

pierre
 Bourdieu

Razões
Práticas

Sobre a Teoria da Acção

CELTA

5 SERÁ POSSÍVEL UM ACTO DESINTERESSADO?

Por que será que esta palavra "interesse" é, até certo ponto, interessante? Por que será que é importante interrogarmo-nos acerca do interesse que os agentes podem ter em fazer aquilo que fazem? De facto, a noção de interesse começou por se me impor como um *instrumento de ruptura* com uma visão encantada, e mistificadora, dos comportamentos humanos. O furor ou o horror suscitado, por vezes, pelos resultados do meu trabalho talvez se explique em parte pelo facto de um olhar assim, um pouco desencantado, embora não sarcástico nem cínico, ser aplicado inclusivamente a universos que são o lugar por excelência do desinteresse (pelo menos na representação dos seus participantes), como acontece com o mundo intelectual. Lembrar que os jogos intelectuais são também objectos em jogo, que esses objectos em jogo suscitam interesses — outras tantas coisas que, de certo modo, toda a gente sabe — era tentar alargar a todos os comportamentos humanos, incluindo aqueles que se apresentam ou vivem como desinteressados, o modo de explicação e de compreensão de aplicação universal que define a visão científica e arrancar o mundo intelectual ao estatuto de excepção ou de extraterritorialidade que os intelectuais tendem a atribuir-lhe.

Como segunda justificação, poderia invocar o que me parece ser um postulado da teoria do conhecimento sociológico. Não podemos fazer sociologia sem aceitar aquilo a que os filósofos clássicos chamavam o "princípio de razão suficiente" e sem supor, entre outras coisas, que os agentes sociais não fazem qualquer coisa indiferentemente, que não são loucos, que não agem sem razão. O que não significa que suponhamos que são racionais, que têm razão quando agem como agem ou sequer, mais simplesmente, que tenham razões ao agir, quer sejam razões a dirigir, a guiar ou a orientar as suas acções. Podem ter comportamentos razoáveis sem ser racionais; podem

1 Este texto é a transcrição de duas aulas do Collège de France dadas na Faculdade de Antropologia e de Sociologia da Université Lumière-Lyon II, em Dezembro de 1988.

ter comportamentos dos quais podemos dar conta e razão, como diziam os clássicos, a partir da hipótese da racionalidade, sem que tais comportamentos tenham a razão por princípio. Podem comportar-se de maneira tal que, a partir de uma avaliação racional das probabilidades de sucesso, se revela que tiveram razão ao fazer o que fizeram, sem que tenhamos bases que nos levem a dizer que o cálculo racional das probabilidades foi a origem da escolha que adoptaram.

A sociologia postula, portanto, que há, no que os agentes fazem, uma razão (no sentido em que se fala de razão de uma série) que se trata de descobrir; e que permite dar razão, transformar uma série de comportamentos aparentemente incoerente, arbitrária, numa série coerente, em qualquer coisa que se pode compreender a partir de um princípio único ou de um conjunto coerente de princípios. Neste sentido, a sociologia postula que os agentes sociais não realizam actos gratuitos.

A palavra "gratuito" remete, por um lado, para a ideia de imotivado, de arbitrário: um acto gratuito é um acto de que não é possível dar razão (o do Lafcadio de Gide), um acto louco, absurdo, pouco importa, diante do qual a ciência social nada tem a dizer, diante do qual tudo o que pode fazer é demitir-se. Este primeiro sentido esconde um outro, mais comum: o que é gratuito é o que é feito por nada, o que não compensa, o que nada custa, o que não é lucrativo. Sobrepondo os dois sentidos, identificamos a investigação da razão de ser de um comportamento com a explicação desse comportamento pela busca de fins económicos.

O investimento

Tendo defendido o meu uso da noção de interesse, vou agora tentar mostrar como podemos substituí-la por noções mais rigorosas, como *illusio*, investimento, ou mesmo *libido*. No seu livro célebre, *Homo Ludens*, Huizinga diz que podemos, recorrendo a uma falsa etimologia, fazer como se *illusio*, palavra latina derivada da raiz de *ludus* (jogo), quisesse significar o facto de se estar no jogo, de se estar investido no jogo, de se levar o jogo a sério. A *illusio* é o facto de se estar envolvido no jogo, tomado pelo jogo, de se crer que o jogo compensa, ou, para dizer as coisas simplesmente, que vale a pena jogar. De facto, a palavra "interesse", num primeiro sentido, queria significar muito precisamente aquilo que incluí nesta noção de *illusio*, quer dizer, o facto de reconhecer a um jogo social a sua importância, de reconhecer que o que nele se passa importa aos implicados, aos que fazem parte desse jogo. *Interesse* é "ser de", fazer parte, portanto, admitir que o jogo merece ser jogado e que os objectos em jogo engendrados no e pelo facto de se jogar o jogo merecem que os busquemos; é reconhecer o jogo e reconhecer os objectos em jogo. Quando lemos, em Saint-Simon, o que se refere à querela dos chapéus (quem deve ser

