

OS LIMITES E AS POSSIBILIDADES DA REFLEXIVIDADE EM BOURDIEU, LAHIRE E BOLTANSKI

The limits and possibilities of the concept of reflexivity in Bourdieu, Lahire and Boltanski

Fillipi Lúcio Nascimento*

RESUMO

O artigo propõe um debate em torno da noção de reflexividade a partir de três autores centrais da teoria social contemporânea francesa: Pierre Bourdieu, Bernard Lahire e Luc Boltanski. Ele procura, em um primeiro momento, destrinchar o sentido que Bourdieu atribui à noção de reflexividade, apontando, sobretudo, para as suas limitações. Em seguida, argumenta, a partir da crítica de Michel de Certeau, que Bourdieu, ao construir conceitos como *habitus*, senso prático e campo, enfatiza os aspectos reprodutivos, não criativos e inconscientes da ação social, e reflete sobre a dimensão reflexiva e propriamente “agencial” dos atores sociais. O artigo também mobiliza as concepções de reflexividade presentes em dois outros autores franceses pós-bourdieuianos: Lahire e Boltanski. Lahire é apresentado como aquele que evidencia os aspectos mais prosaicos e cotidianos da dimensão reflexiva das ações. Boltanski, por sua vez, é destacado como o autor que traz uma dimensão política e, por isso, relacionada à mudança social.

Palavras-chave: Reflexividade; Bourdieu; Lahire; Boltanski.

ABSTRACT

The article proposes a debate around the notion of reflexivity based on three central authors of contemporary French social theory: Pierre Bourdieu, Bernard Lahire and Luc Boltanski. It seeks, firstly, to unravel the meaning that Bourdieu attributes to the notion of reflexivity, pointing, above all, to its limitations. Then it is argued, based on Michel de Certeau's critique, how Bourdieu, in constructing concepts such as *habitus*, practical sense and field, emphasizes the reproductive, non-creative and unconscious aspects of social action and relegates the reflexive and properly "agential" dimension of social actors. The article also mobilizes the conceptions of reflexivity present in two other French post-bourdieuian writings: Lahire and Boltanski. Lahire is presented as the one who highlights the most prosaic and everyday aspects of the reflexive dimension of actions. Boltanski, in turn, is presented as the author who brings a political dimension to the concept and, therefore, relates it to social change.

Keywords: Reflexivity; Bourdieu; Lahire; Boltanski.

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco. Mestre em sociologia e bacharel em ciências sociais pela Universidade Federal de Alagoas. E-mail: fillipi.nascimento@ufpe.br.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A questão da capacidade de agência individual e, ligada a ela, a questão da reflexividade há muito assombram o modelo sociológico de Pierre Bourdieu. Não raro, o notável sociólogo francês reiterava o desejo de criar um modelo que conciliasse as duas dimensões sociológicas fundamentais, estrutura e agência. Ele afirmou, inclusive, que a sociologia tinha o papel de integrar as estruturas sociais objetivas com as próprias tentativas dos agentes de dar sentido a essas estruturas e lidar com elas de maneira prática:

Sem identificar-se jamais com um “relatório de relatórios”, ela [a sociologia] deve integrar no conhecimento (especializado) do objeto o conhecimento (prático) que os agentes (os objetos) têm do objeto. Em outros termos, ela deve incorporar ao conhecimento (especializado) da raridade e da concorrência pelos bens raros o conhecimento prático que os agentes adquirem dessa competição ao produzir divisões individuais ou coletivas que são tão objetivas quanto as distribuições estabelecidas pelos balanços contábeis da física social. (BOURDIEU, 2013, p. 107).

Bourdieu, no entanto, foi criticado por sua relutância em reconhecer o papel da “reflexão agencial” na vida social (PETERS, 2013). No artigo intitulado *Capital simbólico e classes sociais* (artigo do qual a citação acima foi selecionada) Bourdieu apresenta um argumento para a importância da reflexão subjetiva, mas apenas como um mediador necessário à consolidação do privilégio, isto é, para o “desconhecimento” do caráter arbitrário do privilégio e sua aceitação como natureza (BOURDIEU, 2013, p. 112-113).

A dita conciliação entre estruturas subjetivas e objetivas, nesse e em outros escritos de Bourdieu, compreende simplesmente a observação de que a desigualdade objetiva recebe um tipo de “apoio” por meio de sua aceitação subjetiva. Para muitos críticos, o tratamento sociológico das estruturas subjetivas deve reconhecer também o potencial dos indivíduos para discernir sobre a realidade da desigualdade, tanto quanto a agência no que se refere à busca pela mudança dessas estruturas, ou seja, deve reconhecer a reflexividade.

Embora essas críticas a Bourdieu não sejam nada novas, as questões sobre o papel da reflexividade em sua obra têm experimentado um reavivamento nos últimos anos. Neste ensaio nos propomos a discutir as visões de Bernard Lahire (2002) e de Luc Boltanski (2011) sobre a obra de Bourdieu no que se refere a sua concepção de reflexividade. Os autores oferecem uma avaliação crítica dos pontos positivos e negativos das formulações de Bourdieu sobre “agência” (e mais especificamente sobre “reflexividade”), assim como observam os processos de construção de significado como elementos centrais da operação da agência, insistindo, também, na importância do

estudo de caso individual para uma compreensão mais ampla dessas questões.

Tanto Lahire quanto Boltanski conceituam o problema da reflexividade para Bourdieu como uma tensão que deve ser negociada. Por um lado, a sociologia deve considerar os efeitos da classe na formação da identidade: se a dominação reduz as chances de vida de um indivíduo e condiciona sua vida, então um efeito observável disso é uma espécie de senso subjetivo de redução das chances de vida. Por outro, o esquema bourdieusiano tende a ver esses efeitos subjetivos como (quase) onipresentes: o sentido subjetivo do mundo é determinado por condições objetivas. Se não há nenhum espaço para a reflexividade entre os dominados, então ou não há esperança de mudança social, ou cabe ao “benevolente sociólogo” revelar a natureza de sua dominação às massas iludidas (PETERS, 2020; 2013; ROCHA, 2020; TALONE, 2018; ALVES, 2016).

