

Entre tapas e beijos: o quão frutífero é um relacionamento entre Bourdieu e Lukács?

RICHARD LINS*

Resumo: O presente artigo busca estabelecer um diálogo entre as teorias sociais de Bourdieu e Lukács, considerados por muitos como dois dos maiores pensadores sociais do século XX. Para isso, se estabelece uma revisão teórica dos três conceitos boudianos fundamentais de *campo*, *habitus e capital*, bem como, alguns “subconceitos” diversos; e as noções lukacsianas de *trabalho fundante*, *formas de reflexo*, a articulação entre *teleologias de primeira e segunda ordem*, *causalidades*, *ideologia e tendências em complexo de complexos*. A partir dessa revisão se estabelece uma discussão onde se identificam alguns desafios por enfrentar e possibilidades a se articular numa discussão entre o rico repertório teórico proposto pelos dois autores. Assim, o que se constrói é um roteiro de possibilidades para aprofundamentos futuros na “fricção” entre os dois autores.

Palavras-chave: articulação teórica; contradição indivíduo-sociedade; economia das trocas simbólicas; complexo de complexos.

A love-hate relationship: how much productive is a discussion between Bourdieu and Lukács?

Abstract: The following article tries to establish a dialogue between the social theories of Bourdieu and Lukács, considered by many as two of the greatest social thinkers of the twentieth century. For this, a theoretical revision of the three fundamental Boudian concepts of *field*, *habitus* and *capital* is established, as well as, some diverse "subconcepts"; and the lukacsian notions of *foundational work*, *forms of reflection*, the articulation between *first and second order teleologies*, *causalities*, *ideology* and tendencies in *complex of complexes*. From this review it's establish a discussion where we identify some challenges to face and possibilities to articulate in a discussion between the rich theoretical repertoires proposed by the two authors. Thus, what is constructed is a script of possibilities for future deepening in the "friction" between the two authors.

Key words: theoretical articulation; individual-society contradiction; economy of symbolic exchanges; complex of complexes.



* RICHARD LINS é doutorando em Planejamento Urbano e Regional pelo IPPUR-UFRJ.

1. Introdução

As interpretações acerca da contradição indivíduo-sociedade são temas de debates há séculos na filosofia e, mais recentemente, na sociologia. De concepções atomistas as estruturalistas, categorias como *ethos* de Weber (1999 [1905]), *habitus* de Bourdieu (2001 [1982]) ou relações entre *teleologias de primeira e segunda ordem* na estruturação de um complexo de complexos no tecido social de Lukács (2013 [1981]), são tentativas de mediação entre tais polos – sociedade e indivíduo – enquanto busca de compreendê-los como partes complementares de uma realidade integralmente relativa e relacional.

Nessa trajetória, dois autores têm conquistado especial destaque por articular agência e estrutura de maneiras particularmente criativas e com categorias ricas e dialéticas: Bourdieu e Lukács (este, em seus últimos trabalhos). Seguindo isso, esse ensaio tem como intenção “friccionar” as abordagens de Bourdieu e Lukács, a fim de extrair possibilidades teóricas a partir da interlocução dos dois autores. Para isso, se apresentará: i) uma breve síntese da abordagem bourdiana acerca da relação agência-estrutura, esboçando as categorias de espaço social, campo social, espaço simbólico e *habitus*; em seguida ii) um breve resumo da abordagem lukacsiana (principalmente no que tange às discussões do segundo volume de sua ontologia) acerca da relação indivíduo-sociedade, tendo como base as categorias de teleologia de primeira e segunda ordem, suas relações como os aspectos ideológicos e as resultantes causais diversas; por último iii) se estrutura uma discussão apontando convergências e divergências teóricas, possibilidades de interlocução e enriquecimento mútuo das

abordagens. Além dos próprios autores, alguns interpretes serão acionados para facilitar as sínteses. Tendo isso em mente, é importante frisar que esse ensaio tem um caráter essencialmente especulativo (no sentido teórico) de apontar novos caminhos a serem desenvolvidos na articulação dessas ricas abordagens sociais, e que, portanto, como qualquer especulação, carece de aprofundamentos.

2. Bourdieu: espaço social, campo social, capitais e habitus

Muitas das disposições intelectuais que tenho em comum com a geração "estruturalista" (especialmente Althusser e Foucault) – na qual não me incluo, primeiro porque estou separado dela por uma geração escolar (fui aluno deles) e também porque rejeitei o que me pareceu ser uma moda – se explicam pela vontade de reagir contra o que o existencialismo havia representado para ela: o "humanismo" frouxo que estava no ar, a complacência em relação ao "vivido" e essa espécie de moralismo político que sobrevive hoje em dia com *Espirit*. [...] sempre tendo a transformar os problemas filosóficos em problemas práticos de política científica: e confirmo assim a oposição que Marx fazia, no Manifesto, entre os pensadores franceses, que sempre pensam politicamente, e os pensadores alemães, que colocam questões universais abstratas "sobre a realização da natureza humana"... (BOURDIEU, Coisas Ditas, 2004, pp. 16-48).