o primeiro a cumprimentar?), se não tivemos nascido numa sociedade de corte, se não tivémos um *habitus* de homens de corte, se não tivémos na cabeça as estruturas que estão presentes também no jogo, a querela parecer-nos-á fútil, ridícula. Se, pelo contrário, tivémos um espírito estruturado de acordo com as estruturas do mundo no qual jogamos, tudo nos parecerá evidente e a própria questão de sabermos se o jogo vale a pena deixará de se pôr. Por outras palavras, os jogos sociais são jogos que se fazem esquecer enquanto jogos e a *illusio* é essa relação encantada com um jogo que é o produto de uma relação de complexidade ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objectivas do espaço social. Era o que eu queria dizer ao falar de interesse: achamos importantes, interessantes, jogos que nos importam porque nos foram impostos e postos por importação na nossa cabeça, no nosso corpo, sob a forma daquilo a que se chama o sentido do jogo.

A noção de interesse opõe-se à de desinteresse, mas também à de indiferença. Podemos estar interessados num jogo (no sentido de não-indiferente) ao mesmo tempo que somos desinteressados. O indiferente "não vê a que estão eles a jogar", tanto lhe faz; está na posição do burro de Buridan, não estabelece diferença. É alguém que, não tendo os princípios de visão e de divisão necessários para *fazer diferenças*, acha tudo igual, nem movido nem comovido. Aquilo a que os Estóicos chamavam a ataraxia é a indiferença ou a tranquilidade da alma, o desprendimento, que não é o desinteresse. A *illusio*, é, portanto, o contrário da ataraxia, é o facto de alguém estar investido, investir os objectos em jogo existentes num certo jogo, pelo efeito da concorrência, e que só são existentes para as pessoas que, implicadas nesse jogo e possuidoras das disposições que permitem reconhecer os objectos que nele se jogam, estão prontas a morrer por motivos que, pelo contrário, parecem desprovidos de interesse do ponto de vista daquele que não está envolvido no mesmo jogo, e o deixam indiferente. Poderíamos deste modo recorrer também ao termo de *investimento* no duplo sentido da psicanálise e da economia.

Todo o campo social, seja o campo científico, o campo artístico, o campo burocrático ou o campo político, tende a obter daqueles que nele entram essa relação com o campo a que chamo *illusio*. Os que entram podem querer alterar as relações de força no campo, mas, por isso mesmo, concedem o seu reconhecimento ao que está em jogo, não são indiferentes. Querer fazer a revolução num campo é reconhecer o essencial do que é tacitamente exigido por esse campo, a saber que se trata de um campo importante, que o que nele se joga é suficientemente importante para causar a vontade de o revolucionar.

Vemos que, entre pessoas que ocupam posições opostas num campo e que parecem opostas em tudo, radicalmente, existe um acordo escondido e tácito acerca do facto de valer a pena lutar a propósito das coisas que estão em jogo no campo. O apolitismo primário, que não pára de crescer porque o

campo político tende cada vez mais a fechar-se em si mesmo e a funcionar sem se referir à clientela (quer dizer, um pouco à maneira do campo artístico), assenta numa espécie de consciência confusa desta cumplicidade profunda entre os adversários inseridos no mesmo campo: batem-se, mas estão de acordo pelo menos sobre o objecto de desacordo.

Libido seria em medida igual uma maneira bem pertinente de dizer aquilo a que chamei *illusio*, ou investimento. Cada campo impõe um direito de entrada tácito: "Não entre aqui ninguém que não seja géometra", quer dizer, que não entre aqui ninguém que não esteja pronto a morrer por um teorema. Se tivesse que resumir numa imagem tudo o que acabo de dizer sobre a noção de campo e sobre a *illusio*, que é ao mesmo tempo a condição e o produto do funcionamento do campo, evocaria uma escultura que se pode ver na catedral de Auch, no Gers, sob os lugares do capítulo, e que representa dois monges que brigam disputando o bordão do prior. Num mundo que, como o universo religioso, e sobretudo o universo monástico, é o lugar por excelência do *Ausserweltlich*, do extramundano, do desinteresse no sentido ingénuo do termo, descobrimos duas pessoas que se batem por um pau cujo valor só existe para alguém que está dentro do jogo, envolvido no jogo.

Uma das tarefas da sociologia é determinar como o mundo social constituiu a libido biológica, pulsão indiferenciada, em libido social, específica. Há com efeito tantas espécies de libido como campos: sendo o trabalho de socialização da libido precisamente o que transforma as pulsões em interesses específicos, interesses socialmente constituídos que só existem em relação com um espaço social no interior do qual certas coisas são importantes e outras indiferentes, e para agentes socializados, constituídos de maneira a estabelecerem diferenças correspondendo a diferenças objectivas nesse espaço.

