes grupos, instituições, campos de forças e de lutas e cenas –, é estudar a realidade social sob a forma incorporada, interiorizada” (LAHIRE, 2008, p. 375). Mas, diferentemente de Bourdieu, Lahire lança um olhar mais atento e minucioso à situação presente: “se a situação em si não explica nada, é ela que abre ou deixa fechados, desperta ou deixa em estado de vigília, mobiliza ou deixa como letra morta os hábitos incorporados pelos atores”. Por isso, aquele autor afirma: “os elementos e a configuração da situação presente têm um peso inteiramente fundamental na criação das práticas” (LAHIRE, 2002, p. 53).

Esse olhar sociológico sobre a ação, que o próprio Lahire descreve como indissociavelmente disposicionalista e contextualista, é uma tentativa de ajustar a mirada

sobre a ação e o ator, a qual vem padecendo de dois grandes desvios contrários entre si: de um lado, o foco recai sobre o passado do ator e “negligencia-se o estudo das características singulares dos diferentes contextos de ação” – aí se localiza, em certa medida, a teoria bourdieusiana do *habitus*; de outro, a ordem da interação é privilegiada em detrimento de “tudo o que, na ação presente, depende do passado incorporado dos atores (disposições, inclinações ou hábitos mentais e comportamentais)” – o interacionismo de Goffman é um bom exemplo nesse sentido (LAHIRE, 2010, p. 17-18). Frente a essas duas abordagens, Lahire enfatiza que as práticas só podem ser compreendidas no cruzamento das disposições incorporadas com os limites contextuais da situação presente.

Cabe aqui uma observação: Lahire está ciente de que a teoria da ação proposta por Bourdieu, inicialmente, parece compreender as práticas como resultantes da dialética entre *habitus* e contexto – segundo o pensamento bourdieusiano, não se pode deduzir as práticas apenas pelas “condições presentes” ou pelas “condições passadas que produziram o *habitus*”, a sua compreensão só é possível a partir da *relação* entre tais condições (BOURDIEU, 2009, p. 92-93) –, mas, em seu desenvolvimento, “o modelo teórico proposto implica na maioria das vezes uma relativa primazia das experiências passadas na medida em que estas estão ‘no princípio’ não só da compreensão das experiências ulteriores, mas também de sua seleção” (LAHIRE, 2002, p. 48). De fato, como já acenamos acima, ao expor o funcionamento do *habitus*, Bourdieu evidencia-lhe claramente sua tendência reprodutiva e, com isso, sua preponderância sobre a ação dos sujeitos, em certa medida descurando os imperativos do contexto presente: o *habitus* “é o que confere às práticas sua *independência relativa* em relação às determinações exteriores do presente imediato” (BOURDIEU, 2009, p. 93). Isso se dá, justamente, “pela

‘escolha’ sistemática que ele opera entre os lugares, os acontecimentos, as pessoas suscetíveis de ser *frequentadas*”, com isso “o *habitus* tende a se proteger das crises e dos questionamentos críticos garantindo-se um *meio* ao qual está tão pré-adaptado quanto possível, ou seja, um universo relativamente constante de situações apropriadas para reforçar suas disposições oferecendo o mercado mais favorável para seus produtos” (Ibid., p. 100-101).

Diante disso, Lahire (2002, p. 48) é enfático ao apontar que Bourdieu, ao privilegiar o passado incorporado em detrimento do contexto presente, confunde a *propensão* (disposição) dos atores em “querer evitar as crises maiores” e as *situações reais* “que não permitem sempre tais evitamentos nem deixam verdadeiramente escolha aos atores”. Para Lahire (2010), a situação, na qual se desenrola a ação, também exerce um “papel ativo”, pois funciona como um filtro ao acionar certos esquemas ao mesmo tempo em que impede outros de se expressarem, ou mesmo motiva a (trans)formação de esquemas.

