

O MARXISMO MADURO DE LUKÁCS ENCONTRA BOURDIEU: NOTAS PARA UM DIÁLOGO PROFÍCUO¹

Leandro Módolo PASCHOALOTTE*

RESUMO: Este trabalho tenciona em deslindar possíveis aproximações entre a compreensão lukacsiana da alienação em sua obra tardia *Per una Ontologia dell'Essere Sociale* e noção de habitus nas obras bourdieusianas: *Razões Práticas* e *A dominação masculina*. Pretendemos apresentar ao menos dois pontos que acreditamos que a teoria da alienação de Lukács contribui e é contribuída do habitus bourdieusiano. O que está em jogo é demonstrar que alguns delineamentos da obra tardia de György Lukács, no sentido de fundamentos últimos da reprodução específica do ser social, podem dar às ferramentas sociológicas de Pierre Bourdieu – *provavelmente ao seu contragosto* – um solo ontológico crítico e, no caminho inverso, que a ferramenta sociológica do habitus pode operacionalizar a captura de determinados fenômenos ontológicos do ser social.

PALAVRAS-CHAVE: Ontologia marxista. Alienação. Habitus.

Introdução

Este trabalho tenciona em deslindar possíveis aproximações, complementares ou não, entre a compreensão lukacsiana em sua obra tardia *Para uma ontologia do Ser social* (LUKÁCS, 2012c) e as obras bourdieusianas *Razões Práticas* (BOURDIEU, 2005) e *A dominação masculina* (BOURDIEU, 2002)

* Mestrando em Ciências Sociais UNESP – Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras – Pós-Graduação em Ciências Sociais. Araraquara – SP – Brasil. 14800-901 – modolole@hotmail.com

¹ Esse artigo é um resultado parcial da pesquisa de mestrado, *O predomínio da ontologia biocientífica: em busca dos novos significados histórico-sociais*, desenvolvido com o apoio da FAPESP.

de alguns conceitos que nos parece centrais, cada qual ao seu modo, para os dois autores: alienação e habitus. Procuraremos demonstrar que embora haja uma distância teórico-filosófica importante entre os dois autores, de modo que *não* pode-se levemente fundir suas teorias sem o devido compromisso intelectual no que diz aos princípios científicos e programáticos com que cada autor empreendeu a sua obra. Podemos sinalizar que postulados ontológicos lukacsianos dialogam analiticamente com a praxiologia bourdieusiana, ou melhor, que, guardadas as devidas restrições, as ferramentas de análise sociológica constituída por Bourdieu operacionalizam a captura de alguns princípios ontológicos de Lukács.

A relação de Bourdieu com o marxismo *já foi razoavelmente retratada por* Burawoy (2010) em *O Marxismo encontra Bourdieu*. Para o sociólogo inglês haveria, por exemplo, uma relação “misteriosa” entre Marx e Bourdieu. Primeiramente no que diz respeito à crítica a distinção entre teoria e prática, ou melhor, entre a lógica da teoria e a lógica da prática, o que em Marx estaria expresso na distinção “coisas da lógica” e “lógica das coisas” (BURAWOY, 2010, p.31). As relações seriam tantas que para Burawoy os escritos teóricos de Bourdieu, sobretudo os das Meditações pascalianas, teriam uma “semelhança misteriosa” com a Ideologia Alemã de Marx e Engels: tanto na crítica marxiana ao idealismo alemão quanto na bourdieusiana às “ilusões escolásticas”, a dimensão teórica estaria repartidas do mundo real, estariam “despreocupada e livre das necessidades materiais imediatas” devido à divisão social do trabalho (BURAWOY, 2010, p.33).

Mas se nesse ponto Marx e Bourdieu possuem uma “semelhança misteriosa”, é também a partir desse ponto que incorre uma importante distinção, diz Burawoy. Ao trazer a atividade humana, diria Bourdieu, como fonte objetiva na construção da realidade social e em busca de superar a cisão escolástica entre idealistas e materialistas, “[...] enquanto Marx reduz a atividade prática à atividade econômica e sobre essa base constrói a história como sucessões de modos de produção, Bourdieu, segundo Burawoy, estende a ideia da atividade prática às esferas da produção intelectual.” (BURAWOY, 2010, p.34) Nesta feita, segundo Burawoy (2010, p.34): “Enquanto Marx está interessado em uma sucessão histórica dos campos econômicos (os sistemas de produção), Bourdieu está interessado na coexistência simultânea de diversos campos – o econômico, o cultural, o político etc.”