Os autores também apresentam alternativas de superação dessa tensão. De acordo com Lahire (2002), Bourdieu sustenta uma visão da reflexividade que se concentra em casos raros, provavelmente existentes apenas entre os privilegiados, por quem os cálculos são feitos continuamente sobre o curso de ação mais vantajosa, em um conjunto de ações que só levam ao resultado desejado. Considerar essas experiências como tudo o que se quer dizer sobre reflexividade é, afirma Lahire (2002), ignorar todo um conjunto de experiências cotidianas comuns quando os indivíduos pensam, calculam e planejam (em síntese, quando refletem).

Para Boltanski (2011, p. 44), os problemas da reflexividade devem ser negociados a partir do reconhecimento das capacidades reflexivas dos “dominados”, assim como do reconhecimento das restrições sociais que se impõem a essa reflexividade. Embora o sociólogo deva resistir à tendência de enfatizar a natureza pré-reflexiva e, portanto, dócil dos sujeitos, ele deve também evitar tornar universal a capacidade de reflexividade, o que o faria ignorar as condições sociológicas específicas que produzem a possibilidade de dissidência (BOLTANSKI, 2011 apud CORREIA; DIAS, 2016).

Enquanto Boltanski atribui à Lahire o mesmo vício do projeto determinista e disposicionalista de Bourdieu, que só olharia o presente e a ação aqui-e-agora como atualização do passado, Lahire vê Boltanski como um cognitivista que apregoa uma reflexividade desencarnada, apenas tratando as capacidades críticas no nível superficial de uma “mera” competência. Essa observação é importante porque nas críticas cruzadas que dizem respeito à noção de reflexividade, existentes entre Lahire e Boltanski, ela nos permite contemplar os meios para se pensar a reflexividade, a sociedade e o ator social nos dois autores, além de tornar compreensível a forma como eles operaram uma crítica sofisticada ao aparato conceitual bourdieusiano.

Em última instância, argumentamos que o entendimento de Boltanski em torno da ideia de

reflexividade é mais útil na medida em que ele a apreende de uma forma mais ampla, tornando-a mais disponível para fins emancipatórios do que sua construção como um recurso escasso tende a fazer, e insiste, ao mesmo tempo, na contextualização social da reflexividade para determinar onde precisamente ela tem esse potencial e onde não tem.

2. PIERRE BOURDIEU: AGÊNCIA E REFLEXIVIDADE

O ponto de partida para a compreensão de Bourdieu em torno da agência (e, por extensão, da reflexividade) é o de que ela ocorre no mundo, é produzida no mundo e está intrincada no mundo. Bourdieu rejeita a ideia de uma consciência conhecedora, transcendental, de alguma forma capaz de se libertar de sua história, trajetórias sociais e circunstâncias de pensamento (PETERS, 2020). Toda atividade e conhecimento (desde a forma mais elevada de trabalho científico às posturas ou disposições das mais tácitas) são sempre informados por uma relação entre onde o agente esteve e como sua história foi incorporada, por um lado, e seu contexto ou circunstâncias (tanto em um sentido geral quanto momentâneo), por outro (JOURDAIN; NAULIN, 2017). Em outros termos, a agência é resultado de uma síntese do *habitus* e dos campos e contextos culturais específicos nos quais os agentes se situam. Esses agentes, localizados em determinados campos, através das posições que ocuparam com suas respectivas disposições incorporadas agem com um conhecimento prático.

2.1. Conhecimento prático

Para Bourdieu, à medida que os agentes podem obter conhecimento e negociar vários campos culturais depende e é explicável em termos de dois tipos epistemológicos. O primeiro é o senso prático (PETERS, 2020; 2013; ELSTER, 2017). O segundo envolve uma relação reflexiva com o *habitus*, as demandas e influências exercidas pelos campos e as próprias práticas dentro desses campos (BOURDIEU; WACQUANT, 1992). O senso prático é caracterizado como a capacidade de compreender e negociar campos culturais, um “[...] sentido de jogo que implica um ajuste antecipado do *habitus* às necessidades e probabilidades inscritas no campo e se apresenta sob a aparência de um sucesso ‘visando’ um futuro” (BOURDIEU; WACQUANT, 1992, p. 125, tradução nossa).

O senso prático consiste, segundo Bourdieu, em um conhecimento do jogo que é jogado entre os agentes e as objetividades (em constante mudança) dos campos culturais; um conhecimento das regras (tácitas ou não), discursos, capitais, valores e imperativos que informam e determinam as práticas dos agentes, e que estão continuamente sendo transformados por esses agentes e suas práticas (PETERS, 2020). Esse conhecimento permite que os agentes entendam o que está acontecendo ao seu redor e tomem decisões sobre como “o jogo” deve ser jogado (isto é, quais práticas, discursos, movimentos ou formas de capital são apropriados para o momento). Essa razão prática não desloca

ou nega a influência do *habitus*, mas permite que os sujeitos orientem suas trajetórias através dos campos e contextos (BOUZANIS; KEMP, 2020; ELSTER, 2017).

O que Bourdieu sustenta é que sendo o *habitus* constitutivo do sujeito, como o conjunto de valores e disposições corporais derivadas da trajetória cultural desse sujeito, os campos culturais têm suas próprias condições de entrada, que são baseadas na aceitação das visões de mundo do campo e de sua história, valores, discursos, sentidos e capitais. E mais, a incorporação ou exposição a campos culturais faz parte do processo contínuo de formação do *habitus* (PETERS, 2013).