Contra o utilitarismo

O que é vivido como evidência na *illusio* surge como ilusão ao que não participa dessa evidência porque não participa no jogo. As sabedorias procuram desarmar a espécie de preensão que os jogos sociais detêm sobre os agentes socializados. Não é coisa fácil: não nos desprendemos através de uma simples conversão da consciência. Os agentes bem ajustados ao jogo são possuídos pelo jogo e sem dúvida tanto mais quanto melhor o controlam. Por exemplo, um dos privilégios ligados ao facto de se ter nascido no interior de um jogo é o de se poder então poupar o cinismo tendo-se em vez dele o sentido do jogo; como um bom jogador de ténis, o jogador não está onde está a bola, mas onde ela irá cair; coloca-se e faz colocações não onde está o ganho, mas onde o ganho vai estar. As reconversões, através das quais as pessoas se viram para novos géneros, novas disciplinas, novos temas, etc., são vividas como *conversões*.

Que fazem os que querem reduzir esta descrição da relação prática entre os agentes e os campos à visão utilitarista (e à *illusio* no interesse do utilitarismo)? Em primeiro lugar, faz-se como se os agentes fossem movidos por razões conscientes, como se estabelecessem conscientemente os fins da sua acção e agissem de maneira a obter o máximo de eficácia pelo menor custo. Segunda hipótese antropológica: reduz-se tudo aquilo que pode motivar os agentes ao interesse económico, a um ganho monetário. Supõe-se numa palavra que o princípio da acção é o interesse económico bem compreendido, e o seu fim o ganho material, estabelecido conscientemente por um cálculo racional. Vou tentar mostrar como todo o meu trabalho consistiu em recusar estas duas reduções.

A redução ao cálculo consciente, oponho a relação de cumplicidade ontológica entre o *habitus* e o campo. Há entre os agentes e o mundo social uma relação de cumplicidade infraconsciente, infralinguística: os agentes envolvem constantemente na sua prática teses que não são postas como tais. Um comportamento humano terá deveras sempre por fim, quer dizer por alvo, o resultado que é o fim, no sentido de termo, desse mesmo comportamento? Penso que não. Que relação extremamente bizarra é então essa com o mundo, social ou natural, em que os agentes visam fins que não põem como tais? Os agentes sociais que têm o sentido do jogo, que incorporaram uma multiplicidade enorme de esquemas práticos de percepção e de apreciação funcionando enquanto instrumentos de construção da realidade, enquanto princípios de visão e de divisão do universo em que se movem, não precisam de pôr como fins os objectivos da sua prática. Não são como *sujetos* diante de um objecto (ou menos ainda, de um problema) que seria constituído como tal por um acto intelectual de conhecimento; estão, como costuma dizer-se, todos no que fazem (ou, poderíamos dizer também, no seu *a fazer*): estão presentes no *por vir*, no *a fazer*, *a fazer* (*pragma*, em grego), correlato imediato da prática (*praxis*) que não é posto como objecto de pensamento, como possível visado num projecto, mas que se inscreve no presente do jogo.

As análises correntes da experiência temporal confundem duas relações com o futuro ou com o passado, que Husserl, em *Ideen*, distingue muito claramente: a relação com o futuro a que podemos chamar projecto, e que põe o futuro enquanto futuro, quer dizer, enquanto possível constituído como tal, e, portanto, como podendo acontecer ou não acontecer, opõe-se à relação com o futuro a que Husserl chama protensão ou antecipação pré-perceptiva, relação com um futuro que não o é, com um futuro que é um quase-presente. Embora eu não veja as faces escondidas do cubo, elas estão quase-presentes, são "apresentadas" numa relação de crença que é a que atribuímos a uma coisa percebida. Não são visadas num projecto, como igualmente possíveis ou impossíveis, estão aí, com a modalidade dóxica do que é directamente percebido.

De facto, estas antecipações pré-perceptivas, uma espécie de induções práticas fundadas na experiência anterior, não são dadas a um sujeito puro,

uma consciência transcendental universal. São obra do *habitus* como sentido do jogo. Ter o sentido do jogo é ter o jogo na pele; é dominar no estado prático o porvir do jogo; é ter o sentido da história do jogo. Enquanto o mau jogador está sempre deslocado no tempo, sempre demasiado cedo ou demasiado tarde, o bom jogador é o que *antecipa*, que se adianta ao jogo. Por que é ele capaz de se adiantar ao curso do jogo? Porque possui as tendências imanentes do jogo no corpo, em estado incorporado: porque faz corpo com o jogo.