Talvez o grande empecilho a uma maior *flexibilização* do *habitus* bourdieusiano, quando confrontado com a situação presente, seja seu atrelamento ao conceito de *campo*. Já expomos que Bourdieu tende a pensar a relação *habitus*-campo segundo o princípio da “cumplicidade ontológica” – o *habitus* e o campo são apenas os dois lados, respectivamente, subjetivo (*modus operandi*) e objetivo (*opus operatum*), das mesmas estruturas sociais –, essa construção, por mais que a encaremos enquanto ideal-típica (VANDENBERGHE, 2010), gera uma série de dificuldades quanto à sistematização teórica, em correlação com uma determinada formulação metodológica, que possibilitaria apreender as *fissuras* entre aquelas instâncias. Até porque, a própria situação social presente, em relação a qual poderia haver um descompasso do aparato disposicional

incorporado, é encerrada sobremaneira nos limites do campo, ou seja, estrutura-se segundo seus princípios. Se as situações são estruturadas de acordo com os mesmos princípios que estruturaram o *habitus* – sendo, por isso, capaz de lhe ativar – e esse tende a atualizar tais estruturas através das práticas que motiva, estamos diante de uma construção teórica que apresenta uma *lógica circular*: “as condições de sua formação”, diz Bourdieu (2007, p. 182) em relação ao *habitus*, “são também as condições de sua realização”. Daí ser compreensível a interpretação que, normalmente, se faz da obra bourdieusiana: trata-se de um esforço analítico que tende a enfatizar a *reprodução social*.

Evidentemente, Bourdieu busca escapar a tal lógica, principalmente quando ele destaca os processos de luta que, sendo inerentes ao campo, tendem a lhe conservar ou transformar. No entanto, o problema reside justamente no fato de se conceber aqueles processos enquanto totalmente estruturados segundo as estruturas do seu próprio campo de atuação – o que é bastante coerente em relação ao pressuposto da *autonomia* dos campos, condição que lhes garante a própria existência: “as transformações da estrutura do campo são o produto de estratégias de conservação ou de subversão que têm seu princípio de orientação e eficácia nas propriedades da posição que ocupam aqueles que as produzem no interior da estrutura do campo” (BOURDIEU, 1983c, p. 134). Ou seja, todas as movimentações já estão previstas estruturalmente no interior do campo, através das posições que o constituem, já que essas definem o *habitus* (princípio de orientação) que está, por sua vez, na base daquelas estratégias: “o sistema de disposições é o princípio das transformações e das revoluções regradas” (Ibid., p. 76) – o qualificativo “regrado” realça a lógica estruturada das transformações segundo os princípios do campo em que essas se dão. Isso nos leva a constatação de que, teoricamente, não há uma verdadeira

ruptura, em todos os sentidos desse termo, com a estrutura precedente, na verdade há apenas o *desdobramento* das possibilidades estruturais já implícitas no campo.

De toda forma, mesmo que Bourdieu tenha buscado evidenciar, em suas argumentações – por vezes em resposta às críticas recebidas –, que seu arcabouço teórico também contemplava os processos de transformação, suas análises empíricas pouco se concentraram nessa dimensão. Pelo contrário, a situação de quase perfeita “cumplicidade ontológica” entre *habitus* e campo, que pressupõe os processos de reprodução, tem sido sistematicamente privilegiada – vide o exemplo de uma de suas principais obras, cujo título, *A reprodução*, já evidencia previamente os rumos de sua análise. Pressupondo que o trabalho empírico de Bourdieu sempre esteve na base de suas formulações teóricas, podemos aventar a hipótese de que, dada a prioridade que o autor deu às grandes crises, concernentes a mudanças importantes em nível institucional – que normalmente se dão em longo prazo –, tomando-as como referência empírica de sua argumentação sobre a dinâmica social, é possível se compreender sua tendência a ver mais reprodução que transformação no espaço social:

O *habitus* como sistema de disposições de ser e de fazer constitui uma potencialidade, um desejo de ser que, de certo modo, busca criar as condições de sua realização, portanto a impor as condições mais favoráveis ao que ele é. *Salvo algum transtorno importante* (por exemplo, uma mudança de posição), as condições de sua formação são também as condições de sua realização. (BOURDIEU, 2007, p. 182, grifo nosso)

É nesse sentido que Lahire (2010, p. 30) prossegue sua crítica à Bourdieu, acusando-o de “negligenciar todas as pequenas crises ou médias que os atores são levados a viver no seio de uma sociedade diferenciada”. E completa: “crises de adaptação, crises de ligação de cumplicidade ou de convivência ontológica entre o incorporado e a situação nova, estas situações são numerosas, multiformes nas sociedades diferenciadas”.

Seguem-se alguns exemplos de possíveis situações de desencadeamento dessas crises: *deslocamentos mais ou menos forçados de um universo para outro* – serviço militar, prisão, imigração...; *transformações importantes na trajetória individual* – decadência social, casamento, divórcio, aposentadoria...; *descompasso entre certas propriedades sociais do ator e as de seu meio social* – a mulher ocupa um cargo socialmente considerado como masculino e vice-versa... (LAHIRE, 2002). Tendo em vista as variadas e variáveis situações que rodeia os indivíduos, demandando-lhes, imperativamente, um posicionamento, Lahire, sem desprezar os momentos de reprodução estrutural, chama a atenção também para aqueles em que a transformação é necessária:

Mudar de contexto (profissional, conjugal, familiar, de amizade, religioso, político, etc.), é mudar as forças que agem sobre nós. E se as forças exigem às vezes, de nós, coisas que não podemos dar, então não temos, em geral, outra escolha além de encontrar uma outra maneira de continuar a viver – o menos mal possível – no mesmo contexto (adaptação mínima), de mudar o contexto (fuga) ou de transformá-lo radicalmente para que ele seja passível de ser vivido (reforma e revolução). Da natureza de contextos que somos levados a atravessar depende a força de inibição ou de rejeição de uma parte mais ou menos importante de nossa reserva de maneiras de ver, de sentir e de agir das quais somos portadores. (LAHIRE, 2010, p. 34)

Além de enrijecer o *habitus*, o conceito bourdieusiano de campo – quando deixa de ser uma teoria regional do mundo social para se tornar uma teoria geral e universal (LAHIRE, 2002) – ainda traz, pelo menos, mais dois outros empecilhos para uma compreensão mais acurada das práticas sociais: ele estabelece a *unicidade* do aparato disposicional dos sujeitos, além de circunscrevê-lo aos seus limites.

No que concerne à primeira problemática, ela se sustenta no pressuposto do ajustamento disposição-posição que pode ser vislumbrado na seguinte afirmação de Bourdieu (1981, p. 306): “a mesma história habita simultaneamente o *habitus* e o *habitat*, as disposições e a posição, o rei e sua corte, o empregador e sua empresa, o bispo e seu bispado”. Tudo se passa como se fosse possível definir o sujeito e explicar as suas práticas, nas mais diversas situações, a partir do seu posicionamento num determinado

campo, já que o *habitus*, por esse constituído, seria responsável por certa unicidade no *estilo de vida* daquele sujeito:

A correspondência que se observa entre o espaço das posições sociais e o espaço dos estilos de vida resulta do fato de que condições semelhantes produzem *habitus* substituíveis que engendram, por sua vez, segundo sua lógica específica, práticas infinitamente diversas e imprevisíveis em seu detalhe singular, mas sempre *encerradas* nos limites inerentes as condições objetivas das quais elas são o produto e as quais elas estão objetivamente adaptadas. (BOURDIEU, 1983b, p. 82-83, grifo nosso)