Bourdieu (1930-2002), francês, letrado e filósofo, é um dos maiores pensadores do século XX, e nos deixou uma vasta obra que repercutiu por todo o mundo. Sua produção perpassa por questões diversas acerca da sociabilidade do

homem, como: as categorias que articulam o mundo simbólico; uma sociologia da dinâmica institucional e da própria sociologia; questões referentes à estética e ao discurso no mundo contemporâneo; bem como, a busca de construir uma teoria capaz de articular tais questões na relação indivíduo e sociedade através da ideia de corporificação das estruturas sociais. Sua abordagem é rica e dialogou com diversas correntes teóricas, de Marx a Weber, de forma a denominar-se como *estruturalista construtivista* (BOURDIEU, Coisas Ditas, 2004, p. 149), ou seja, enquanto um articulador das estruturas sociais e dos esquemas cognoscentes de percepção subjetivados.

O mundo social construído por Bourdieu se ampara em três conceitos fundamentais: respectivamente *campo*, *habitus* e *capital*. São centrais no seu pensamento também os conceitos de *espaço social*, *distinção social* e *violência simbólica*, e dos subconceitos de capital social, capital cultural, capital econômico e capital simbólico. Parte-se do princípio de que uma das problemáticas fundamentais levantadas por Bourdieu (1974) é a ideia de uma autonomia relativa das relações simbólicas. Ao buscar, simultaneamente, realizar uma crítica, tanto às abordagens estruturalistas, como das atomistas – respectivamente, aquelas que colocam, por um lado, as ações individuais como reflexos diretos das estruturas sociais, e por outro, as que compreendem o tecido social como resultado aleatório de cognições individuais diversas – o autor se utiliza de uma série de ferramentas teóricas com a intenção de superar essa (falsa, segundo sua leitura) contradição epistemológica dentro das interpretações da realidade social. Nesse sentido, a ideia de uma autonomia

relativa das significações e simbolismos sociais, leva a uma complexificação metodológica na relação marxista (principalmente em suas abordagens estruturalistas e/ou mecanicistas) entre infra e superestrutura: ao colocar os ditos aspectos superestruturais (campos jurídicos, artísticos, culturais, etc.) como reflexo simples e mecânicos da organização da base material (infraestrutura econômica), essas abordagens realizam uma vulgarização, na articulação gênese-desenvolvimento, entre relações econômicas e simbólicas. O autor, ao partir da leitura weberiana da autonomização das esferas de classe e grupos de status, aponta a necessária compreensão entrecruzada dos aspectos de mercado que determinam certas situações econômicas mais generalizadas e as questões simbólicas de distinção social que determinam certas posições sociais dentro de contextos sócio-históricos particulares. Dessa forma, a totalidade do espaço social se dá na interação relativa e relacional entre as esferas do campo econômico e simbólico, de maneira que:

[...] a autonomização do aspecto econômico das ações nunca se realiza de maneira tão perfeita a ponto de fazer com que as ações mais diretamente orientadas para fins econômicos sejam totalmente desprovidas de funções simbólicas. [...] Em outros termos, se os procedimentos expressivos enquanto atos subjetiva e intencionalmente destinados a exprimir a posição social, se opõem aos atos objetivamente expressivos (isto é, todos os atos sociais), pelo fato de veicularem significações de segundo grau, produtos de uma duplicação expressiva das significações de primeiro grau que os atos sociais devem necessariamente à posição na estrutura social daqueles que os efetuam, passamos gradualmente

pela ênfase intencional (que pode ir até à autonomização da função expressiva) dos atos sociais mais comuns aos procedimentos expressivos e à busca da maximização do rendimento simbólico dos procedimentos expressivos. [...] Estas observações fazem lembrar as condições de *possibilidade econômicas e sociais* da transmutação simbólica das diferenças econômicas e sociais (BOURDIEU, 1974, p. 23-4, grifos no original).

A partir dessa leitura, a ordem econômica, ao dispor sujeitos em diferentes situações na estrutura econômica, pode gerar (a depender dos diferentes graus sócio-históricos de desenvolvimento) processos simbólicos que carregam estruturas de *distinção social* e podem se colocar como elementos com legalidades próprias na estruturação do mundo social. Nesse caminho, o autor diferencia processos de primeiro ou segundo grau nas ordens de significação: os de primeiro grau seriam a expressão direta no espaço social da estrutura econômica, sem “refinamentos” ou “complexificações” para condições de posição de classe; enquanto os de segunda ordem, se apresentam enquanto uma duplicação expressiva (autonomização relativa do espaço simbólico, com variações qualitativas em diferentes contextos sócio-históricos) com potência de dar base para rendimentos de *capitais simbólicos* com capacidade de distinção de posição social, (até certo ponto) autônomos das condições da estrutura econômica de classe.

Por conseguinte, a forma relacional e relativa de compreensão do campo social exige a integração das significações de primeira e segunda ordem, onde a capitalização deixa de ter apenas sentido econômico, e passa

também a estruturar as relações simbólicas em seus diversos campos, ou seja, um montante “global” de capital tanto econômico como simbólico. Nesse caminho, os diversos campos sociais particulares, ao instituírem¹ disputas internas e lógicas específicas de distinção social, podem situar diferentes “frações” de classes e/ou categorias com estilos de vida plurais em pontos distintos da posição social; variando os níveis de capital econômico ou cultural em um eixo e o montante de capital global do outro (BOURDIEU, Espaço social e espaço simbólico, 2016 [1994]).