Tendo em vista a abertura de diálogo entre Bourdieu e o marxismo empreendida por Burawoy, e caminhando atrás do sociólogo britânico, tentaremos

“[...] restaurar (inventar? Imaginar?) essas conversações reprimidas entre Bourdieu e o marxismo.” (BURAWOY, 2010, p.11), a partir do marxismo tardio do filósofo húngaro György Lukács.

Aproximações ao *habitus* de Bourdieu

Adentrar ao universo bourdieusiano necessitaria compreender inúmeras de suas facetas problematizadoras, que perpassa desde o campo escolar até o mundo da moda, além disso, seria necessário reagrupar sinteticamente todo o arcabouço teórico-epistemológico riquíssimo em conceitos e ferramentas analíticas sob os quais Bourdieu foi criando e recriando suas análises ao longo de toda sua trajetória intelectual. No entanto nosso objetivo neste trabalho passa ao largo de todo este universo, tem como intento algo bem mais simples: capturar o significado da mediação criada pelo autor para reequacionar a relação entre indivíduo e sociedade, a saber, o significado do *habitus* de Bourdieu. Sendo que mesmo no interior deste tendemos apenas a focar gnosiologicamente apenas alguns aspectos que acreditamos serem pertinentes para num segundo momento relacioná-los criticamente à alguns princípios ontológicos legados por Lukács em sua obra tardia.

O que é *habitus* para Bourdieu? Para o sociólogo francês os espaços sociais são espaços de tomadas de posições, de disputas e de diferenciações nas/das práticas e bens que os agentes possuem, são **campos** sociais. Dessa forma, a noção de *habitus* cumpre de início a função “[...] de dar conta da unidade de estilo que vincula as práticas e os bens de um agente singular ou de uma classe de agentes [...]” (BOURDIEU, 2005, p.21) em um determinado **campo** social.

Pensemos o exemplo do caso da **sexualidade** como *habitus*. Para Bourdieu a permanência da diferenciação sexual sustentada na dominação masculina sobre a mulher, ultrapassa “em seus aspectos essenciais” os séculos e as diferenças econômicas e sociais, como “[...] uma construção histórica com feições de uma essência natural.” (BOURDIEU, 2002, p.100). Suas práticas e bens, mesmo com “as mudanças visíveis de **condições**”, permanecem nas “**posições** relativas”: “[...] as próprias mudanças de condição feminina obedecem sempre à lógica do modelo tradicional entre o masculino e o feminino.” (BOURDIEU, 2002, p.112), conserva-se assim uma mesma forma de postura e conduta nos dois espaços, como uma “unidade de estilo”. Mas o *habitus* é simplesmente um **estilo unívoco**, um modo específico de se portar em determinado(s) campo(s) social(s)?

Para respondermos a essa questão, continuemos com o caso da sexualidade como *habitus*. Para Bourdieu a dominação masculina é um caso exemplar da dominação simbólica, ou seja, daquela dominação que se perfaz pela alquimia dos símbolos da comunicação, do conhecimento e reconhecimento prático, tendo como efeito a transfiguração das relações de dominação/submissão em relações afetivas².

As mulheres, ou melhor, o **feminino** é resultado de um trabalho histórico de dominação masculina, o resultado de leis sociais em leis incorporadas. Assim, se as sociedades em suas estruturas objetivas – campos sociais – como o Estado, escola, Igreja, divisão sexual do trabalho e do trabalho sexual, soerguem relações de dominação entre homens e mulheres, não menos verdadeiro é o fato de que para essas estruturas objetivas se reproduzirem e se reafirmarem deve haver uma cumplicidade ontológica destas com as estruturas cognitivas, as estruturas subjetivas dos agentes. Os agentes, no caso os homens e as mulheres, devem carregar consigo, inscritos em seus corpos e mentes, “senso práticos”, “esquemas de preferências e apreciações”, “princípios de visão e divisão”, “esquemas de ação” que orientem a percepção de determinadas situações e a repostas adequadas a estas situações. Em suma, devem apresentar:

[...] estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isto é, como princípio que gera e estrutura as práticas e as representações que podem ser objetivamente ‘regulamentadas’ e ‘reguladas’ sem que por isso sejam o produto de obediências de regras, **objetivamente adaptadas a um fim, sem que se tenha necessidade de projeção consciente deste fim** [...]. (BOURDIEU, 1994, p.61, grifo nosso).