De fato, o *habitus* funciona, quando atrelado à relativa autonomia do campo, enquanto princípio “sistemático” e “unificador” das práticas: ele “permite construir e apreender de maneira unitária as dimensões da prática que geralmente são estudadas em uma ordem dispersa” (BOURDIEU; WACQUANT, 1995, p. 90). Nesse sentido, emerge, sugestivamente, a seguinte máxima quanto ao complexo de práticas geradas pelo *habitus*: “todas as práticas e as obras de um mesmo agente são, por um lado, objetivamente *harmonizadas* entre si, fora de qualquer busca intencional da coerência, e, por outro, objetivamente orquestradas, fora de qualquer concertação consciente, com as de todos os membros da mesma classe” (BOURDIEU, 2008, p. 164, grifo nosso). Diante dessa construção teórica, a crítica de Lahire é bastante coerente. Segundo esse autor, o pensamento bourdieusiano tende a generalizar o caso particular de um longo processo de socialização através de contextos sociais relativamente homogêneos – algo que ele constatou, por exemplo, numa sociedade tradicional fracamente diferenciada como a sociedade cabila –, visando dar conta daqueles processos de socialização marcados pela heterogeneidade contextual:

A coerência dos hábitos ou esquemas de ação (esquemas sensório-motores, esquemas de percepção, de apreciação, de avaliação...), que cada ator pode ter interiorizado, depende, portanto, da coerência dos princípios de socialização aos quais esteve sujeito. Uma vez que um

ator foi colocado, simultânea ou sucessivamente, dentro de uma pluralidade de mundos sociais não homogêneos, às vezes até contraditórios, ou dentro de universos sociais relativamente coerentes mas que apresentam, em certos aspectos, contradições, então trata-se de um ator com o estoque de esquemas de ações ou hábitos não homogêneos, não unificados, e com práticas conseqüentemente heterogêneas (e até contraditórias), que variam segundo o contexto social no qual será levado a evoluir. (LAHIRE, 2002, p. 31)

Essa postura permite, por exemplo, que Lahire (1995) compreenda de maneira mais acurada a condição dos transfugas de classe, cuja trajetória em heterogêneos campos de socialização fez com que eles incorporassem um complexo disposicional variado e por vezes conflitante. Nesse sentido, para recuperar o título de um de seus livros, longe de ser singular, o homem seria *plural* devido à pluralidade de seus processos de socialização.

Quanto à problemática do necessário atrelamento que Bourdieu realiza entre o *habitus* e o campo, Lahire levanta o seguinte questionamento: “se principalmente os *habitus*, como sistemas de disposições, são específicos aos campos, pode-se legitimamente perguntar pelo que se constitui cognitivamente, afetivamente e culturalmente fora desses campos” (LAHIRE, 2002, p. 35). A procedência de tal questionamento se deve ao fato de que o conceito de campo, que se volta aos espaços fortemente institucionalizados, *exclui*, dessa forma, diversos outros espaços e momentos de socialização capazes de favorecer a formação de esquemas de pensamento, sentimento e ação:

O universo familiar, por exemplo, não é, propriamente falando, um campo, como também os encontros ocasionais de amigos num bar, os encontros amorosos ou as práticas de velejar no verão ou de escalar não constituem situações que possam ser atribuídas a um campo social particular. Ao contrário do que as fórmulas mais gerais possam fazer pensar, nem toda interação social, nem toda situação social pode ser atribuída a um campo. (LAHIRE, 2002, p. 34)

Com isso, o pensamento de Lahire é totalmente contrário à redução do aparato disposicional dos atores aos seus *habitus* de campo, justamente porque suas experiências vão além daquelas vividas no contexto de um campo. Mais que isso, ao recusar tal perspectiva redutora, Lahire busca dar existência específica àqueles sujeitos que se definem socialmente fora da circunscrição do campo – por exemplo, “é o caso ainda de numerosas donas-de-casa sem atividade profissional ou pública” (LAHIRE, 2002, p. 35).