Seguindo isso, no cruzamento das coordenadas de fatores econômicos e simbólicos na estruturação do espaço social, se exige uma diferenciação entre a *posição de classe* e a *situação de classe* e sua inter-relação na compreensão dos movimentos de ascensão ou descensão social de agentes diversos e em campos diversos (BOURDIEU, 1974): a primeira (posição de classe) diz respeito as posições específicas dentro da estrutura produtiva e econômica; já a segunda, aponta para a incorporação desse conjunto de significações de forma a dispor tomadas de posição. Esses conceitos só podem ser entendidos relacionalmente, de forma que a questão geral para a compreensão dos processos sociais se dá na concretização sócio-histórica da formação e articulação entre a determinação econômica das situações

¹ A palavra “instituírem” não é usada aqui de forma despropositada: nas discussões que tangem às situações econômicas e posições sociais nas relações de classe, Bourdieu tem um vasto apoio na leitura do “velho” institucionalismo de Veblen (1983 [1899]), principalmente nos aspectos referentes às formas de consumo conspícuo e as consequentes distinções sociais que estas concretizam. Tal leitura se estende também à interpretação contraditória e dinâmica dos campos sociais e suas formas institucionais.

de classe e sua distinção social através de uma posição de classe. Ou seja:

De fato, todo o meu empreendimento científico se inspira na convicção de que não podemos capturar a lógica mais profunda do mundo social a não ser submergindo na particularidade de uma realidade empírica, historicamente situada e datada, para construí-la, porém, como “caso particular do possível” [...] Tratar-se-ia, portanto, de estabelecer de que maneira a estrutura das relações econômicas pode, ao determinar as condições e as posições dos sujeitos sociais, determinar a estrutura das relações simbólicas que se organizam nos termos de uma lógica irreduzível à lógica das relações econômicas (BOURDIEU, Espaço social e espaço simbólico, 2016 [1994], pp. 15-25).

Essas posições e situações, por sua vez, podem ter pesos diferentes nas ascensões e descensões sociais dos agentes a depender dos *campos sociais* (intelectual, religioso, político, etc.) em que estes se encontram, uma vez que esses campos particularizam regras sociais que estruturam uma institucionalidade única sobre regras de um jogo de competição social específico. Assim, o campo estabelece um nível mais concreto de análise, que permite articular as noções mais gerais, de forma que:

O pensamento em termos de campo demanda uma conversão de toda a visão ordinária do mundo social, que se ocupa exclusivamente das coisas visíveis: do indivíduo, *ens realissimum*, ao qual nos liga uma espécie de interesse ideológico primordial; do grupo, que só aparentemente é definido exclusivamente pelas relações, temporárias ou duradouras, informais ou institucionais, entre seus membros; enfim, das relações

entendidas como interações, ou seja, como relações intersubjetivas realmente efetuadas. [...] essa estrutura está nas ações e reações dos agentes que, a menos que se excluam do jogo, não têm outra escolha se não lutar para manter ou melhorar sua posição no campo, contribuindo assim para fazer pesar sobre todos os outros as limitações, frequentemente vividas como insuportáveis, que nascem da coexistência antagonista (BOURDIEU, Lições da aula, 2001 [1982], pp. 45-8).

Todas essas categorias não aparecem como mera formalidade metodológica: ao buscar pensar como (e se) é possível estabelecer uma abordagem teórica capaz de superar a dualidade epistemológica entre agencia e estrutura social, o autor tem como base justamente um rico instrumental empírico (estatísticas e/ou dados primários diversos) dado que a crítica epistemológica dessa dualidade aparente não se dá sem uma crítica social concreta e, concomitantemente, através da generalização das diversas regras dos jogos estruturais que orientam as dinâmicas sociais em níveis diversos, seja através das distinções, bem como, de suas características particulares nos diversos campos sociais. A mediação encontrada para tal questão se coloca através da noção de *habitus*, que engloba, em uma categoria, a interconexão recíproca entre estrutura e agência.

A noção de *habitus*, que remonta da Escolástica Medieval e do pensamento de Aristóteles, é retomada por Bourdieu para elaborar uma “teoria disposicional da ação capaz de reintroduzir na antropologia estruturalista a capacidade inventiva dos agentes” (WACQUANT, 2007 [2005], p. 64), ou seja, permite compreender a *incorporação* das disposições gerais dos campos e das

distinções nas ações individuais. Essa concepção explicita que as estruturas sociais se encontram incorporadas nos agentes sob a forma de disposições duráveis, enquanto propensões de pensamento, sentimentos e ações determinadas, que podem, até certo ponto, guiar e condicionar as respostas, porém, de forma alguma, determinar a totalidade destas, ou ainda, sempre possuindo “casos desviantes” dentro do leque de opções que as respostas criativas permitem nos processos sociais. Essas disposições não são estáticas, assim como as próprias estruturas sociais: elas são correlacionais, dentro dos processos onde os espaços simbólicos e os campos dispõem ações e as ações, por sua vez, podem reestruturar as estruturas sociais, num processo dialético de gênese e desenvolvimento, determinação e negação. Isso coloca os processos sociais em mudança constante, sempre como uma história em aberto, dada a criatividade possível de resposta dos agentes. Nesse sentido, Wacquant (2007 [2005]) destaca quatro pontos principais da noção de *habitus*:

- 1) Nunca espelha uma única estrutura social: é o conjunto dinâmico de disposições sobrepostas em camadas que grava, armazena e prolonga a influência dos diversos ambientes ao longo da vida de uma pessoa;
- 2) Não é necessariamente coerente e unificado: revela graus variados de integração e tensão associados à irregularidade dos universos que o geraram;
- 3) Não está necessariamente de acordo com o mundo social no qual evolui: o conceito é ainda mais apropriado para analisar

momentos de crise e mudança do que momentos de coesão – o fato de nem sempre gerar práticas coerentes ao meio no qual se reproduz é um dos principais impulsionadores de mudança econômica e inovação social – de modo a demonstrar similaridades com as leituras do neoinstitucionalismo;

- 4) Não é um mecanismo autossuficiente para geração da ação: não pode ser considerado isoladamente do interior dos “campos” nos quais evolui. “Uma análise completa da prática requer a elucidação da gênese e estrutura sociais do *habitus* e do campo e das dinâmicas da sua ‘confrontação dialética’” (*Ibidem*, p. 69).

Apesar dessa síntese não compreender e representar a totalidade da complexidade do pensamento de Bourdieu, penso que temos aqui o necessário para desenvolver a discussão pretendida. Partindo disso, passamos à síntese da abordagem lukasciana.

3. Lukács: a contradição entre causalidade e teleologia

Lukács foi um filósofo húngaro, com uma rica e complexa produção intelectual que buscou discutir as grandes questões da filosofia (ética, estética e ontologia/epistemologia), perpassando por quase todas as principais escolas filosóficas alemãs (Kant, Hegel e Marx), e se dedicando, em sua maturidade intelectual, ao campo das discussões marxistas. Um de seus trabalhos fundamentais, *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista* (2003 [1923]), foi e é um dos escritos mais disseminados do autor, inclusive, um dos trabalhos seminais da conhecida *Escola de*

Frankfurt. Porém, após trabalhar no Instituto Marx-Engels em Moscou e realizar um mergulho definitivo nos Manuscritos econômicos-filosóficos de Marx, o próprio autor faz uma autocrítica publicada no prefácio da segunda edição em 1967 do livro supracitado, revendo boa parte das argumentações e teorizações, através de uma série de duras autocríticas sob a concepção de dialética demasiadamente vulgar contida na obra. Para além das questões intelectuais (ainda que conectada a elas), o autor teve uma vida política extremamente atribulada, principalmente através das perseguições que sofreu dos governos stalinistas devido as críticas que estabeleceu à vulgarização do método marxista sob tal ordem. Nesse sentido, o autor passou a maior parte de sua vida emigrando por vários países europeus, passando pela França, Alemanha, Romênia, dentre outros, e se estabelecendo na Hungria até o fim de sua vida.

Apesar da imensa produção intelectual, vamos focar nesse escrito esforços apenas nas obras realizadas em sua maturidade intelectual (conhecidas como as obras do “último Lukács”), que englobam sua monumental *Estética e Ontologia*. No que tange aos nossos interesses, tocaremos apenas nas discussões da *Ontologia do Ser Social*, principalmente nos volumes primeiro e segundo (LUKÁCS, 2012 [1976]; 2013 [1981]), buscando desenvolver as categorias de *trabalho fundante, formas de reflexo, a articulação entre teleologias de primeira e segunda ordem, causalidades, ideologia e tendências em complexo de complexos*.

A ideia de um trabalho fundante, inspira-se principalmente por meio das ideias de Lukács (2013 [1981]), no segundo volume de sua grande ética, mais especificamente no capítulo “I. O

trabalho”. Esta leitura parte do princípio marxiano de que:

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil. [E assim] agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele [o homem] modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. [Sendo o trabalho, portanto, um pôr teleológico: uma] atividade orientada a um fim – a produção de valores de uso –, apropriação do elemento natural para a satisfação de necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre homem e natureza, perpétua condição natural da vida humana e, por conseguinte, independente de qualquer forma particular dessa vida, ou melhor, comum a todas as suas formas sociais (MARX, 2013 [1867], pp. 326-35).

Nesse sentido, é na práxis da vida cotidiana, aqui colocada enquanto práxis do trabalho no metabolismo com a natureza, que o homem apreende as causalidades dos processos que regem o mundo natural, e busca refletir suas apreensões sob a forma de conhecimento, a fim de enriquecer sua práxis cotidiana e transformar tais causalidades em finalidades às necessidades humanas. Ou, nas palavras de Lukács (2013 [1981])²:

[...] em Marx, a teleologia é reconhecida como categoria realmente operante apenas no trabalho, tem-se inevitavelmente

² Edição digital: impossibilidade de citação de páginas.

uma coexistência concreta, real e necessária entre causalidade e teleologia. Sem dúvidas, estas permanecem opostas, mas apenas no interior de um processo real unitário cuja mobilidade é fundada na interação destes opostos e que, para tornar real essa interação, age de tal modo que a causalidade, sem ver atingida sua essência, também se torna posta.