De modo que, se retomarmos a “questão de gênero” como *habitus* também nos esclarecemos que as estruturas objetivas, mediante os mecanismos de reprodução social – Estado, escola, Igreja etc.–, também inculcam nos indivíduos, sobretudo em seus corpos, esquemas de percepções, de disposições e de diferenciações sexuais aquém/além de suas vontades e consciências que tendem

² “Não se pode, portanto, pensar esta forma particular de dominação senão ultrapassando a alternativa da pressão (pelas forças) e do consentimento (às razões), da coerção mecânica e da submissão voluntária, livre, deliberada, ou até mesmo calculada. O efeito da dominação simbólica (seja ela de etnia, de gênero, de cultura, de língua etc.) se exerce não na lógica pura das consciências cognoscentes, mas através dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos *habitus* e que fundamentam, aquém das decisões da consciência e dos controles da vontade, uma relação de conhecimento profundamente obscura a ela mesma.” (BOURDIEU, 2002, p.49-50).

sempre a funcionar como estruturas estruturantes da vida social, isto é, a manter e vivificar as estruturas objetivas de diferenciação sexual baseada na dominação masculina³.

Com isso, aprendemos o que de fato é o *habitus*: “sistema de disposições duráveis” adquiridos pela aprendizagem implícita e explícita, inculcados nos corpos e nas mentes, que funcionam como esquemas geradores, ou seja, como uma matriz de percepções, apreciações, classificações e ações estruturando práticas e representações sociais.

Podemos dizer para concluir, que da necessidade empírica de apreender as relações de afinidade entre o comportamento dos agentes e as estruturas e condicionamentos sociais, Bourdieu buscou um *tertium datur* entre uma concepção psicologista que tende a ver as relações sociais focadas nos indivíduos, nos significados subjetivos que eles dedicam às suas relações, para a qual, portanto, a sociedade apareceria como uma rede de intersubjetividades; e uma concepção objetivista que tende a ver os indivíduos apenas como um subproduto das estruturas sociais, relegando a eles apenas uma função passiva, sem caráter prático e ativo na manutenção e reprodução dessas mesmas estruturas. Nesse sentido, como nos ensina Loïc Wacquant, *habitus* aparece como

[...] uma noção mediadora que ajuda a romper com a dualidade de senso comum entre indivíduo e sociedade ao captar ‘a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade’, ou seja, o modo como a sociedade torna-se depositada nas pessoas sob a forma de disposições duráveis ou capacidades treinadas e propensões estruturadas para pensar, sentir e agir de modos determinados, que então as guiam em suas respostas criativas aos constrangimentos e solicitações de seu meio social existente. (WACQUANT, 2007, p.63).

O velho Lukács e alguns legados ontológicos

Em *Para uma Ontologia do ser social* (2012c) Lukács defende um retorno rigoroso às ideias marxianas de Marx, que ao seu modo de ver “[...] qualquer

³ “O trabalho de transformação dos corpos, ao mesmo tempo sexualmente diferenciado e sexualmente diferenciador, que se realiza em parte através dos efeitos de sugestão mimética, em parte através de injunções explícitas, e em parte, enfim, através de toda a construção simbólica da visão do corpo biológico, produz *habitus* automaticamente diferenciados e diferenciadores. A masculinização do corpo masculino e a feminilização do corpo feminino, [...] determinam uma somatização da relação de dominação, assim naturalizada.” (BOURDIEU, 2002, p.70-71).

leitor sereno de Marx não pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente [...], são entendidos – em última instância – como enunciados diretos sobre um certo tipo de ser, ou seja, são afirmações ontológicas.” (LUKÁCS, 1979, p.11) E é com esse prisma de compreensão que iremos tratar o pensamento marxista de Lukács.