O *habitus* preenche uma função que, numa outra filosofia, é confiada à consciência transcendental: é um corpo socializado, um corpo estruturado, um corpo que incorporou as estruturas imanentes de um mundo ou de um sector particular desse mundo, de um campo, e que estrutura a percepção desse mundo e também a acção nesse mundo. Por exemplo, a oposição entre teoria e prática encontra-se ao mesmo tempo na estrutura objectiva das disciplinas (as matemáticas opõem-se à geologia como a filosofia se opõe à geografia, etc.) e também no espírito dos professores que, nos seus juízos sobre os alunos, aplicam esquemas práticos, muitas vezes associados a pares de adjectivos, que são o equivalente estruturado dessas estruturas objectivas. E quando as estruturas incorporadas e as estruturas objectivas concordam, quando a percepção é construída segundo as estruturas do que é percebido, tudo parece evidente, tudo é óbvio. É a experiência dóxica na qual se concede ao mundo uma crença mais profunda do que todas as crenças (no sentido corrente) uma vez que ela se não pensa enquanto crença.

Contra a tradição intelectualista do *cogito*, do conhecimento como relação entre um sujeito e um objecto, etc., devemos, para dar conta dos comportamentos humanos, admitir que estes assentam constantemente em teses não téticas; que estabelecem futuros que não são visados enquanto futuros. O paradoxo das ciências humanas é terem de constantemente desconfiar da filosofia da acção inerente a modelos como os da teoria dos jogos, que aparentemente se impõem para a compreensão dos universos sociais semelhantes a jogos. É verdade que a maior parte dos comportamentos humanos se realiza no interior de espaços de jogo; dito isto, não têm por origem uma intenção estratégica conforme a teoria dos jogos a postula. Por outras palavras, os agentes sociais têm "estratégias" que só raramente têm por origem uma verdadeira intenção estratégica.

Outra maneira de exprimir a oposição estabelecida por Husserl entre a protensão e o projecto, a oposição entre a *preocupação* (que poderia traduzir a *Fürsorge* de Heidegger, desembaraçando-a das suas conotações indesejáveis) e o *plano* como visar do futuro no qual o sujeito se pensa como pondo um futuro e organizando todos os meios disponíveis por referência a esse futuro posto como tal, como fim devendo explicitamente ser atingido. A preocupação ou a antecipação do jogador é imediatamente presente a qualquer coisa que não é imediatamente percebida nem está imediatamente disponível, mas que é contido como se já aí estivesse. Aquele que envia uma

bola a contrapá aq̃e no presente por referência a um *por vir* (digo por vir de preferência a futuro?) que é quase presente, que se inscreve na própria fisionomia do presente, do adversário *em vias* de correr para a direita. O jogador não põe o futuro no interior de um projecto (posso ir para a direita ou não ir para lá): põe a bola para a esquerda porque o adversário está a ir para a direita, porque o adversário está já de certo modo do lado direito. O jogador determina-se em função de um quase-presente inscrito no presente.

A prática tem uma lógica que não é da lógica e, por conseguinte, aplicar às lógicas práticas a lógica lógica é arriscarmo-nos a destruir, através do instrumento que empregamos para a descrever, a lógica que queremos descrever. Estes problemas que pus, há vinte anos, em *Esquisse d'une théorie de la pratique*, são hoje trazidos à luz do dia por meio da construção de sistemas especializados e da inteligência artificial: descobre-se que os agentes sociais (seja um médico que faz um diagnóstico ou um professor que dá uma nota num exame) possuem no estado prático sistemas classificatórios extremamente complexos que nunca são constituídos enquanto tais e que só o podem ser ao preço de um trabalho considerável.

Substituir a uma relação prática de pré-ocupação, presença imediata a um por vir inscrito no presente, uma consciência racional, calculadora, pondo os fins enquanto tais, como possíveis, é fazer surgir a questão do cinismo, que põe como tais fins inconfessáveis. Enquanto, se a minha análise é verdadeira, se pode fazer uma magnífica carreira académica sem nunca se ter a necessidade de fixar isso como fim. Muitas vezes, por serem inspirados por uma vontade de desmistificação, os investigadores tendem a fazer como se os agentes tivessem sempre tido por fim, no sentido de alvo, o fim, no sentido de termo, da sua trajectória. Transformando o trajecto em projecto, fazem como se o universitário consagrado cuja carreira estudam, a partir do momento em que escolheu uma disciplina, um orientador de tese, um tema, tivesse tido na cabeça a ambição de vir a ser professor no Collège de France. Dão por origem dos comportamentos dos agentes num campo (dos dois monges que se batem pelo bordão de prior, ou de dois universitários que lutam por impor cada um a sua teoria da acção) uma consciência calculadora mais ou menos cínica.

Se o que eu digo é verdade, as coisas passam-se de um modo completamente diferente. Os agentes que se batem pelos fins considerados podem ser possuídos por esses fins. Podem estar prontos a morrer por esses fins, independentemente de qualquer consideração de ganhos específicos, lucrativos, de carreira, ou outros. A sua relação com o fim em causa não é de

2 No original: "... *per rapport à un à venir* (je dis à venir plutôt que futur) ..." — o que justifica que, em português, se opte aqui por "por vir", e não por "porvir", como seria o caso perante o francês "avenir" e para manter a oposição que Bourdieu estabelece entre *avenir* e *futur* ("futuro"). (N. do T.)

maneira nenhuma o cálculo consciente de utilidade que lhes atribui o utilitarismo, filosofia aplicada de bom grado às acções dos outros. Os agentes têm o sentido do jogo; por exemplo, nos jogos em que é preciso ser-se "desinteressado" para ter êxito, podem realizar, de maneira espontaneamente desinteressada, acções em conformidade com os seus interesses. Há situações inteiramente paradoxais que uma filosofia da consciência se proíbe de compreender.