Por conseguinte, seguindo a leitura do autor, desprendem-se da práxis do trabalho duas formas de reflexo – separadas apenas de forma analítica, mas momentos conjuntamente constituintes da humanização do homem e partes de uma mesma intersecção entre sujeito e objeto: uma desantropomorfização e uma antropomorfização das apreensões da objetividade; onde:

[A] Desantropomorfização, [...] representa simplesmente aquela espécie de espelhamento da realidade (e sua aplicação à práxis) que a humanidade idealizou para si mesma, a fim de conhecer, do modo mais aproximado ao adequado, a realidade em seu ser-em-si. [...] [Enquanto, na antropomorfização] as objetividades da natureza constituem, como tais, o fundamento do metabolismo da sociedade com ela. Nesse tocante, é indispensável que o seu em-si seja transformado continuamente, em proporção crescente, de modo cada vez mais multifacetado, num parâ-nós. Isso se efetua no sujeito do trabalho através de seu caráter de pôr teleológico, e o próprio objeto da natureza de fato é transformado (LUKÁCS, 2013 [1981], s/p)³.

Enquanto gênese da apreensão das causalidades do mundo, o pôr do trabalho tem em seu desenvolvimento

graus diversos de generalização, através da mobilidade de conhecimentos adquiridos de um contexto a outro. Tais reflexos têm experimentado graus diversos de autonomia relativa no que tange à sua práxis fundante, onde a constante complexificação da divisão do trabalho leva a uma heterogeneidade entre ciência e técnica. Nesse sentido, a ciência tem sua gênese na investigação dos meios técnicos do trabalho, devido a necessidade de se conhecer o mundo tal como ele é para garantir maior efetividade nos pores teleológicos. Porém, em sua desantropomorfização da apreensão das legalidades do mundo na produção científica do conhecimento, este reflexo acaba por não responder diretamente às necessidades sociais, abrindo espaço para investigações que não influem de forma imediata sobre as técnicas do trabalho e, desse modo, abre a possibilidade de abarcar conhecimentos que não seriam apropriados diretamente pela práxis. Tal processo, ao retornar com novas figurações das legalidades do mundo, enriquece a possibilidade das técnicas do trabalho, apontando uma tendência onde:

[...] o desenvolvimento do ser social se caracteriza por uma crescente complexificação e diferenciação, cujo pressuposto é o aumento da produtividade do trabalho social. De fato, o tempo exigido para a práxis social nos novos complexos e esferas unicamente pode ser criado pelo incremento da produtividade. Por conseguinte, se o desenvolvimento do ser social depende da produtividade do trabalho, pode-se afirmar que tudo o que somos e podemos ser depende do trabalho (e de sua produtividade). [...] No entanto, não é difícil perceber que o trabalho gera uma dinâmica que o torna um dos muitos componentes do

³ Edição digital: sem possibilidade de citação de páginas.

complexo de complexos aos quais por necessidade, imediata ou mediata, dá origem. Por conseguinte, apesar de permanecer fundante, com o desenvolvimento do ser social o complexo do trabalho passa a representar uma fração declinante da totalidade (DUAYER & ARAUJO, 2015, pp. 21-22).

Ou seja, se o trabalho é fundante na humanização do homem ao recuar as barreiras naturais, esse mesmo trabalho enquanto gênese, deixa gradativamente de cumprir um papel principal com o desenvolvimento das forças produtivas, ao se ampliarem e complexificarem as categorias que medeiam o mundo social (LUKÁCS, 2013 [1981]; DUAYER e ARAUJO, 2015).

Porém, a depender do contexto sócio-histórico e das formas de organização de produção, circulação, distribuição e consumo do excedente social, complexificam-se as formas de mediação entre os conflitos pela apropriação diferencial dos produtos do trabalho e as formas de reflexo⁴. Dessa maneira, dentro de uma divisão social do trabalho, estruturam-se duas formas teleológicas: as primárias – que concernem à relação metabólico-social homem-natureza em seu processo de desenvolvimento na articulação das causalidades naturais a um fim social posto – e as secundárias – que se

referem às formas de operação, em complexos sociais diversos, de uma série de posições teleológicas conjuntas que permitam a reprodução social, ou ainda, trata-se da ação teleológica de homens sobre outros homens a fim de possibilitar uma coerência nos processos de reprodução conjuntas. Nesse sentido:

O ser social [...] mostra como estrutura básica a polarização de dois complexos dinâmicos, que se põem e suprimem no processo de reprodução sempre renovado: o do homem singular e o da própria sociedade. [i] Quanto ao homem, ele é, num primeiro momento e de modo imediato, mas, em última instância, irrevogavelmente, um ser [*Wesen*] que existe biologicamente, um pedaço da natureza orgânica. Essa sua constituição já faz dele um complexo, pois essa é a estrutura básica de todo ser vivo, até do mais primitivo. [...] [ii] o homem como ser vivo não só biológico, mas ao mesmo tempo como membro trabalhador de um grupo social, não se encontra mais numa relação imediata com a natureza orgânica e inorgânica que o circunda, nem mesmo consigo como ser vivo biológico, mas todas essas interações inevitáveis são mediadas pelo medium da sociedade. [...] Com efeito, nesse caso, tudo se dá de modo não imediato, mas socialmente regulado; surgem novas formas de trabalho e, destas, novas formas da divisão do trabalho, que, por sua vez, têm como consequência novas formas nas relações práticas entre os homens, que então, como vimos na análise do trabalho, retroagem sobre a constituição dos próprios homens. (LUKÁCS, *Para uma*