Para o filósofo, o **ser social** se constitui mediante **saltos para fora** da natureza por predomínio crescente das suas novas categorias – trabalho, linguagem, sociabilidade etc. – e leis socioculturais – leis econômicas, políticas etc. –, num processo de constante superação das legalidades estritamente naturais – sem jamais romper com as mesmas – através de novas forças e faculdades sócio-produtivas (LUKÁCS, 1979). E esta ruptura com o mundo natural, segundo nosso autor, se perfaz através de uma atividade peculiar dos humanos e da sua reprodução: o trabalho, intercâmbio orgânico do homem com a natureza. É a partir dele, segundo Lukács, que se constitui uma forma de objetividade assentada em ações conscientemente orientadas, forma essa radicalmente distinta do mundo natural. Se na esfera da natureza a objetividade se desdobra por uma rede de **causalidade dada** espontaneamente; nas leis de reprodução do ser social o trabalho operaria a síntese entre prévia ideação – teleologia – e a realidade natural – causalidade dada –, dando origem a uma rede de **causalidades postas** pelas consciências – pelos **sujeitos**.

Sejamos mais claros. O trabalho é a atividade primária em que a consciência assume um significado **ativo** – e com isso engendra a **ruptura** do “ser natural” para o “ser social”. Porque ativo? Basicamente por dois motivos: pela sua potência de **alternativa** frente às opções concretas da realidade objetiva e pela sua função de *continuum*, mediante generalizações dos processos e objetivações efetuadas. Vejamos isso mais de perto.

Em primeiro lugar, diferentemente da reprodução dos animais não-humanos que inviolavelmente recompõem suas necessidades de forma imediata e espontânea, dando apenas continuidade reprodutiva a sua base biológica. Os animais humanos ao retirar da natureza seu meios de produção e reprodução da vida, ao trabalharem, têm como *médium* a cada atividade, no mínimo, a **alternativa** concreta de efetuá-la ou não.

A cada atividade de trabalho, perpassa previamente na cabeça dos Homens determinadas acepções – prévias ideações – da realidade objetiva a qual irá trabalhar, e ainda que estas acepções sejam extremamente primárias elas já permitem aos homens objetivar teologicamente na realidade natural um objeto antes inexistente – impossível de ser constituído pela simples reprodução espontânea

das coisas naturais. Esta conversão do idealizado em objeto Lukács denominou **objetivação**. Que, por sinal, possui pelo menos duas consequências: (a) através da objetivação surge uma causalidade posta pela consciência; e (b) entre a consciência que operou a teleologia e o objeto se realiza uma distinção ontológica: a história objetiva do objeto se autonomiza frente ao criador.

Está última consequência, por sua vez, é a base ontológica para o que Lukács denominou de **exteriorização**, momento que ocorre simultaneamente a objetivação, mas que a ela não se identifica. Trata-se da exteriorização do sujeito que objetiva. A cada objetivação os homens não apenas criam objetos, mas imprimem em seus objetos as suas “personalidades”. A exteriorização é o momento dialético em que o trabalhador se confronta com a objetividade do objeto e imprime-lhe um determinado ‘estilo’ ao mesmo tempo em que esse mesmo objeto lhe exige determinados conhecimentos e habilidades para sua transformação.

O segundo motivo, que dá à consciência o estatuto *ativo* na reprodução social, é que a cada novo ato de trabalho essas novidades objetivadas e exteriorizadas se acumulam sendo transmitidas de geração em geração. Para o nosso autor há um processo espontâneo que tende a **generalizar** os resultados e processos cometidos pelas práxis humanas, e a consciência funciona como o *medium* de continuidade desse processo, como órgão de acumulação daquilo que ele denominou o **dever-humano dos Homens**.

Assim, representando algo radicalmente novo em relação aos processos naturais, a reprodução do mundo dos Homens se perfaz continuamente produzindo o novo. De um lado, a objetividade das formas naturais jamais permanece a mesma. A cada objetivação humana surge algo novo teleologicamente posto – uma ferramenta, um objeto qualquer, ou uma sílaba, verbo, um símbolo qualquer – e que, espontaneamente, tende a se generalizar à totalidade social como uma **coisa nova**, para, então, enriquecer a sociabilidade – tornar o ser social mais social. Basta pensarmos que não há roda na natureza, e que uma vez inventada ela se generaliza a toda sociedade: não é necessário reinventá-la toda vez que se faz um automóvel. E, do outro, nem mesmo os homens em suas subjetividades permanecem os mesmos, pois adquirem novas capacidades e habilidades a cada nova práxis. E essas por sua vez também se generalizam – pensemos nas histórias orais, nos ensinamentos familiares, na educação formal etc. que transmitem os conhecimentos e habilidades adquiridas às gerações subsequentes. A (re)produção do novo e sua generalização é condição do humano, pois a consciência atua ativamente dando aos homens as suas alternativas de

escolhas e, também, continuidade, mediante generalizações, às suas capacidades conquistadas. Portanto, sempre o novo produzido pelo singular humano parte subjetivamente do passado legado por todo acúmulo da história humana e se objetiva no fluxo dessa mesma história. Isto é, sempre cada ato singular, *mutatis mutandis*, se articula subjetiva e objetivamente com a processualidade global do desenvolvimento da humanidade.