A condição a partir da qual o agente passa a aceitar o jogo do campo e seus termos, de forma relativamente inquestionável, e assim é incorporado a ele (uma condição que Bourdieu denomina como *illusio*), é uma das manifestações mais óbvias dos poderes produtivos do *habitus* (ao exigir virtualmente que os sujeitos sejam “alfabetizados” no que diz respeito às operações e regras do campo) e dos limites que ele impõe à agência de um sujeito (ou à liberdade de pensamento e ação). Para Bourdieu, o campo é o sujeito, em certa medida. Quando ele afirma que “[...] o que está inscrito no mundo é um corpo para que possa existir um mundo” (BOURDIEU, 2007, p. 165), ele se refere a um processo que é amplamente restritivo e reprodutivo. Assim diz Bourdieu (2007, p. 171):

A relação com o mundo é uma relação de presença no mundo, de estar no mundo, no sentido de pertencer ao mundo, de ser possuído por ele, na qual nem o agente nem o objeto são colocados como tais. O grau em que o corpo é investido nessa relação constitui decerto um dos principais determinantes do interesse e da atenção que se acham nela mobilizados, bem como da importância – mensurável por sua duração, sua intensidade etc. – das modificações corporais dela decorrentes. (É isso o que esquece a visão intelectualista, diretamente ligada ao fato de que os universos escolásticos tratam o corpo e tudo que a ele se associa, em particular a urgência ligada à satisfação das necessidades e a violência física, efetiva ou potencial, de tal modo que ele acaba sendo de alguma maneira posto fora do jogo.) [...] Aprendemos pelo corpo. A ordem social se inscreve nos corpos por meio dessa confrontação permanente, mais ou menos dramática, mas que sempre confere um lugar importante à afetividade e, mais ainda, às transações afetivas com o ambiente social.

Esse disciplinamento do corpo e da mente pelas “regularidades” do mundo é, no entanto, um processo de mão dupla com uma consequência epistemológica:

O conhecimento prático é duplamente informado pelo mundo por ele informado: é estrangido pela estrutura objetiva da configuração de propriedades que o mundo lhe apresenta; é, também, estruturado pelo mundo por meio de esquemas, saídos da incorporação dessas estruturas, empregados na seleção e construção dessas propriedades objetivas. (BOURDIEU, 2007, p. 180-181).

O conhecimento prático se manifesta como uma forma não reflexiva de alfabetização que, para Bourdieu, se compara a um sentido de jogo. Um bom jogador, em um esporte, por exemplo,

entende as regras, tradições, valores, jogadas e possibilidades que definem o jogo e sua relação com a situação. Esse conhecimento prático é, portanto, para Bourdieu, um conhecimento não reflexivo (ROCHA, 2020; BOUZANIS; KEMP, 2020; ELSTER, 2017; PETERS, 2013). O jogador incorpora a história do jogo (ou do campo cultural) em si mesmo, mas essa incorporação funciona, simultaneamente, como uma interdição (inconsciente) que delimita o pensamento não reprodutivo. Em outros termos, podemos saber o que o jogo ou o campo sabem, mas não podemos saber o que está encerrado dentro desses pontos de vista institucionalizados. A relação “encantada” com o jogo, a *illusio*, não apenas (re)produz o conhecimento como a “visão” do mundo, mas também produz uma espécie de ignorância ou analfabetismo egoísta.

Para autores como Michel de Certeau (1998) (e mesmo Bernard Lahire, como trataremos de discutir no tópico seguinte), a compreensão de Bourdieu sobre o conhecimento prático parece negar a possibilidade de ação ou de mudança social, uma vez que implica que o *habitus* coletivo ajusta a prática dos sujeitos às condições objetivas em que são constituídos, de modo que aqueles sujeitos tenderão a se submeter sem pensar a essas condições. Como escreve Certeau (1998, p. 127):

[...] a argumentação de Bourdieu procura não tanto indicar essa realidade mas antes mostrar a necessidade e as vantagens de sua hipótese para a teoria. Deste modo, o *habitus* se torna um lugar dogmático, caso se entenda por dogma a afirmação de um ‘real’ de que o discurso necessita para ser totalizante. Sem dúvida, como acontece com um sem-número de dogmas, nem por isso tem menos valor heurístico para deslocar e renovar possibilidades de pesquisa.

Neste ponto, o elemento crucial para Certeau é a afirmação de Bourdieu de que o *habitus*, e o conhecimento prático que ele produz, não funciona como uma adesão consciente a um conjunto de regras ou imperativos. O equívoco de Bourdieu, segundo Certeau, é o de reconhecer as disposições, orientações e valores constitutivos do *habitus* como elementos que obedecem à mesma lógica (inconsciente) do “conhecimento prático”.

Atingiria assim a ‘douta ignorância’, acusada de ser sábia inconscientemente, justamente por saber demais o que não diz nem pode dizer? [...] Em Bourdieu, o lugar distante e opaco organizado por ‘estratégias’ cheias de astúcia, polimórficas e transgressoras quanto à ordem do discurso é igualmente invertido para fornecer sua evidência e sua articulação essencial à teoria que reconhece em toda a parte a reprodução da mesma ordem. Reduzidas ao *habitus* que ali se exterioriza, essas estratégias inconscientes de seu saber proporcionam a Bourdieu o meio de explicar tudo e tomar consciência de tudo. (CERTEAU, 1998, p. 129-134).

Duas observações devem ser feitas sobre a crítica de Certeau a Bourdieu: em primeiro lugar, *L’invention du quotidien* (ou *A invenção do cotidiano*, na versão brasileira), obra onde essa crítica é articulada, foi escrita na década de 1970, portanto, antes da publicação de textos importantes como

Senso Prático, Razões Práticas, Coisas Ditas e Meditações Pascalianas. Em segundo lugar (e talvez a observação mais importante), a crítica de Certeau acerca da teorização da prática de Bourdieu é limitada quase que inteiramente a uma consideração da noção de *habitus* e falha em reconhecer a distinção que Bourdieu faz posteriormente entre conhecimento prático e conhecimento reflexivo (BOUZANIS; KEMP, 2020; ELSTER, 2017).

Bourdieu não nega que os agentes negociam tanto as estruturas sociais objetivas quanto as delimitações impostas por seus próprios *habitus*; em verdade, sua posição é relativamente próxima da posição articulada por Certeau. A diferença é que, para Certeau, a alfabetização cultural é ativa e autoconsciente. Para Bourdieu, o povo Kabyle e suas práticas estão além da recuperação antropológica (porque as práticas são sempre “momentâneas”: ao serem deslocadas para outro lugar, como a academia, por exemplo, seus significados mudam) e, ainda assim, são sempre explicáveis em termos da lógica de seu *habitus*. Para Certeau (1998, p. 121-122), por outro lado, essas práticas “[...] ‘navegam’ entre as regras, ‘jogam’ com todas as possibilidades oferecidas pelas tradições, usam esta de preferência àquela, compensam uma pela outra. Aproveitando o macio que esconde o duro, vão criando nesta rede as suas próprias pertinências”.