⁴ O texto de Duayer e Araújo (2015), por exemplo, busca apontar a especificidade dessa relação na sociedade capitalista, onde a organização embasada no trabalho proletário produtor de valor estabelece uma relação invertida/fetichizada/reificada entre o trabalho vivo e o trabalho morto. Aquilo que em realidade é conteúdo de valor aparece como fonte de valor (dinheiro e mercadorias), e o tempo abstrato de produção passa a ser a forma geral de coordenação da vida sob o capitalismo. Mais questões referentes a essa discussão podem ser obtidas em Postone (2014).

ontologia do ser social II, 2013 [1981])⁵.

Essa contradição (indivíduo-sociedade), por sua vez, reestabelece uma relação de causalidade entre teleologias, ou ainda, um complexo social, através de pores teleológicos primários e secundários que tendem a se relacionar de maneira contraditória, abrindo uma multiplicidade de possibilidade históricas que, em seu fim, nunca são resultados puramente postos, mas sim, um choque contraditório dos complexos teleológicos-causais, ou ainda, que coloca a história como um processo em aberto. Essa lógica lê a *ideologia* como categoria ontológica da vida social, uma vez que, dadas as possibilidades diversas de manifestação histórica de diferentes formas de reprodução social, com diferentes padrões de disputa pela apropriação diferencial dos produtos do trabalho, organizam-se, em conjunto, diferentes formas de justificativa/racionalidade da reprodução desses mesmo padrões sociais. A ideologia, nesse sentido, aparece como “forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social humana consciente e capaz de agir” (LUKÁCS, *Para uma ontologia do ser social II*, 2013 [1981])⁶, ou ainda, que possibilita a operação conjunta das diversas teleologias de primeira ordem em uma reprodução social (tendencialmente) coerente. Assim, a ideologia assume um caráter histórico específico como parte constituinte de uma forma de reprodução social concreta, que se insere na determinação dos processos dado sua mudança de forma em complexos sociais distintos (dentre as

classes, frações de classes, campos religiosos e/ou afetivos diversos).

A correlação categórica de todos esses processos (teleologias primárias e secundárias e suas articulações com as ideologias) no nível da totalidade, estabelece o mundo social como um “complexo de complexos”⁷, que podem apresentar tendências gerais de movimentos a depender das formas histórico-concretas de organização da reprodução social. Ou ainda:

[...] é preciso retomar a noção da sociedade como totalidade, como complexo de complexos. Cada um dos complexos que constituem a totalidade da vida social é marcado por tendências próprias, particulares, não necessariamente conciliáveis entre si. A história propriamente dita (a sequência de acontecimentos objetivada) é o resultado da articulação entre as tendências mais gerais do ser (porque arraigadas nas suas configurações estruturalmente mais decisivas) com tendências particulares, que são determinações de complexos associados a condições históricas específicas. Segue-se daí não apenas que o movimento total do ser social pode caminhar em diversas direções, mas também que nele está contida a possibilidade de arranjos puramente contingentes, casuais (MEDEIROS, 2016, p. 190).

Apesar da incompletude, seja da totalidade do pensamento do autor quanto da complexidade de suas categorias, penso que contemos nessa exposição a apresentação das bases necessárias para realizar uma “fricção” teórica entre Lukács e Bourdieu,

⁵ Edição digital: impossibilidade de citação de páginas.

⁶ Edição digital: impossibilidade de citação de páginas.

⁷ Essa categoria é apresentada como ponto central para Lukács, seja no Capítulo IV do primeiro volume (2012 [1976]) ou no segundo capítulo do segundo volume (2013 [1981]) de *Para uma ontologia do ser social*.

especificamente, no que tange para a relação indivíduo-sociedade.

4. Bourdieu e Lukács dá jogo?

De início, é possível colocar alguns apontamentos gerais no que tange às “limitações” metodológicas dessa “fricção” teórica. É necessário ter em mente que os dois autores partem de concepções ontológico-epistemológicas distintas. Lukács, ao partir da ideia de uma ontologia (ou de uma lógica imanente do ser), tem a noção da separação (ainda que operada de forma analítica) entre a tríade hegeliana das categorias de ser em-si, para-si e para-nós, ou ainda, respectivamente, da forma essencial da coisa, da forma aparente da coisa, e, por último, da maneira como refletimos os movimentos dessa coisa a fim de fundamentar uma ação sobre ela para satisfação de nossas necessidades. Nesse sentido, Lukács coloca a verdade como objetivo do discurso científico na aproximação mais fiel possível entre o ser para-nós e o ser em-si como pressuposto para efetivação dos pores teleológicos. Já, para Bourdieu, o discurso sobre a coisa aparece como momento fundador da própria coisa, ou ainda, pode-se dizer que para o autor não há separação (mesmo que analítica) entre as concepções que guiam as operacionalidades sobre o mundo social e o próprio mundo social, de modo que a produção do conhecimento já é uma forma de ação política. Na epígrafe que dá prólogo ao segundo tópico desse escrito, o próprio Bourdieu reconhece essa cisão metodológica que, de modo geral, opõe os autores de tradição alemã e francesa. Assim, ao colocar que a classe em-si não existe, e que a operação se dá na construção relacional entre situações e posição de classe, Bourdieu apresenta a operatividade teórica dessa concepção enquanto base