Chego agora à segunda redução, a que consiste em reconduzir tudo ao interesse lucrativo, em reduzir os fins da acção aos fins económicos. Neste ponto, a refutação é relativamente mais fácil. Com efeito, o princípio do erro reside naquilo a que tradicionalmente se chama o economismo, quer dizer, o facto de se considerar que as leis de funcionamento de um dos campos sociais entre outros, a saber o campo económico, valem para todos os campos. No fundamento da teoria dos campos, está a verificação (que encontramos já em Spencer, em Durkheim, em Weber...) de que o mundo social é lugar de um processo de diferenciação progressiva. Assim, e Durkheim lembrava-o sem descanso, observa-se que na origem, nas sociedades arcaicas e ainda em muitas sociedades pré-capitalistas, universos sociais que entre nós são diferenciados (como a religião, a arte, a ciência) são ainda indiferenciados, de tal maneira que observamos em tais casos uma polissemia e uma multifuncionalidade (é um termo que Durkheim usa com frequência em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*) dos comportamentos humanos, que podem ser interpretados ao mesmo tempo como religiosos, como económicos, como estéticos, etc.

A evolução das sociedades tende a fazer surgir universos (aquilo a que eu chamo campos) que têm leis próprias, que são autónomos. As leis fundamentais são muitas vezes tautologias. A do campo económico, que foi elaborada pelos filósofos utilitaristas: os negócios são os negócios; a do campo artístico, que foi estabelecida explicitamente pela escola chamada da arte pela arte: o fim da arte é a arte, a arte não tem outro fim que não seja a arte... Temos assim universos sociais que têm uma lei fundamental, um *nomos* independente do dos outros universos, que são auto-nomos, que avaliam o que neles se faz, os objectos que neles se jogam, segundo princípios e critérios irredutíveis aos dos outros universos. Estamos aqui nos antípodas do economismo que consiste em aplicar a todos os universos o *nomos* característico do campo económico. O que equivale a esquecer que o próprio campo se construiu segundo um processo de diferenciação, estabelecendo que o económico não é redutível às leis que regem a economia doméstica, à *philia*, como dizia Aristóteles, e inversamente.

Este processo de diferenciação ou de autonomização culmina, portanto, na constituição de universos que têm "leis fundamentais" (expressão tomada de empréstimo a Kelsen) diferentes, irredutíveis, e que são lugar de formas particulares de interesse. O que faz correr e concorrer as pessoas no campo

científico não é a mesma coisa que as faz correr e concorrer no campo económico. O exemplo mais impressionante é o do campo artístico que se constituiu no século XIX dando-se por lei fundamental a inversão da lei económica. O processo, que começa a partir do Renascimento e que chega ao seu desfecho na segunda metade do século XIX, com aquilo a que se chama a arte pela arte, equivale a dissociar por completo os fins lucrativos e os fins específicos do universo — como, por exemplo, a oposição entre a arte comercial e a arte pura. A arte pura, única forma de arte verdadeira segundo as normas específicas do campo autónomo, recusa os fins comerciais, quer dizer, a subordinação do artista, e sobretudo da sua produção, a exigências externas e às sanções da correspondente procura que são as sanções económicas. Constitui-se na base de uma lei fundamental que é a negação (ou a denegação) da economia: não entre aqui ninguém que tenha preocupações comerciais.

Outro campo que se constitui na base do mesmo tipo de denegação do interesse: o campo burocrático. A filosofia hegeliana do Estado, espécie de ideal do eu burocrático, é a representação que o campo burocrático entende dar-se e dar de si próprio, quer dizer, a imagem de um universo cuja lei fundamental é o serviço público; um universo no qual os agentes sociais não têm interesse pessoal e sacrificam os seus interesses próprios ao público, ao serviço público, ao universal.

A teoria do processo de diferenciação e de autonomização de universos sociais possuindo leis fundamentais diferentes faz com que a noção de interesse se estilhaça; há tantas formas de *libido*, tantas espécies de "interesse", como campos. Cada campo, ao produzir-se, produz uma forma de interesse que, do ponto de vista de um outro campo, pode parecer desinteresse (ou absurdo, falta de realismo, loucura, etc.). Vemos como é, pois, difícil a aplicação do princípio da teoria do conhecimento sociológico que de início enunciou e que quer que nada haja sem razão. Uma sociologia desses universos cuja lei fundamental é o desinteresse (no sentido de rejeição do interesse económico) será ainda possível? Para que seja possível, é preciso que exista uma forma de interesse que possamos descrever, dadas as necessidades da comunicação, e arriscando-nos a cair na visão redutora, como interesse no desinteresse, ou, melhor, como uma *disposição* desinteressada ou generosa.