Segundo Certeau, Bourdieu, na ausência de qualquer possibilidade de uma alfabetização cultural autoconsciente e dinâmica, incumbe ao *habitus* um fardo excessivamente pesado: sua explicação orientada para o *habitus* das práticas Kabyle significa que

[...] não há escolha entre diversos possíveis, portanto ‘intenção estratégica’; não há introdução de corretivos devidos a uma informação melhor, portanto não há o ‘menor cálculo’. Não há previsão mas apenas um ‘mundo presumido’ como a repetição do passado. Em suma, ‘como os indivíduos não sabem, propriamente falando, o que fazem, o que fazem tem mais sentido do que sabem’. ‘Douta ignorância’, portanto, habilidade que se desconhece. (CERTEAU, 1998, p. 124).

2.2. Conhecimento reflexivo

Bourdieu (2007) argumenta, contra Certeau, que não é possível compreender essa dimensão prática do conhecimento sem que se compreenda o que a define distintamente, isto é, em oposição à compreensão consciente e intelectual. Isso também se aplica às condições dessas formas de compreensão, que se mostram associadas às posições no espaço social. O nome que ele atribui a essa forma de compreensão consciente é “reflexividade”. Mas a adoção de uma posição reflexiva não pode ser entendida como o efeito de algum tipo de conversão paulina, nem é algo obtido pelo sujeito por si só. Nesse ponto, Bourdieu é bastante consistente: se o campo “é” o sujeito em grande medida, então qualquer relação reflexiva com a doxa e a *illusio* do campo deve ser uma parte constitutiva desse

mesmo campo.

A reflexividade, para Bourdieu, possui três aspectos principais, sendo orientada para as limitações decorrentes do *habitus* (BOUZANIS; KEMP, 2020). Em primeiro lugar, está nas origens e categorias sociais e culturais que envolvem o indivíduo (geração, classe, religião, gênero, etnia, entre outras); em segundo lugar, está na posição do indivíduo em qualquer campo que este se situe; e em terceiro lugar, está naquilo que Bourdieu se refere como um “viés intelectual”, isto é, uma tendência de sujeitos de certos campos de abstrair práticas de seus contextos e tomá-las como ideias a serem contempladas em vez de problemas a serem tratados ou resolvidos (BOURDIEU; WACQUANT, 1992, p. 39).

Críticos como James Bohman (apud SHUSTERMAN, 1999) acusam Bourdieu de limitar a capacidade de conhecimento reflexivo ao campo da sociologia. Em verdade, Bourdieu associa a disposição para a reflexividade a diversos campos e grupos, incluindo literatura e ciências, história e arte (ROCHA, 2020). A reflexividade não está, para Bourdieu, associada a um campo privilegiado, mas sim potencialmente disponível em qualquer campo que disponha seus sujeitos para a “[...] exploração sistemática das ‘categorias impensadas de pensamento que delimitam o pensável e predeterminam o pensamento’ [...]” (BOURDIEU; WACQUANT, 1992, p. 40, tradução nossa).

As condições que produzem reflexividade surgem dos mesmos processos (envolvendo *habitus* e *illusio*) que delimitam o pensamento, em primeiro lugar. Os sujeitos “em” e “de” um campo são moldados, constrangidos e dispostos a pensamentos e ações por meio de sua posição e incorporação das regras, procedimentos, capital e valores (explícitos e implícitos) do campo. Nos campos que Bourdieu identifica, geralmente, com um campo científico mais amplo, as regras, procedimentos e capital são (ao menos teoricamente) orientados para a reflexividade; ou, como sugeriria Bourdieu, no campo científico cabe aos sujeitos pensar e agir de maneira reflexiva (BOUZANIS; KEMP, 2020).

A lógica opera da seguinte maneira: em cada campo os sujeitos competem entre si por distinção, posições no campo e capital. No campo científico, o principal meio de atingir esses objetivos é por meio da produção de conhecimento. Diferentemente da maioria dos campos, o campo científico é relativamente autônomo e, por consequência, as reivindicações de verdade ou validade do que é produzido como conhecimento estão sujeitas à revisão por pares. Esses pares, sendo “do campo”, são cúmplices no que diz respeito aos valores e disposições da ciência. Em outros termos, a avaliação é baseada tanto em procedimentos acordados (por exemplo, processos de arbitragem) quanto em meios de verificação (diferentes sistemáticas de análise legitimada, métodos para a realização de pesquisas quantitativas e qualitativas, etc.) (PETERS, 2020).

Bourdieu aponta que enquanto vários campos não científicos (religião e política são alguns exemplos mobilizados pelo autor) são caracterizados por um acordo tácito entre os sujeitos quanto àquilo que constitui a “realidade objetiva” do campo (incluindo a situação do jogo, os conhecimentos, os procedimentos, as questões “relevantes”), concorrentes nesses campos (ao contrário dos cientistas) discordam dos princípios de verificação da conformidade com “o real” ou dos métodos comuns para validar hipóteses. Devemos ter em mente que esses procedimentos e princípios não são fetichizados no campo científico. Eles não têm valor por si mesmos, mas apenas no que diz respeito a serem aceitos, a qualquer momento, pelo campo. Em outros termos, diferentes procedimentos e tecnologias associados à pesquisa, revisão e verificação são historicamente contingentes, isto é, é o processo, e não necessariamente o conteúdo que importa (BOUZANIS; KEMP, 2020; GRENFELL; LEBARON, 2014).

Esse raciocínio e “interesse desinteressado” só são possíveis, segundo Bourdieu, porque o campo científico, sendo relativamente autônomo, não está sujeito à sobredeterminação pelo campo do poder, da política ou dos negócios. Do contrário, os critérios de sucesso e distinção mudariam da produção de conhecimento reconhecido, sancionado e legitimado pelos pares, para outros critérios (possibilidades comerciais, utilidade política, etc.) determinados tanto fora do campo quanto sem relação à avaliação por pares (PETERS, 2020).