E tudo isso, como bem demarca Lessa, tem para Lukács consequências ontologicamente novas:

[...]como a consciência é sempre, na sua imediaticidade, a consciência concreta de um indivíduo concreto, a crescente complexificação das formações sociais requer individualidades cada vez mais ricas e articuladas, capazes de atos cada vez mais socialmente mediados. [...] Em outras palavras, por ter como órgão e médium de sua continuidade a consciência dos indivíduos concretos, o desenvolvimento do ser social também requer e favorece o desenvolvimento, a complexificação, das individualidades. (LESSA, 1994, p.7).

Em Lukács, portanto, a reprodução social se constitui sobre dois polos: o da sociabilidade, **processo reprodutivo em sua totalidade extensiva e intensiva**, e o da individualidade, dos indivíduos cuja reprodução enquanto singularidades constitui o solo ontológico da reprodução total. Sendo ambos contraditoriamente unidos num mesmo processo de reprodução global. Assim, se a totalidade extensiva e intensiva do ser social se configura na síntese das ações conscientemente orientadas frente às alternativas concretas de um determinado campo de possibilidades, o outro polo da reprodução, a individualidade, se constitui: “Do mesmo modo pelo qual o ser social se constrói com essas cadeias de decisões alternativas, entrecruzadas de várias maneiras, assim também a vida singular do indivíduo é composta pela sua sucessão e derivação uma da outra.” (LUKÁCS, 2012a, p.106) Ao responder pelos desafios postos concretamente pela realidade com atos teologicamente orientados, os indivíduos transformam-se de puras singularidades, exemplares de seu gênero, em individualidades⁴. Sendo assim, a cada passo no devir-humano dos Homens, a cada avanço das forças produtivas, é possível à individualidade tornar-se mais enriquecida das conquistas humanas legadas por todo seu desenvolvimento passado. Robinson Crusóé não retorna

⁴ “Aquilo que denominamos personalidade de um indivíduo é este ser-precisamente-assim das suas decisões alternativas. [...] A substância de um indivíduo é, portanto, aquilo que no curso da sua vida se compõe como continuidade, direção, qualidade da ininterrupta cadeia destas decisões.” (LUKÁCS, 2012b, p.106-107).

ao estado de natureza quando solitário em sua ilha, carrega consigo **todo** gênero humano incorporado em sua consciência.

Voltando, portanto, à estrutura da “protoforma de toda atividade humana”, do trabalho, podemos apresentar elementos decisivos para os nossos objetivos. Se vimos que a objetivação é a ação orientada na produção de um novo objeto, isto é, uma ação que “atua como uma mudança do mundo dos objetos no sentido da sua sociabilização”, criando novas forças produtivas e conseqüentemente recuando mais as barreiras naturais; e vimos que a exteriorização é o momento de impressão da personalidade no objeto, isto é, o meio que promove o desenvolvimento do sujeito na mesma direção: de recuo das barreiras naturais e, por conseguinte, de elevação do caráter social da individualidade. Podemos, portanto, deduzir que a objetivação é o momento decisivo do polo da sociabilidade e seu desenvolvimento, enquanto a exteriorização é o momento decisivo do polo da individualidade e de seu desenvolvimento.

Pois bem, Lukács pontua que embora esses dois momentos, objetivação e exteriorização, bem como os dois polos, da individualidade e da sociabilidade, se processem unitariamente, tal processo é contraditório e desigual. O polo da sociabilidade, como sínteses das objetivações singulares, avançam espontaneamente no sentido de desenvolver as forças produtivas e, conseqüentemente, as capacidades humanas. Todavia, diz ele, ainda que

[...] o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente também desenvolvimento das capacidades humanas [...] o desenvolvimento das capacidades humanas não produz obrigatoriamente aquele da personalidade [da individualidade] humana. Ao contrário: justamente potencializando capacidades singulares pode desfigurar, aviltar etc. a personalidade do homem. (LUKÁCS, 1976, p.520, tradução nossa).