É aqui que temos de fazer intervir tudo o que se refere ao simbólico, capital simbólico, interesse simbólico, ganho simbólico... Chamo capital simbólico a não importa que espécie de capital (económico, cultural, escolar ou social) que seja percebido segundo categorias de percepção, princípios de visão e de divisão, sistemas de classificação, esquemas classificatórios, esquemas cognitivos, que são, pelo menos em parte, o produto da incorporação das estruturas objectivas do campo considerado, quer dizer, da estrutura da distribuição do capital no campo considerado. O capital simbólico que faz com que os agentes se inclinem perante Luis XIV, com que lhe façam a corte,

com que ele possa dar ordens e com que essas ordens sejam obedecidas, com que possa desclassificar, degradar, consagrar, etc., não existe a não ser na medida em que todas as pequenas diferenças, as marcas de distinção subitas nas etiquetas e nas posições, nas práticas e no traje, que fazem a vida de corte, são percebidas por pessoas que conhecem e que reconhecem praticamente (por o terem incorporado) um princípio de diferenciação que lhes permite reconhecer todas essas diferenças e atribuir-lhes valor, pessoas, numa palavra, dispostas a morrer por uma questão de chapéus. O capital simbólico é um capital de base cognitiva, que assenta no conhecimento e no reconhecimento.

O desinteresse como *prizaço*

Tendo evocado muito sumariamente os conceitos fundamentais que são indispensáveis em meu entender para pensar a acção razoável — *habitus*, campo, interesse ou *illusio*, capital simbólico —, regresso ao problema do desinteresse. Serão possíveis comportamentos desinteressados, e, se o forem, como e em que condições? Se permanecermos no quadro de uma filosofia da consciência, é evidente que só poderemos responder negativamente à questão de que todas as acções aparentemente desinteressadas esconderão intenções de maximizar uma qualquer forma de ganho. Introduzindo a noção de capital simbólico (e de ganho simbólico), radicalizamos de certo modo o pôr em causa da visão ingénua: as acções mais santas — a ascese ou a dedicação mais extremas — poderão ser sempre suspeitas (e foram-no, historicamente, para certas formas extremas de rigorismo) de serem inspiradas pela busca do ganho simbólico de santidade, ou de celebridade, etc.³ No começo de *A Sociedade de Corte*, Norbert Elias cita o exemplo de um duque que dera uma bolsa cheia de escudos ao filho e que, quando este último, que o pai interroga seis meses mais tarde, se gaba de ter poupado o dinheiro, pega na bolsa e a atrai pela janela. Dá-lhe assim uma lição de desinteresse, de gratuidade, de nobreza; mas trata-se também de uma lição acerca da colocação, do investimento do capital simbólico conveniente num universo aristocrático. (O caso seria análogo se se passasse com homem de honra cabilo.)

De facto, existem universos sociais nos quais a busca do ganho estritamente económico pode ser desencorajada por normas explícitas ou injunções tácitas. "*Noblesse oblige*"⁴ significa que é a nobreza que proíbe ao nobre fazer certas coisas, ao mesmo tempo que o exorta a fazer outras. Porque faz parte

3 Deverá ler-se, acerca deste ponto, o artigo de Gilbert Dagron, "L'homme sans honneur ou le saint scandaleux", *Annales ESC*, Julho-Agosto de 1990, pp. 929-939.

4 Deixou-se em francês esta expressão, tal como foi importada para o português, pelo menos para o uso corrente de certos meios, embora fosse fácil traduzi-la tanto por "a nobreza impõe as suas obrigações", como literalmente por "a nobreza obriga", ou outra fórmula semelhante. (N. do T.)

da sua definição, da sua essência, superior, ser desinteressado, generoso, o nobre não pode deixar de o ser, "é uma coisa mais forte do que ele". Por um lado, o universo social exige-lhe que seja generoso; por outro lado, ele está predisposto a ser generoso na sequência de lições brutais como a referida por Elias, mas também por inumeráveis outras lições, muitas vezes tácitas e quase imperceptíveis, da existência quotidiana, insinuações, censuras, silêncios, esquivas. Os comportamentos de honra das sociedades aristocráticas ou pré-capitalistas têm por princípio uma economia dos bens simbólicos assente no recalçamento colectivo do interesse, e, mais amplamente, da verdade da produção e da circulação, tendendo a produzir *habitus* "desinteressados", *habitus* antieconómicos, dispostos ao recalçamento dos interesses, no sentido estrito do termo (quer dizer, a busca de ganhos económicos), muito em especial no quadro das relações domésticas.