Se a teoria praxiológica proposta por Bourdieu, ao invés de se contentar em simplesmente deduzir o aparato disposicional dos sujeitos a partir das práticas sociais – alimentares, esportivas, culturais, etc. –, mais frequentemente observadas – em termos estatísticos – nas investigações, e se voltasse à compreensão sistemática dos processos de socialização responsáveis pela construção, inculcação, incorporação e transmissão de disposições, talvez não tivesse operado a redução do social às interações no interior dos campos e, com isso, talvez não tivesse sistematizado seu conceito de *habitus* de maneira a caracterizá-lo tão fortemente com o aspecto da unicidade. Assim como ressalta Lahire (2008, p. 377), “é difícil compreender totalmente uma disposição sem reconstituir sua gênese”, por isso, torna-se imperativo ao pesquisador buscar compreender as “as condições e modalidades de sua formação”.

Tendo ressaltado *a importância do contexto presente da ação* e, em seguida, evidenciado *a condição plural do aparato disposicional dos sujeitos*, que não se restringe ao nem procede inteiramente do campo, Lahire (2002) prossegue sua elaboração teórica enfatizando uma tarefa que se coloca ao pesquisador: compreender a relação entre o passado incorporado e a situação presente. Nesse sentido, é de fundamental importância o direcionamento do olhar para as condições e possibilidades da *ativação* dos esquemas disposicionais, o que nos leva aos seguintes processos: a *transferibilidade* – quando

disposições, surgidas em determinados contextos, são mobilizados em outros – e o *conflito disposicional* – quando a situação mobiliza disposições conflitantes entre si, pois originárias de contextos antagônicos. Além dos processos de ativação, o pesquisador também deve estar atento tanto aos momentos nos quais certos esquemas são postos em estado de *dormência* (inibição) – “porque cada um de nós pode ser portador de uma multiplicidade de disposições que não acham sempre os contextos de sua atualização” – quanto àqueles momentos que solicitam a *transformação* do aparato disposicional de modo a adequá-lo a uma nova situação – “porque nós podemos ser desprovidos de boas disposições que permitam fazer face a algumas situações mais ou menos inevitáveis em nosso mundo social multidiferenciado” (LAHIRE, 2008, p. 388).

3. Considerações finais: contribuições de Bourdieu e Lahire à sociologia disposicionalista

Apesar das limitações já delineadas, é possível se afirmar que os trabalhos praxiológicos empreendidos por Bourdieu são os responsáveis pela sistematização teórico-metodológica que foi capaz de evidenciar, com certo grau de cientificidade, uma dimensão do social que, até então, só era alcançada de maneira mais ou menos especulativa: o social incorporado. Isso porque, ao implementar um processo rigoroso de classificação das práticas sociais, conseguiu alcançar “as formas de classificação originárias”, os esquemas do *habitus*, que revelam a própria organização estrutural do complexo social, permitindo assim a classificação dos próprios agentes sociais (BOURDIEU, 2008). Para a evolução de uma sociologia disposicionalista, trata-se aí de um empreendimento de valor inestimável.

No entanto, aos poucos se tornou imperativo dar um passo além dessa contribuição, justamente porque, em seus desenvolvimentos, constatou-se que amplas dimensões do social estavam sendo descuradas: a insistência em relacionar as disposições (*habitus*) dos sujeitos aos espaços (*campos*) profundamente institucionalizados do espaço social estava causando sérios impedimentos à compreensão tanto daquelas práticas que estão aquém e além de uma instituição quanto dos fenômenos de mudança social – já que devido à pressuposição de uma “cumplicidade ontológica” entre *habitus* e campo, há uma tendência da análise bourdieusiana a privilegiar os processos de reprodução. Assim, buscando superar tais limitações, Lahire nos propõe sua sociologia à escala individual que, ao se abrir à compreensão das condições e modalidades de formação do aparato disposicional dos sujeitos, consegue evidenciar, de forma sistemática, os momentos de criação, reprodução e transformação dos esquemas incorporados. Diferentemente de Bourdieu, que tende a privilegiar o passado incorporado enquanto determinante das ações dos sujeitos, Lahire retoma a importância do contexto presente à luz do qual o passado incorporado é atualizado. Enfim, se com Bourdieu, a percepção da reprodução social parece tão acentuada – apesar de não necessária (WACQUANT, 2007) –, com Lahire, o social nunca é estanque, pois está sempre a se ajustar, a se adaptar, buscando superar as crises que, mesmo sendo pequenas, sempre estão presentes.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Santo Tomas de. *Suma de Teologia*. Tomo II. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989a.