Uma particularidade do campo científico, para Bourdieu, é a de que a competição pela acumulação de capital se baseia na produção de conhecimento que está disposto a questionar suas próprias reivindicações (tanto individualmente quanto em relação ao campo como um todo) à verdade e objetividade. O melhor exemplo de como esse processo se dá na prática pode ser visto na referência de Bourdieu às formas pelas quais os cientistas sociais são mais ou menos obrigados a voltar os instrumentos de conhecimento que produzem contra si mesmos:

Em movimento incessante, [...] o filósofo [...] pretende escapar [...] a qualquer localização, a qualquer ponto de vista fixo de espectador imóvel e a qualquer perspectiva objetivista, afirmando-se capaz de adotar, em face do texto submetido à ‘desconstrução’, um número infinito de pontos de vista inacessíveis tanto ao autor como ao crítico; sempre altaneiro e novidadeiro, apanhador inagarrável [sic] que apenas aparentemente renunciou ao sonho de transcendência, senhor no jogo de nunca se dar por achado, notadamente em relação às ciências sociais, que ele absorve para melhor desafiá-las, ‘ultrapassá-las’ e refutá-las, está sempre seguro de colocar em questão os questionamentos mais radicais e, quando não sobre mais nada para a filosofia, pronto a demonstrar que ninguém consegue desconstruir melhor a filosofia que o próprio filósofo (BOURDIEU, 2007, p. 130-131).

Bourdieu define reflexividade como uma interrogação dos três tipos de limitações (de posição social, de campo e do ponto de vista escolástico) que são constitutivas do próprio conhecimento. Por

exemplo, só fazemos certas perguntas às pessoas (para, por exemplo, um antropólogo) porque sabemos que essas perguntas (sobre rituais culturais ou a gênese de sistemas sociais classificatórios, por exemplo) são importantes; ou ainda, só transformamos nossa pesquisa em conhecimento quando aceitamos, mesmo que tacitamente, que os instrumentos que utilizamos (observação participante ou grupos focais, por exemplo) são instrumentos legítimos de produção de objetividades. É certo que o campo no qual nos situamos deve aceitar essas mesmas condições. Mas, ao mesmo tempo, a disposição reflexiva do campo científico exige que nós incorporemos as posições a partir das quais pensamos e agimos no processo de pesquisa. Se não o fizermos, outros o farão (para nosso prejuízo intelectual, porque nossa posição parecerá “desatualizada”, “sem originalidade” ou meramente “reprodutiva”).

3. BERNARD LAHIRE: REFLEXIVIDADE COTIDIANA

Lahire resgata os casos individuais para tratar da questão da reflexividade. Para ele, a forma de visualizar a estrutura não é por meio da macrosociologia, mas levando-se em consideração, o mais longo e plenamente possível, as vidas individuais. Essa concentração nos casos individuais (que Lahire denomina de “sociologia dobrada” ou “desdobrada”, isto é, uma descrição das maneiras pelas quais o social é dobrado de formas complexas em qualquer caso particular) nos permite observar a estrutura onde se tornam manifestos: em seus efeitos observáveis nas vidas individuais (PETERS, 2020; LAHIRE, 2016). Contra a suposição de que esse foco nos indivíduos necessariamente resulta em uma espécie de “individualismo sociológico”, Lahire (2002, p. 198) argumenta que

[...] Longe de ser a unidade mais elementar da sociologia, o ator é sem dúvida a realidade social mais complexa a apreender. Compreende-se que a sociologia não podia começar pela análise desses compostos complexos de experiências sociais heterogêneas que são os atores individuais. No fundo, ao contrário do que podem nos levar a crer as concepções elementaristas e atomistas, é menos complexo estudar os universos sociais, campos, grupos sociais, instituições ou micro-situações, etc., que as dobras individuais do social. Os atores atravessaram no passado e atravessam permanentemente muitos contextos sociais (universos, instituições, grupos, situações...); eles são os frutos (e os portadores) de todas as experiências (nem sempre compatíveis, nem sempre acumuláveis, e as vezes altamente contraditórias) que viveram em múltiplos contextos.

Nesse sentido, o foco sobre os indivíduos, longe de levar a uma explicação atomística da vida social, torna a explicação sociológica mais complexa ao mostrar a confusão e a complexidade da estrutura no contexto (PETERS, 2020).

Para Lahire, reflexividade é um termo “controverso” para Bourdieu e outros autores porque é considerado como se referindo apenas à reflexividade em sua forma mais pura. Lahire se propõe, então, a ampliar o conceito de modo a contemplar as pequenas e, aparentemente, insignificantes

coisas sobre as quais todos indivíduos refletem no dia a dia. Ao fazer isso, ele, ao menos em parte, tenta se opor ao que considera ser a elevação da reflexividade de Bourdieu ao grande plano de vida abrangente (em última instância, o movimento que permite a Bourdieu afirmar que a reflexividade é, em geral, algo como um mito criado por teóricos da ação racional e outros malfeitores individualistas) (BOURDIEU; WACQUANT, 1992, p. 120). Tomando uma referência passageira de Bourdieu ao linguista Antoine Meillet, Lahire afirma que é preciso distinguir entre a formulação de reflexividade de Bourdieu como um cálculo de muito longo prazo e as muitas outras pequenas coisas e maneiras pelas quais os indivíduos refletem sobre e em suas vidas:

[...] para entender bem, basta imaginar um ator muito providente na sua vida doméstica, gerindo racionalmente a organização familiar, as contas, os horários, etc., fazendo listas de compras e listas de tarefas, etc. Quem pensaria em qualificar o seu comportamento de ‘utilitarismo cínico e calculador’? Tanto parece difícil de sustentar que Meillet preparava ‘seu golpe’ desde a escola primária, porque isso está ligado a uma série complexa demais de ações, porque se estende por um período de tempo longo demais (quase uma vida), como não é embaraçoso dizer que alguém previu, calculou, planejou – com todo o cinismo possível! – ir ao banco tal hora, passar depois na farmácia, etc. (LAHIRE, 2002, p. 153).