imediatamente política; enquanto Lukács compreende esse aspecto como parte de uma lógica da ordem da reprodução ideológica nas teleologias de segunda ordem que permitem a reprodução do ser social em seu contexto histórico em-si (o capital e a valorização do valor) nas formas de consciência. Uma vez que essa problemática exige um aprofundamento mais detalhado sobre a produção dos dois autores, a fim de compreender as limitações e possibilidades relacionais que as obras possuem através de uma crítica ontológica e epistemológica, o que encarga um trabalho mais denso do que é possível de realizar nesse escrito, esse texto se abstrai de tal empreitada deixando tal questão como “em aberto” para motivações futuras. Por isso, desde a introdução, se alertou para o caráter “essencialmente especulativo” dessa empreitada. Porém, tal abstração não impede a construção de uma série de proposições e “fricções” teóricas que, aparentemente, o encontro desses autores nos permite construir.

Como primeira proposição, é interessante a complementariedade que as concepções de situações e posição de classe podem aderir às noções contraditórias de teleologias de primeira e segunda ordem. Ao teorizar a contradição indivíduo sociedade, e buscar compreender a resolução dessa contradição no plano da reprodução social no par dialético entre os dois aspectos (individual e social) da teleologia, Lukács propõe a lógica dessa relação como contraditória, múltipla e causal. Assim, para o autor, as relações entre as teleologias estruturadas no complexo individual se chocam com os aspectos das teleologias dos complexos sociais gerando uma série de causalidades que colocam a história como um processo em aberto. Em Bourdieu, as noções de situação e

posição, podem complementar as noções lukacsianas ao enriquecer as categorias, no plano simbólico, que dão corporificação à ação social das classes. Ou seja, Bourdieu permite compreender como essas significações simbólicas operam nas formas de teleologização social – posições que estruturam complexos sociais de classe – e individual – nas formas como esses complexos se materializam dentre os diversos agentes de forma a condicionar a corporificação de tais significações como teleologias individuais.

Nesse mesmo caminho, uma outra complementação mútua aparece nas categorias e conceitos de campo e *habitus* junto ao complexo de complexos e ideologia. A ideia de campos sociais com “regras de jogo” distintas ou complexo de complexos com tendências particulares ajudam a compreender como essas dinâmicas se enriquecem ao entrecruzar processos sociais com articulações distintas. As duas noções permitem, portanto, compreender que, quando se trata de processos sociais, não há “futurologia” possível, uma vez que estes são dinâmicos e contraditórios, a depender dos campos ou complexos sociais que se observam. Nesse sentido, é interessante como as noções de ideologia e *habitus* aparecem como formas complementares nos dois autores: em Lukács a ideologia aparece como uma forma de dar sentido às ações de classes e frações de classes em complexos sociais diversos que se manifestam nos indivíduos a partir da interação das teleologias de primeira e segunda ordem; já em Bourdieu, o *habitus* aparece como uma corporificação das regras dos jogos sociais dos diversos campos como mediação da internalização e exteriorização das ações e relações dos indivíduos. Aqui, a tensão colocada no

início desse tópico acerca da uma abordagem mais política (bourdiana) e outra mais ontológica (lukacsiana), aparece de forma mais evidente. A preocupação do *habitus* é com a corporificação, no nível dos agentes, das convenções sociais que permitem as relações em campos específicos que naturalizam a competição como forma de transformações internas constantes ao próprio campo. Essa lógica tem como alvo uma sociologia da ação e da prática (política), que busca, a partir da construção de discursos alternativos, dar base para novas formas de corporificação em campos alternativos às lógicas dadas. A compreensão de ideologia em Lukács, por sua vez, parte de que essa categoria é parte necessária para a reprodução da própria base social, ou seja, não se tratam de meras significações contraditórias, mas, uma vez que a própria base social (de produção e apropriação) é contraditória, as ideologias elas mesmas devem se apresentar contraditórias como forma de manutenção dessa reprodução. Em Lukács, portanto, a busca da superação de tal ordem exige a compreensão de sua essência em-si (ou ainda, uma positividade de o que é o ser) para possibilitar uma ação conjunta num para-nós que negue as causalidades dessa ordem ideológica (ou ainda, a negação do que é o ser a partir da constatação de o que ele pode-vir-a-ser). Assim, parece haver uma inversão na relação sujeito-objeto entre os dois autores na articulação realidade-figuração, porém, no nível de análise aqui proposto, isso apenas pode ser apresentado como mero palpite, pois carece de aprofundamentos.