Por que é que é importante pensar em termos de *habitus*? Por que é importante pensar o campo como um lugar que não produzimos e no qual nascemos e não como um jogo arbitrariamente instituído? Porque isso permite compreender que existem comportamentos desinteressados que não têm por princípio o cálculo de desinteresse, a intenção calculada de superar o cálculo ou de mostrar a capacidade de o superar. O que contraria La Rochefoucauld, que, sendo o produto de uma sociedade de honra, compreendeu muitíssimo bem a economia dos bens simbólicos, mas que, porque o verne jansenista penetrara já no fruto aristocrático, começa a dizer que as atitudes aristocráticas são de facto formas supremas de cálculo, do cálculo de segunda ordem (é o exemplo da clemência de Augusto). Numa sociedade de honra bem constituída, as análises de La Rochefoucauld são falsas; aplicam-se a sociedades de honra já em crise como as que estudei em *Le Déracinement* (*O Desemraizamento*) e onde os valores de honra se esboroam à medida que as trocas monetárias se generalizam e, através delas, o espírito de cálculo, que acompanha a possibilidade objectiva de calcular (começa-se, coisa impenável, a avaliar monetariamente o trabalho e o valor de um homem). Nas sociedades de honra bem constituídas, podem existir *habitus* desinteressados e a relação *habitus*-campo é tal que, no registo da espontaneidade ou da *prizaço*, no registo do "é mais forte do que eu", se realizam actos desinteressados. Numa certa medida, o aristocrata não pode deixar de ser generoso, por fidelidade ao seu grupo e por fidelidade a si próprio enquanto membro do grupo. É o que "*noblesse oblige*" significa. A nobreza é a nobreza como corpo, como grupo que, incorporado, feito corpo, disposição, *habitus*, se torna o sujeito de práticas nobres, obrigado o nobre a agir nobremente.

Quando as representações oficiais daquilo que o homem é oficialmente num espaço social considerado se tornaram *habitus*, tornam-se o princípio real das práticas. Nem por isso, sem dúvida, universos sociais onde o desinteresse é a norma oficial são regidos apenas pelo desinteresse: por detrás da aparência de piedade, de virtude, de desinteresse, há interesses subitas, camu-

flados, e o burocrata não é apenas o servidor do Estado, é também alguém que põe o Estado ao seu serviço... Dito isto, não se vive impunemente sob a permanente invocação da virtude, porque há mecanismos e existem sanções que recordam aos agentes a obrigação do desinteresse.

A partir daqui, a questão da possibilidade da virtude pode ser reconduzida à questão das condições sociais de possibilidade de universos nos quais disposições duradouras tendendo para o desinteresse possam ser constituídas e, uma vez constituídas, depararem com condições objectivas de reforço constante, e transformarem-se em origem de uma prática permanente da virtude; e nas quais, ao mesmo tempo, existam regularmente acções virtuosas, com uma frequência estatística decente e não no registo do heroísmo, para uns tantos virtuosos apenas. Não se podem fundar virtudes duradouras numa decisão da consciência pura, quer dizer, à maneira de Sartre, nalguma coisa como um juramento...

Se o desinteresse é sociologicamente possível, só o pode ser por meio do encontro entre *habitus* predispostos ao desinteresse e universos nos quais o desinteresse seja recompensado. Entre estes universos, os mais típicos são, juntamente com a família e toda a economia das trocas domésticas, os diferentes campos de produção cultural, campo literário, campo artístico, campo científico, etc., microcosmos que se constituem na base de uma inversão da lei fundamental do mundo económico e nas quais fica suspensa a lei do interesse económico. O que não quer dizer que não conheçam outras formas de interesse: a sociologia da arte ou da literatura desvela (ou desmascara) e analisa os interesses específicos que são constituídos pelo funcionamento do campo (os que puderam levar Breton a partir o braço de um rival durante uma querela poética), e pelos quais os agentes estão dispostos a morrer.

Os ganhos da universalização

Resta pôr uma questão que hesito em levantar: como é possível que se observe de modo mais ou menos universal que haja ganhos na subordinação ao universal? Creio que uma antropologia comparada permitiria dizer que há um reconhecimento universal do reconhecimento do universal; que é um universal das práticas sociais o reconhecimento como válidos dos comportamentos que têm por origem a subordinação, ainda que aparente, ao universal. Vou dar um exemplo. Ao trabalhar na investigação das trocas matrimoniais na Argélia, observei que havia uma norma oficial (a necessidade de desposar a prima paralela) e que essa norma era muito pouco observada na prática: a taxa de casamento com a prima paralela patrilinear é da ordem dos 3 por cento e de 6 por cento nas famílias marabúticas, mais rigoristas. Dito isto, dado que a norma continuava a ser a verdade oficial das

práticas, certos agentes conhecendo bem o jogo podiam, na lógica da hipocrisia piedosa, conseguir transfigurar em escolha do dever um casamento com a prima paralela imposto pela necessidade de "cobrir as vergonhas" ou qualquer outra obrigação: "pondo-se em regra" com a norma oficial, podiam acrescentar aos ganhos que uma estratégia "interessada" proporcionava, os ganhos proporcionados pela conformidade com o universal.