Ao retratar a reflexividade quase exclusivamente em termos de uma vida de planejamento cínico (de modo que Meillet colocou em movimento, intencionalmente, toda a cadeia de decisões e eventos que o levariam a se tornar um linguista altamente estimado, enquanto ainda estava na escola primária), Bourdieu consegue reduzir o conceito ao absurdo. Nesse ponto Lahire enfatiza a importância da situação presente na operação da reflexividade. Como vimos anteriormente, para Bourdieu, o que é fundamental são as experiências passadas de um indivíduo (a primazia da classe na formação inicial da identidade e nas experiências educacionais, em particular), e é esse conjunto de experiências anteriores que condiciona fundamentalmente a resposta ao presente. Para Lahire, as reflexões sobre aquele passado no presente e a novidade do presente (que podem potencialmente levar a um curso de ação diferente) são elas mesmas extremamente importantes. Suspeito dessa noção de repetição infinita do passado para cada nova situação (um tipo de “apelação” de Bourdieu e de seus seguidores para o *habitus* entendido em sua forma mais crua), Lahire enfatiza a necessidade dos indivíduos (em sociedades altamente diferenciadas) de refletirem para tomarem pequenas decisões, dada a complexidade e mutabilidade das situações em que se encontram.

Lahire também resgata a metáfora (constantemente reiterada por Bourdieu) do jogador não reflexivo, que joga com uma precisão fundamentalmente impensada e instantânea: o jogador, para Bourdieu, passou a incorporar suas experiências passadas como um sentido de jogo, de modo que, durante o jogo (ou se interpretamos a metáfora para compreender os casos concretos, do sujeito que vive a situação presente), eles não pesam opções diferentes conscientemente, mas, em vez disso,

seguem uma espécie de “instinto” (ROCHA, 2020; TALONE, 2018; ALVES, 2016).

Lahire, por outro lado, explora outros aspectos da metáfora do jogador: é certo que uma pequena parte do tempo do jogador é capturada no imediatismo e na irreversibilidade do jogo, mas muito mais desse tempo é gasto praticando, discutindo, ajustando e melhorando, portanto, refletindo. A relação do jogador com sua situação atual nem sempre, ou mesmo na maioria das vezes, é caracterizada por uma repetição impensada do passado, mas é uma mistura complexa de estratégias de longo e curto prazos, erros, ajustes e espontaneidade.

Visto de outra forma, o ator social muitas vezes está exatamente nessa relação com sua situação presente, que frequentemente não exige decisões instantâneas e na qual as decisões podem ser frequentemente revertidas ou ajustadas. Em diversas situações cotidianas, o ator não repete simplesmente o passado, mas tem tempo para pesar cursos de ação passados, avaliar alternativas e elaborar algum tipo de plano, por menor que seja. Lahire (2002, p. 147) afirma: “não se fazem compras como se desce em corredeiras, não se constrói uma casa como se bate uma bola de futebol, não se prepara um colóquio científico internacional como se boxeia num ringue”.

Ao enfatizar o caráter cotidiano da reflexividade, Lahire contesta as tentativas de Bourdieu de retratar a reflexividade como algo raro, diga-se em um nível individual, acessível apenas para os relativamente privilegiados. No entanto, o que tende a desaparecer nessa compreensão de reflexividade é seu conteúdo político, isto é, a reflexividade no que diz respeito às estruturas de desigualdade e à possibilidade de mudança (ALVES, 2016). Um dos principais motivos pelos quais os sociólogos se interessaram tanto pela ideia de reflexividade é, precisamente, por esse potencial político. Ao focar nos aspectos mais rotineiros da reflexividade, Lahire tende a dar pouca atenção (senão omitir) à diferença entre a reflexividade como um “pensamento sobre” geral e a reflexividade como um marcador da capacidade de mobilização política. Para Boltanski essa conexão entre reflexividade e dissidência ocupa uma posição central em seus tratados. Discutimos esses elementos no tópico seguinte.

4. LUC BOLTANSKI: REFLEXIVIDADE CRÍTICA

Como Lahire, Boltanski se opõe ao determinismo do modelo bourdieusiano, reconhecendo o papel da incerteza e da deliberação na vida social. Ao contrário de Bourdieu, que enfatiza a estabilidade social (ou “inércia”), Boltanski se atém às ameaças potenciais contra a ordem. Essas ameaças estão conectadas às reflexões cotidianas dos indivíduos (como no relato de Lahire sobre os aspectos cotidianos da reflexividade), mas essas reflexões não são universalmente carregadas de potência política.

Boltanski está preocupado em fornecer um contexto para a reflexividade: ao invés de simplesmente afirmar sua prevalência, um movimento com consequências potencialmente despolitizantes, ele avalia as condições sociais que fazem com que a reflexividade assuma formas particulares. O que é central na tese de Boltanski é a diferença entre o registro cotidiano (ou pragmático), no qual os indivíduos estão focados em cumprir tarefas particulares e, assim, tendem a suprimir, por razões práticas, quaisquer tendências críticas ou conflitos potenciais entre os indivíduos; e o registro metapragmático, que se caracteriza pela reflexividade elevada, pela crítica e pela dissidência. Essa diferenciação garante que o caráter político de formas particulares de reflexividade seja mantido (TALONE, 2018; BARTHE et al., 2016).

Boltanski busca um equilíbrio teórico entre a sociologia crítica (cujo principal proponente é Bourdieu) e o que ele chama de “sociologia da crítica” ou “pragmática” (PETERS, 2020; CORREIA; DIAS, 2016). Ambas as abordagens correspondem a programas de pesquisa com os quais Boltanski esteve associado em diferentes estágios de sua carreira (sobretudo, com a sociologia pragmática, em parceria com Laurent Thévenot (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1999) e com Bourdieu e colaboradores (2006). A sociologia pragmática compreende os indivíduos como sujeitos capazes de apreender lógicas complexas de valor e aplicá-las a situações concretas em suas vidas diárias (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1999 apud PETERS, 2020). Essa abordagem pressupõe que os atores individuais são agentes críticos, mesmo que não articulem seu entendimento como uma filosofia refinada ou sistemática.

Um dos objetivos da sociologia pragmática, segundo Boltanski, é

[...] descrever o senso de justiça dos atores – ou, mais precisamente, seu senso de injustiça – e construir modelos de competência com que os atores devem ser dotados para enfrentar situações críticas comuns. Essa abordagem, portanto, se afasta da tarefa da filosofia moral, que é descobrir algumas regras e procedimentos normativos que conduzam à justiça, embora seja possível construir um modelo normativo de justiça no sentido de justiça do ator que tornamos explícito. (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1999, p. 364, tradução nossa).