Mas, de modo geral, é possível colocar que os enriquecimentos mútuos são possíveis: Lukács pode nos auxiliar a desenvolver as bases ontológicas de Bourdieu ao construir uma noção de

totalidade do ser-social em sua gênese (no trabalho) e desenvolvimento (no constante enriquecimento das categorias do complexo de complexos que estruturam o mundo social); já Bourdieu, por sua vez, pode complexificar as noções ideológicas nas relações de teleologias de primeira e segunda ordem, colocando à disposição do pesquisador todo o seu criativo arsenal de “capitais sociais” que articulam essas relações em complexos e campos distintos (e que podem e devem ser desdobrados em novos tipos de capitais sociais a depender dos contextos particulares que se observam). Como se buscou expressar desde o início desse escrito, essa tentativa de fricção entre os dois autores merece maior aprofundamento e cuidado: primeiramente, tanto no que concerne à riqueza e complexidade do pensamento dos dois autores, o que exige uma revisão e compreensão mais profunda de seus pensamentos dentro de bases ontológicas e epistemológicas para, em seguida, dar arrimo a um confronto sólido entre suas figurações de mundo a partir de suas concepções na relação sujeito-objeto, movimento que, por sua vez, tem melhores condições de validar ou invalidar as ideias aqui expostas.

Conclusões

Como ressaltado desde a introdução desse escrito, a intenção aqui era especular possibilidades que pudessem estabelecer caminhos para investigar complementações e “fricções” possíveis entre Bourdieu e Lukács. Entre tapas e beijos, dadas certas incompatibilidades ontológico-epistemológicas, principalmente no que tange às compreensões particulares na relação sujeito-objeto, esse relacionamento em suas tensões parece frutífero no que concerne a um enriquecimento mútuo

de diversos aspectos categóricos e conceituais.

Em Bourdieu, a rica abordagem lukacsiana pode dar bases à uma noção mais desenvolvida da relação entre o trabalho como aspecto fundante do ser social e sua constante articulação dentro do complexo de complexos em teleologias de primeira e segunda ordem. Assim, ao construir as categorias que nos ajudam a compreender essa espécie de economia simbólica, toda a concepção lukacsiana pode dar arrimo a uma concepção mais articulada das bases do ser-social, apontando o *porquê* da necessidade de disputas simbólicas, bem como, a articulação teleológica de primeira e segunda ordem que sustenta tal disputa.

Em Lukács, as noções bourdieanas aparecem como um rico arcabouço capaz de complexificar as leituras acerca da ideologia dentro das significações simbólicas em campos sociais diversos que corporificam *habitus*. Ou seja, tendo como base que a fundamentação social perpassa pela relação causal dos confrontos teleológicos, os capitais simbólicos de Bourdieu podem justamente orientar os olhares sobre as “tipologias simbólicas” de disputas teleológicas de segunda ordem que fundamenta sua corporificação no *habitus* numa teleologia de primeira ordem.

Tendo como base as discussões, vale deixar claro a necessidade de maior rigor crítico ontológico-epistemológico nas discussões entre os dois autores. A inversão realizada pelos pensadores na lógica ação-figuração sobre e da realidade, carece nesse escrito de maior aprofundamento, e seu desenvolvimento pode ajudar a fundamentar novas categorias de análise social. Abre-se aqui, portanto, a possibilidade de uma rica articulação teórica entre essas

grandes figuras do pensamento crítico do século XX.

Referências

BOURDIEU, P. (1974). Condição de Classe e Posição de Classe. Em P. BOURDIEU, *A Economia das Trocas Simbólicas* (pp. 3-25). São Paulo: Ed. Perspectiva.

BOURDIEU, P. (2001 [1982]). *Lições da aula*. São Paulo: Ática.

BOURDIEU, P. (2004). *Coisas Ditas*. São Paulo: Editora Brasiliense.

BOURDIEU, P. (2016 [1994]). Espaço social e espaço simbólico. Em P. BOURDIEU, *Razões Práticas: sobre a teoria da ação* (pp. 13-33). Campinas: Ed. Papirus.

DUAYER, M., & ARAUJO, P. H. (Janeiro/Julho de 2015). Para a crítica da centralidade do trabalho: contribuição com base em Lukács e Postone. *Revista em Pauta*, 13(35), 15-36.

LUKÁCS, G. (2003 [1923]). *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes.

LUKÁCS, G. (2012 [1976]). *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo.

LUKÁCS, G. (2013 [1981]). *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo.

MARX, K. (2013 [1867]). *O Capital: Crítica da Economia Política, livro I: O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo.

MEDEIROS, J. L. (julho de 2016). Se Marx tivesse escrito uma ontologia da sociedade, quais seriam seus elementos fundamentais? *Revista Outubro*(26), 169-194.

POSTONE, M. (2014). *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. São Paulo: Boitempo.

VEBLEN, T. B. (1983 [1899]). *A teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições*. São Paulo: Abril Cultural.

WACQUANT, L. (jul-dez de 2007 [2005]). Esclarecer o Habitus. *Educação & Linguagem*(16), 63-71.

WEBER, M. (1999 [1905]). *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (14 ed.). São Paulo: Pioneira.

Recebido em 2019-01-31
Publicado em 2019-04-27