Se é verdade que toda a sociedade oferece a possibilidade de um ganho de universal, os comportamentos de pretensão universal estarão universalmente expostos à suspeita. Tal é o fundamento antropológico da crítica marxista da ideologia como universalização do interesse particular: o ideólogo é o que dá por universal, por desinteressado, o que se conforma com o seu interesse particular. Dito isto, o facto de haver ganhos de universal e de universalização, o facto de se obterem ganhos prestando homenagem, ainda que hipocritamente, ao universal, revestindo de universal um comportamento determinado de facto pelo interesse particular (casa-se com a prima paralela porque não se conseguiu outra mulher, mas faz-se crer que foi por respeito pela regra), o facto, portanto, de poder haver ganhos de virtude e de razão é sem dúvida um dos grandes motores da virtude e da razão na história. Sem fazermos intervir qualquer hipótese metafísica (ainda que disfarçada em verificação empírica, como acontece em Habermas), podemos dizer que a razão tem fundamentos na história, e que se a razão progride por pouco que seja, é porque há interesses na universalização e porque, universalmente, mas sobretudo em certos universos, como o campo artístico, científico, etc., vale mais aparecer como desinteressado do que como interessado, como generoso, altruísta, do que como egoísta. E as estratégias de universalização, que estão na origem de todas as *normas* e de todas as *formas* oficiais (com tudo o que podem ter de mistificador) e que assentam na existência universal de ganhos de universalização, são o que faz com que o universal tenha universalmente probabilidades não nulas de se realizar.

Assim, à questão de saber se a virtude é possível, podemos substituir a questão de saber se se podem criar universos nos quais as pessoas tenham interesse no universal. Maquiavel diz que a república é um universo no qual os cidadãos têm interesse na virtude. A génese de universos que tais não é concebível se não nos dermos esse motor que é o reconhecimento universal do universal, quer dizer, o reconhecimento oficial do primado do grupo e dos seus interesses sobre o indivíduo e os seus interesses professado por todos os grupos pelo próprio facto de se afirmarem como tais.

A crítica da suspeita recorda que todos os valores universais são, de facto, valores particulares universalizados, passíveis, portanto, de suspeição (a cultura universal é a cultura dos dominantes, etc.). Primeiro momento, inevitável, do conhecimento do mundo social, esta crítica não deve fazer esquecer que todas as coisas celebradas pelos dominantes, e nas quais eles se celebram celebrando-as (a cultura, o desinteresse, o puro, a moral kantiana,

a estética kantiana, etc., tudo o que objectivei, com certa rudeza, no final de *La Distinction*, só podem preencher a sua função simbólica de legitimação porque, precisamente, beneficiam em princípio de um reconhecimento universal — não podendo nenhum homem negá-las abertamente sem negar em si próprio a sua humanidade —; mas, a este título, os comportamentos que lhes prestam uma homenagem, sincera ou não, pouco importa, garantem-se uma forma de ganho simbólico (de conformidade e de distinção, nomeadamente), que, ainda que não seja procurado enquanto tal, basta para os fundar em termos de razão sociológica e para, dando-lhes uma razão de ser, lhes garantir uma probabilidade razoável de existência.

Volto, para acabar, à burocracia, um desses universos que, juntamente com o direito, se dá como lei a subordinação ao universal, ao interesse geral, ao serviço público e que se reconhece na filosofia da burocracia como classe universal, neutra, acima dos conflitos, ao serviço do interesse público, da racionalidade (ou da racionalização). Os grupos sociais que construíram a burocracia prussiana ou a burocracia francesa tinham interesse no universal e tiveram de inventar o universal (o direito, a ideia de serviço público, a ideia de interesse geral, etc.) e, se assim podemos dizer, a dominação em nome do universal a fim de acederem à dominação.

Uma das dificuldades da luta política hoje é que os dominantes, tecnocratas ou epistemocratas de direita ou de esquerda, se ligam à razão e ao universal: dirigimo-nos para universos nos quais serão precisas cada vez mais justificações técnicas, racionais, para dominar e nos quais os dominados, pelo seu lado, poderão e deverão também cada vez mais servir-se da razão para se defenderem contra a dominação, uma vez que os dominantes cada vez mais terão que invocar a razão, e a ciência, para exercerem a sua dominação. O que fará com que os progressos da razão tendam sem dúvida a acompanhar o desenvolvimento de formas altamente racionalizadas de dominação (como vemos, já hoje, pelos usos feitos de uma técnica como as sondagens), e com que a sociologia, só ela capaz de trazer à luz do dia tais mecanismos, deva mais que nunca escolher entre pôr os seus instrumentos racionais de conhecimento ao serviço de uma dominação cada vez mais racional e analisar racionalmente a dominação e muito em especial o contributo que o conhecimento racional pode conferir à dominação.