A contradição estabelecida por essa relação dialética é, segundo Lukács, o fundamento, o solo ontológico, da alienação. As objetivações, ou melhor, a síntese de determinadas objetivações, que num determinado momento da história serviram aos homens como mecanismos de desenvolvimento – não sem contradições – de suas capacidades e forças produtivas – podemos pensar na propriedade privada, na divisão social do trabalho, no Estado etc. – passam concretamente em outro momento a significar poderes estranhos e contrários aos mesmos homens, independentes de suas vontades, consciências e aspirações. Surge uma relação

de desigualdade entre o desenvolvimento das forças e capacidades produtivas e o desenvolvimento da individualidade⁵.

Por isso conseguimos identificar a alienação no trabalho manufatureiro e, certamente, visualizá-las nas suas mais drásticas – e sutis – consequências quando nas formas mais desenvolvidas do trabalho assalariado. Se num determinado momento os avanços das forças produtivas, como tudo aquilo que proporcionou a Revolução industrial, permitiu aos homens conquistas **sócio-genéricas** incomensuráveis. Contraditoriamente, podemos dizer que diferentemente do artesão que ao se objetivar imprimia consequentemente seu “estilo” no produto e aprendia a cada passo do processo uma nova habilidade e capacidade, em outras palavras, se exteriorizava conscientemente; com a intensificação capitalista da divisão do trabalho o momento de exteriorização vai se perdendo... o controle sobre aquilo que se produz, o tempo em que se produz, o modo no qual se produz etc. vai tornando-se alheios as suas vontades e a sua consciência.

Para finalizar, podemos pensar então que a complexificação da sociabilidade, sobretudo no marco da difusão e aperfeiçoamento da divisão do trabalho, permite, contraditoriamente, aos homens desenvolver novas e mais refinadas qualidades individuais, elaborarem mais genericamente – enriquecê-la de todo substrato sociocultural produzido pela humanidade – suas individualidades. Mas o processo de alienação, que opera basicamente no aviltamento da exteriorização da individualidade, tende a tornar algumas dessas manifestações em características constitutivas dessas individualidades.

Conclusão: o marxismo maduro de Lukács encontra Bourdieu

Mais do que apresentar “relações misteriosas” como Burawoy o fez em seu livro, pretendemos apresentar ao menos dois pontos que acreditamos que alguns dos delineamentos ontológicos teorizados por Lukács contribui e se permite contribuir operacionalmente do *habitus* bourdieusiano. Antes de qualquer coisa é preciso também pontuar que este encontro de fato nunca aconteceu, Bourdieu chegou a citar criticamente os textos clássicos de Lukács contido em *História e Consciência Classe*, mas Lukács que se tenha notícias nunca mencionou algo

⁵ “[...] onde a multiplicação das atitudes e das capacidades humanas induzidas pelo desenvolvimento das forças produtivas não é acompanhada de uma autoafirmação da personalidade: a multiplicação das qualidades dos sujeitos funcionam, neste caso, para a reprodução de um sistema cuja lógica escapa a de uma verdadeira exteriorização do sujeito cujas energias estão *confiscadas* por objetivações estranhas as suas necessidades profundas.” (TERTULIAN, 2004, p.11).

referente a Bourdieu. Assim, o que trazemos aqui são – de formas aproximativas e breves, **levando em conta que se trata de um recorte bem preciso, uma vez que não consideramos toda obra bourdieusiana e, tão pouco, nos aprofundamos nos delineamentos ontológicos legados por Lukács** – pontos críticos que determinadas construções teóricas desses autores podem se enriquecer reciprocamente. O que está em jogo, portanto, é demonstrar que alguns delineamentos da obra tardia de Lukács, no sentido de fundamentos últimos da reprodução específica do ser social, podem dar às ferramentas sociológicas de Bourdieu – **provavelmente ao seu contragosto** – um solo ontológico crítico e, no caminho inverso, que a ferramenta sociológica do *habitus* pode operacionalizar a captura de determinados fenômenos ontológicos do ser social. Vamos direto ao assunto.