A sociologia pragmática é, portanto, uma sociologia que se propõe a refletir e consolidar a crítica à vida social como ela já existe, ou seja, trata-se de uma teoria da crítica que se inscreve nas disputas dos indivíduos envolvidos na situação (BARTHE et al., 2016). Esse tipo de “crítica orgânica” emerge porque existem diferentes princípios de avaliação governando diferentes esferas da vida social.

Em contraste com a sociologia crítica “bourdieusiana”, a sociologia pragmática toma a decisão epistemológica de não buscar fatores invisíveis que podem predeterminar as posturas que os

indivíduos expressam. Ao invés disso, ela baseia suas análises nas visões explícitas que os atores mobilizam. Nisso, a sociologia pragmática parte da teoria do campo social, que fornece ferramentas para prever as posições que os indivíduos assumem de acordo com sua posição social e formação (BARTHE et al., 2016). Essa abordagem também se caracteriza por sua atenção aos planos de desacordo político. O próprio campo de produção sociológica serve como exemplo: acadêmicos e não acadêmicos frequentemente interpretam as descobertas sociológicas como tendo implicações políticas e exigindo debates. As divergências sobre assuntos sociológicos estão carregadas de significados políticos e estão abertas ao envolvimento com o público mais amplo. Nesse sentido, a sociologia pragmática ajuda a dar sentido a tais debates porque, segundo Boltanski, visa “[...] compreender a prática da crítica e, assim, entender porque é tão difícil criticar” (BOLTANSKI; HONNETH; CELIKATES, 2014, p. 562, tradução nossa)

A sociologia crítica é caracterizada pelo anseio de desmascarar a dominação (CORREIA; DIAS, 2016). E, como vimos, Boltanski parte da posição de que os fundamentos dessa dominação estão ocultos e que por isso são mal reconhecidos pelos indivíduos dominados. A sociologia crítica seria então necessária para desvelar a dominação e, assim, inspirar a crítica sobre ela. O principal problema dessa sociologia, contudo, seria

[...] sua incapacidade de compreender as operações críticas empreendidas pelos atores. Uma sociologia que quer estudar as operações críticas realizadas pelos atores – uma sociologia da crítica tomada como um objeto específico – deve, portanto, desistir (ainda que apenas temporariamente) da postura crítica, a fim de reconhecer os princípios normativos que fundamentam a atividade crítica do ordinário pessoas. Se quisermos levar a sério as reivindicações dos atores quando denunciam a injustiça social, criticam as relações de poder ou desvendam os motivos ocultos de seus inimigos, devemos concebê-los como dotados da capacidade de diferenciar formas legítimas e ilegítimas de apresentar críticas e justificativas. É, mais precisamente, essa competência que caracteriza o senso comum de justiça que as pessoas implementam em suas disputas. (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1999, p. 364, tradução nossa).

Além disso, Boltanski reconhece que as operações dessa sociologia crítica tendem a manter um lugar privilegiado para o sociólogo crítico (um privilégio que, ele diz, é difícil de manter dada a capacidade de crítica observável em diversas situações cotidianas) (DROMI; STABLER, 2019).

A despeito de sua visão crítica acerca da sociologia crítica, Boltanski não assume como objetivo demonstrar a superioridade da sociologia pragmática, mas, como dissemos, encontrar um equilíbrio teórico entre as duas. Ele argumenta que a sociologia pragmática por si só, ao contrário da sociologia crítica, não irá necessariamente progredir para uma posição metacrítica sistemática dado o caráter fragmentário das disputas da vida cotidiana (BARTHE et al., 2016; CORREIA; DIAS, 2016). Se a sociologia somente registra essas disputas, por mais importantes que sejam as questões

individuais, ela não dá o próximo passo que é o de juntar todas essas questões díspares em um todo coerente como um sistema de dominação. E é precisamente esse movimento metacrítico que a sociologia crítica fornece (CELIKATES, 2012).

Também precisamos reconhecer que, para Boltanski, o papel da sociologia não é revelar a dominação para as massas, tal como para os sociólogos críticos, mas, do contrário, demonstrar que as contradições, e com elas a possibilidade da crítica, são imanentes à vida social como ela realmente é (DROMI; STABLER, 2019). A questão não seria, portanto, resolver conflitos, mas sustentar a sensação de que os conflitos são não resolvidos. Por outro lado, ele insiste que é no âmago da confusão e da indeterminação das disputas que a sociologia demonstra que o que acontece de ser real agora não é tudo o que poderia ser imaginado (DROMI; STABLER, 2019). O papel da sociologia seria, portanto, o de confrontar e desmascarar a aparente inevitabilidade da realidade atual.

A questão, então, é contextualizar as disputas, os desacordos políticos. Ao apontar as ligações entre tipos aparentemente diferentes de críticas cotidianas, a sociologia pode tornar mais real a perspectiva de um tipo diferente de realidade social. Se as disputas cotidianas são caracterizadas por seu realismo e pragmatismo, então a extensão do que pode ser considerado um objetivo político realista e prático é central para elevar essas disputas a um nível mais geral. A sociologia pragmática, segundo Boltanski, está atenta às preocupações plurais dos próprios atores e à natureza fragmentada e contraditória da vida social. E é dessa forma que Boltanski reformula a reflexividade como um elemento central tanto para a vida cotidiana quanto para uma sociologia preocupada com a crítica.

Tanto Boltanski quanto Bourdieu derivam a noção de reflexividade da noção de crítica. No caso de Bourdieu, trata-se de fazer uma crítica da objetivação do sujeito da objetivação, mostrando como aquele que objetiva também está sujeito a influências que ele não pode controlar e em relação às quais ele não pode ser neutro; no caso de Boltanski, a reflexividade é sinônimo de capacidade crítica. Com isso, em vez de arrogar para si o monopólio da crítica, Boltanski delega aos atores a capacidade reflexiva de criticarem, de se desengajarem da situação imediata e de criticá-la ancorando-se normativamente em uma metafísica moral que a transcende. Desde modo, a capacidade crítica está atrelada a uma dimensão reflexiva e de “livre-arbítrio” (LASSAVE; BOLTANSKI, 1991).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora Lahire e Boltanski distanciem-se do trabalho de Bourdieu de várias maneiras, seus trabalhos permanecem, em diversos aspectos, intimamente ligados à tradição bourdieusiana. O tempo dedicado por cada um desses sociólogos à discussão detalhada da obra de Bourdieu sugere que a “sociologia pós-bourdieusiana” ainda trará longos e sérios debates em torno de suas formulações,

gerando questões e respostas fundamentais para o avanço do conhecimento sociológico.