_____. *Suma de Teologia*. Tomo III. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989b.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: _____. *Aristóteles: Metafísica; Ética a Nicômaco; Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 47-236. (Coleção Os Pensadores).

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2008.

_____. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983a, p. 46-81. (Grandes cientistas sociais, 39).

_____. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983b, p. 82-121 (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 39)

_____. *Meditações pascalianas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. Men and machines. In: KNORR-CETINA, Karin; CICOUREL, Aaron (orgs.). *Advances in social theory and methodology: toward an integration of micro- and macro-sociologies*. Londres-Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981, p. 304-317.

_____. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983c, p. 122-155. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 39)

_____. *O poder simbólico*. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

_____. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. 11. ed. Campinas: Papirus, 2011.

_____. Structuralism and theory of sociological knowledge. *Social Research*, New York, v. 5, n. 4, p. 681-706, 1968.

_____; WACQUANT, Loïc. *Respuestas: por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo, 1995.

DUNNING, Eric; MENNELL, Stephen J. Prefácio à edição inglesa. In: ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 7-14.

DURKHEIM, Émile. A evolução pedagógica em França. *Revista Educação, Sociedade & Culturas*, Porto, n. 2, p. 171-119, 1994.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

LAHIRE, Bernard. Esboço do programa científico de uma sociologia psicológica. *Revista Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 34, n.2, p. 373-389, maio/ago. 2008.

_____. *Homem plural: os determinantes da ação*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. Por uma sociologia disposicionalista e contextualista da ação. In. JUNQUEIRA, Lília. *Cultura e classes sociais na perspectiva disposicionalista*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010, p. 17-36.

_____. *Sucesso escolar nos meios populares: as razões do improvável*. São Paulo: Ática, 1997.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In. _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 399-422.

SCHUTZ, Alfred.; LUCKMANN, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

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

VEBLEN, Thorstein. *A teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições*. São Paulo: Pioneira, 1965.

WACQUANT, Loïc. Esclarecer o habitus. *Educação & Linguagem*. São Bernardo do Campo, ano 10, n. 16, p. 63-71, jul/dez 2007.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva* – Volume 1. 4. ed. Brasília: Editora UnB, 2000.

FROM BOURDIEUSIAN PRAXIOLOGY TO LAHIRE'S PSYCHOLOGICAL SOCIOLOGY: ESTABLISHING A DIALOGUE DISPOSITIONALIST

ABSTRACT

Present since Aristotle's reflections, of the scholastics and classical sociologists until contemporary sociology, the notion of habitus remains one of the most proficuous pathways to understand the subjects' actions as being socially structured. Through Bourdieu studies, that notion's earned a broad theoretical and methodological systematization, which gave him a scientific aspect. Lahire assimilated, critically, the bourdieusian analysis in the development of its psychological sociology, extending the heuristic possibilities of the habitus' notion in order to include other dispositional structures. To establish a dialogue between Bourdieu and Lahire is the main objective of this paper, which will seek: 1) to outline a brief genesis of the concept of habitus; 2) to expose Bourdieu and Lahire's perspectives about this concept; 3) to point out the similarities and differences between these authors with regard to the notion of habitus; and 4) to delineate their contributions to the establishment of a dispositionalist sociology.

KEYWORDS

Habitus. Dispositions. Praxiology. Psychological Sociology.