Compreendemos que a partir dos delineamentos ontológicos que Lukács diz ter apreendido em Marx, que possivelmente o *habitus* de Bourdieu pode ser visto como uma manifestação concreta da individualidade alienada pela divisão social do trabalho numa sociedade cindida em classes sociais. De forma aproximativa é possível pensar dessa maneira: para Bourdieu o *habitus*, como vimos, é a inculcação de determinados sistemas de disposições, esquemas de apreciações, percepções e avaliações, mediante estruturas de dominação nos corpos e mentes dos agentes, e mais,

Eles não são como *sujeitos* diante de um objeto (ou menos ainda, diante de um problema) que será constituído como tal por um ato intelectual de conhecimento; eles estão, como se diz, envolvido em *seus afazeres* [...]: eles estão presentes no *por vir*, no a fazer, no fazer (*pragma*, em grego), correlato imediato da prática (*praxis*) que não é posto como objeto de pensar, como possível visado em um projeto, mas inscrito no presente jogo. (BOURDIEU, 2005, p.143, grifo do autor).

Ou como ele gostava de dizer, esquemas de disposições que estão aquém da consciência e da vontade dos agentes, e que evidenciam “[...] a opacidade e a inércia que resultam da inscrição das estruturas sociais no corpo.” (BOURDIEU, 2002, p.53).

Isso se evidencia ainda mais na questão da dominação masculina, da sexualidade como *habitus*. Bourdieu num certo momento diz: “As divisões constitutivas da ordem social e, mais precisamente, as relações sociais de dominação e de exploração que estão instituídas entre os gêneros se inscrevem, assim progressivamente em duas classes de *habitus* diferentes [...]” (BOURDIEU, 2002, p.41),

que fazem os agentes diferenciar todas as coisas através da oposição masculina dominante e feminina dominada, mantendo a estrutura de dominação. E como os *habitus* são inseparáveis das estruturas que as produzem e as reproduzem, “[...] a primazia universalmente concedida aos homens se afirma na objetividade de estruturas e de atividades produtivas e reprodutivas, baseadas em uma divisão sexual do trabalho e da produção [...]” (BOURDIEU, 2002, p.45).

A isto Bourdieu chamava de cumplicidade ontológica entre as estruturas objetivas – campos – e as estruturas subjetivas – *habitus* – que funcionam na manutenção da estrutura de dominação. Os agentes dominados – no caso as mulheres – reproduzem, espontânea e/ou extorquidamente, a ordem de dominação e submissão ao masculino. São agentes de suas próprias dominações. Não é à toa que essa dominação

[...] assumem muitas vezes a forma de *emoções corporais* – vergonha, humilhação, timidez, ansiedade, culpa – ou de *paixões* e de *sentimentos* – amor, admiração, respeito –; emoções que se mostram ainda mais dolorosas, por vezes, por se traírem em manifestações visíveis, como o enrubescer, o gaguejar, o desajeitamento, o tremor, a cólera ou a raiva onipotente, e outras tantas maneiras de se submeter, mesmo de má vontade ou até *contra a vontade*, ao juízo dominante, ou outras tantas maneiras de vivenciar, não raro com conflito interno e clivagem do ego, a cumplicidade subterrânea que um corpo que se subtrai às diretivas da consciência e da vontade e estabelece com as censuras inerentes às estruturas sociais. (BOURDIEU, 2002, p.51, grifo do autor).

Ou seja, assume a forma de desagrado com próprio uso do corpo, das emoções e dos sentimentos. Pois bem, não seria isso um das características que Lukács discorre sobre processo de alienação?

O filósofo húngaro dizia que a alienação é “[...] um fenômeno que afeta primeiramente o homem singular enquanto homem singular.” (LUKÁCS, 2013, p.35) Se em toda práxis singular, segundo Lukács, há objetivação e exteriorização, podemos pensar, então, que por um lado as objetivações – a conduta, a postura, o comportamento etc. – dos agentes em determinados campos são acertadamente também os veículos de manutenção das estruturas dominantes. As mulheres ao agirem sob/sobre os esquemas de disposições dominantes da visão androcêntrica mantêm e reproduzem a estruturas objetivas de dominação.

Mas estas ações, por outro lado, também são **exteriorizações** de suas personalidades, sendo neste caso exteriorizadas pelos agentes de forma subtraída das diretivas da consciência e da vontade deles mesmos. Os agentes, impelidos pelas estruturas objetivas que seus antepassados criaram – divisão sexual do trabalho, a divisão em classes sociais, a burocracia etc. – e num determinado momento histórico serviram mesmo para a realização de suas capacidades mais necessárias, passam a se exteriorizarem de forma “[...] a vivenciar com desagrado o próprio corpo.” (BOURDIEU, 2002, p.81). A forma com a qual a mulher que se utiliza **praticamente** do seu corpo torna-se algo em revelia as suas próprias vontades; suas emoções, seus sentimentos, seus gostos e desejos são vivenciados com mal-estar.