Como vimos, Lahire e Boltanski reconhecem que qualquer adoção rígida do modelo bourdieusiano provavelmente resulta na desconsideração da reflexividade observável entre os relativamente desprivilegiados. Falar de uma reflexividade universal como se a classe não condicionasse as subjetividades dos atores de maneiras profundas é problemático. Mas Lahire demonstra como um estreitamento da definição de reflexividade ignora as maneiras pelas quais os atores, de fato, refletem. Sua distinção entre reflexividade como um processo de cálculo profundo e reflexividade como uma atividade cotidiana tornada necessária pela absoluta complexidade de negociar a vida contemporânea, é algo de suma importância. Mas sua concepção de uma reflexividade cotidiana tende a esvaziar o conceito de seu conteúdo político. Sociólogos críticos, bourdieusianos ou não, interessam-se pela reflexividade, ao menos em parte, porque a reconhecem como fundamento da dissidência, uma maneira de pensar sobre a ação dos dominados quando se trata de mudança social.

É por essa razão que afirmamos que Boltanski oferece uma concepção mais útil de reflexividade: se, por um lado, como Lahire, ele deseja desconstruir a ideia de reflexividade como algo exclusivo dos privilegiados, por outro lado, ele está profundamente atento à necessidade de contextualizá-la socialmente. A reflexividade é significativa para a sociologia em função de seu potencial para a mudança social. Pelo foco atribuído à reflexividade como base para disputas, Boltanski demonstra claramente seu potencial político, assim como o papel do sociólogo em capitalizá-lo.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Ana Rodrigues Cavalcanti Dos habitus de classe aos patrimônios individuais de disposições: reflexões sobre a prática em Pierre Bourdieu e Bernard Lahire. *Sociologias*, v. 18, n. 42, p. 294-327, 2016.
- BARTHE, Yannick; RÉMY, Catherine; TROM, Danny; LINHARDT; DE BLIC, Damien; HEURTIN, Jean-Philippe; LAGNEAU, Éric; DE BELLAING, Cédric Moreau; LEMIEUX, Cyril. Sociologia pragmática: guia do usuário. *Sociologias*, v. 18, n. 41, p. 84-129, 2016.
- BOLTANSKI, Luc. *On critique: a sociology of emancipation*. [s. l.]: Polity, 2011.
- BOLTANSKI, Luc.; THÉVENOT, Laurent The sociology of critical capacity. *European Journal of Social Theory*, v. 2, n. 3, p. 359-377, 1999.
- BOLTANSKI, Luc.; HONNETH, Axel; CELIKATES, Robin. 'Sociology of critique or critical theory?' Luc Boltanski and Axel Honneth in conversation with Robin Celikates. In. SUSEN, Simon; TURNER, Bryab S. (Eds.). *The Spirit of Luc Boltanski: essays on the 'pragmatic sociology of critique*. London: Anthem Press, 2014, p. 561-589.

- BOURDIEU, Pierre. Capital simbólico e classes sociais. *Novos estudos CEBRAP*, n. 96, p. 104-115, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. *Meditações Pascalianas*. Tradução de: Sérgio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. O camponês e seu corpo. *Revista de sociologia e política*, p. 83-92, 2006.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loic. *An invitation to reflexive sociology*. University of Chicago Press, 1992.
- BOUZANIS, Christoforos; KEMP, Stephen. The two stories of the habitus/structure relation and the riddle of reflexivity: A meta-theoretical reappraisal. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, v. 50, n. 1, p. 64-83, 2020.
- CELIKATES, Robin O não reconhecimento sistemático e a prática da crítica: Bourdieu, Boltanski e o papel da teoria crítica. *Novos estudos CEBRAP*, n. 93, p. 29-42, 2012.
- CERTEAU, Michel de *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Tradução de: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CORREIA, Diogo Silva; DIAS, Rodrigo de Castro A crítica e os momentos críticos: De la justification e a guinada pragmática na sociologia francesa. *Mana*, v. 22, n. 1, p. 67-99, 2016.
- DROMI, Shai M.; STABLER, Samuel D. Good on paper: sociological critique, pragmatism, and secularization theory. *Theory and Society*, v. 48, n. 2, p. 325-350, 2019.
- ELSTER, Jon. The temporal dimension of reflexivity: linking reflexive orientations to the stock of knowledge. *Distinktion: Journal of Social Theory*, v. 18, n. 3, p. 274-293, 2017.
- GRENFELL, Michael; LEBARON, Frédéric. *Bourdieu and data analysis: Methodological principles and practice*. [s. l.]: Peter Lang AG, 2014.
- JOURDAIN, Anne; NAULIN, Sidonie. *A teoria de Pierre Bourdieu e seus usos sociológicos*. Tradução de: Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2017.
- LAHIRE, Bernard. *Homem plural: os determinantes da ação*. Tradução de: Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LASSAVE, Pierre; BOLTANSKI, Luc. L'Amour et la Justice comme compétences. In: *Les Annales de la Recherche Urbaine*. Persée-Portail des revues scientifiques en SHS, 1991. p. 129-130.
- PETERS, Gabriel. *Tópicos avançados de teoria sociológica I*. Notas de aula. Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Doutorado em Sociologia. Recife, 2020.
- PETERS, Gabriel. Habitus, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 83, p. 47-71, 2013.
- ROCHA, M. E. M. *Sociologia da cultura*. Notas de aula. Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Doutorado em Sociologia. Recife, 2020.
- SHUSTERMAN, Richard. (Ed.). *Bourdieu: a critical reader*. Oxford: Blackwell, 1999.
- TALONE, Vittorio da Gamma. Archer, Boltanski e Lahire: partindo com a teoria social de Bourdieu. *Sociedade e Estado*, v. 33, n. 3, p. 973-979, 2018.