Ao ponto que é possível deduzir, a partir de Lukács, que o *habitus* de Bourdieu pode ser visto como o modo historicamente particular da personalidade em sociedades cindidas pela divisão social do trabalho – e suas determinações reflexivas: propriedade privada e classes sociais. Em outras palavras, sob uma ótica lukacsiana, tais esquemas de percepção, de avaliação e de ação que orientam os agentes sem serem mediados ativamente pela consciência, pois não são postos como objetos do pensar, podem ser vistos como formas alienadas das individualidades em suas relações sociais. Sob o crivo ontológico de Lukács, o *habitus* seria, portanto, uma forma típica sob a qual a individualidade se apresenta alienada das forças e faculdades conscientes legadas pelo devir humano dos Homens.

Desse modo, uma forma possível de apreendermos o *habitus* é que ao capturarmos as formas com que ele se desenvolvem em determinados campos sociais, estamos também identificando formas particulares de alienação desses agentes. A cumplicidade ontológica vital que Bourdieu visualiza entre *habitus* e estruturas objetivas, não é outra senão a que Lukács constata em individualidades alienadas, para:

[...] os quais não apenas aprovam estas suas características [seus esquemas de disposições alienados] com partes constitutivas da própria personalidade, mas são também apreciados pelo ambiente em que vivem como personalidade, em virtude e não a despeito dessas suas características. (LUKÁCS, 1976, p.589 apud COSTA, 2012, p.110).

Portanto, se o *habitus* permanece como uma ferramenta sociológica importante, seu significado segundo os delineamentos ontológicos de Lukács, é passível

de ganhar outra dimensão: ele se torna um meio operacional possível de captar o fenômeno da alienação.

**THIS MARXISM MATURE OF LUKÁCS FIND BOURDIEU:
NOTES FOR A FRUITFUL DIALOGUE**

ABSTRACT: *This work intends to unravel possible links between the lukacsian understanding of alienation in his later work to *Per una Ontologia dell'Essere Sociale* and notion of habitus in the works bourdieusianas. We intend to present at least two points that we believe that the theory of alienation of Lukács is contributed and contributes habitus bourdieusian. What is at stake is to demonstrate that some designs of György Lukács's later work, in the sense of ultimate foundations of reproduction-specific social being, can give Pierre Bourdieu's sociological tools – probably to their chagrin – a solo ontological critic and, the reverse path, that the tool sociological habitus can operationalize the capture of certain ontological phenomena of social being.*

KEYWORDS: *Marxist ontology. Alienation. Habitus.*

REFERÊNCIA

BOURDIEU, P. **Razões práticas:** sobre a teoria da ação. Campinas: Papyrus, 2005.

_____. **A dominação masculina.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. Esboço da teoria da prática. In: ORTIZ, R. (Org.). **Pierre Bourdieu:** sociologia. Tradução de P. Monteiro. 2.ed. São Paulo: Ática, 1994. p.46-81.

BURAWOY, M. **O marxismo encontra Bourdieu.** Campinas: Ed. da Unicamp, 2010.

COSTA, G. M. **Indivíduo e sociedade:** sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

LESSA, S. Reprodução e ontologia em Lukács. **Revista Trans/Form/Ação**, São Paulo, v.17, p.63-79, 1994.

LUKÁCS, G. **A alienação.** Disponível em: <www.sergiolessa.com>. Acesso em: 25 ago. 2013.

_____. **O trabalho.** Disponível em: <www.sergiolessa.com>. Acesso em: 2 fev. 2012a.

_____. **A reprodução.** Disponível em: <www.sergiolessa.com>. Acesso em: 2 fev. 2012b.

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

_____. **Ontologia do ser social:** os princípios ontológicos fundamentais de Marx. São Paulo: LECH, 1979.

TERTULIAN, N. Marx: uma filosofia da subjetividade. **Outubro**, São Paulo, n.10, p.7-16, 2004.

WACQUANT, L. Esclarecer o Habitus. **Revista Educação & Linguagem**, São Paulo, v.10, n.16, p.63-71, jul.-dez., 2007.

