

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

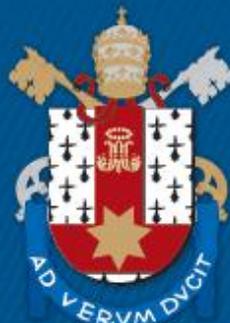
MESTRADO EM FILOSOFIA

MARCUS DE DUTRA MATTOS

**O HABITUS E O PROJETO ORIGINAL**

Porto Alegre  
2018

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

ESCOLA DE HUMANIDADES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O HABITUS E O PROJETO ORIGINAL**

**MARCUS DE DUTRA MATTOS**

Professor Orientador: Dr. FABIO CAPRIO LEITE DE CASTRO

Dissertação submetida ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Porto Alegre, fevereiro de 2018.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

ESCOLA DE HUMANIDADES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O HABITUS E O PROJETO ORIGINAL**

**MARCUS DE DUTRA MATTOS**

Banca Examinadora:

---

Professor Orientador: **Dr. FABIO CAPRIO LEITE DE CASTRO**

---

**Dr. RICARDO TIMM DE SOUZA**

---

**Dr. LUIS CARLOS DOS PASSOS MARTINS**

Porto Alegre, fevereiro de 2018.

## **AGRADECIMENTO**

Agradeço aos Outros que me acompanharam e possibilitaram a escrita desta obra.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS.

Agradeço ao CNPq.

*Mas basta que um de nós, levado pela inquietação, se afaste da Ideia, que recuse o pensamento abstrato, [...] que procure nas circunstâncias sempre singulares e datadas, unir-se com outros [...] para tornar um pouco menos injusto o reino da Injustiça e ele obrigará os outros a reinventar esse mesmo esforço tenaz [...]. Porque hoje há apenas duas maneiras de falar de si, a terceira pessoa do singular ou a primeira do plural. É necessário saber dizer 'nós' para dizer 'eu': é um fato incontestável. [...] os vampiros fizeram uma carnificina memorável, esmagaram a esperança; é necessário a cada um de nós retomar o fôlego, [...] recomeçar tudo, inventar uma esperança morta, tentar viver."*

*(SARTRE. J-P. Situações IV)*

## RESUMO

Pierre Bourdieu afirma que o *projeto original* sartriano é um *mito fundador da crença no "criador" incriado*. Contrapõe como antítese ao *projeto original* o seu conceito de *habitus*. Nossa pesquisa acompanha esta assertiva bourdieusiana e testa sua pertinência. O projeto original sartriano parte de uma premissa de liberdade ontológica do ser da qual, Bourdieu, sem afirmá-la, ao nosso ver, usa-a para fundamentar as influências operadas pelo *campo*, traduzidas no *habitus*. Quer dizer: Há mais de Sartre em Bourdieu do que este afirma. A constelação conceitual bourdieusiana transpassa a obra de Sartre.

**Palavras-chave:** Sartre. Bourdieu. Projeto Original. Habitus.

## ABSTRACT

Pierre Bourdieu states that the Sartrean concept of *original project* is a *founding myth of belief in the uncreated "creator"*. He contrasts as antithesis to the *original project* his concept of *habitus*. Our research follows this Bourdieusian assertion and tests its pertinence. The Sartrian *original project* starts from a premise of the ontological freedom of the being of which Bourdieu, without affirming it, in our view, uses it to base the influences operated by the *field*, translated in the *habitus*. That means: There is more of Sartre in Bourdieu than he may affirm. The conceptual constellation of Pierre Bourdieu transpasses the work of Sartre.

**Key-words:** Sartre. Bourdieu. Projeto Original. Habitus.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>1) O HABITUS NA PRAXIOLOGIA BOURDIEUSIANA.....</b>	<b>12</b>
1.1) A Praxiologia entre a Fenomenologia e o Objetivismo.....	11
1.1.2) Do <i>Opus Operatum</i> ao <i>Modus Operandi</i> : A Teoria da Prática.....	16
1.2) O Agente e o <i>Habitus</i> .....	18
1.3) O Campo e o <i>Habitus</i> .....	19
1.4) O Corpo e o <i>Habitus</i> .....	24
1.5) O <i>Habitus</i> : “ <i>Histoire faite nature</i> ”.....	26
1.6) A Estratégia e o <i>Habitus</i> : Uma Razão Prática.....	32
1.7) Sobre a <i>Illusio</i> .....	33
1.8) O <i>Modus Operandi</i> bourdieusiano.....	37
<b>2) COMPREENDER O AGIR EM SARTRE.....</b>	<b>39</b>
2.1) Cogito Pré-reflexivo: Consciência (de) si e o Irrefletido.....	39
2.2) O Nada.....	42
2.3) Ser-Em-Si-Para-Si.....	49
2.4) O possível vem ao Mundo através da realidade-humana.....	52
2.5) O Outro.....	55
2.6) Sobre o Corpo.....	59
2.7) Ação e Situação: A Liberdade.....	64
2.8) Psicanálise Existencial.....	67

<b>3) APONTAMENTOS PARA UMA APROXIMAÇÃO.....</b>	<b>72</b>
3.1) Da Fenomenologia à experiência primeira.....	72
3.2) A Ação entre Sartre e Bourdieu.....	73
3.3) O Corpo entre Sartre e Bourdieu.....	75
3.4) O Campo, a Situação e o Outro.....	77
3.5) O <i>Habitus</i> , o Projeto e o Outro na infância.....	79
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>84</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>87</b>

## INTRODUÇÃO

Nosso estudo surgiu da inquietação causada pela dúvida acerca do agir humano. Quando observamos a História e suas relações políticas, em seus mais diferenciados níveis e épocas, podemos constatar que há ações humanas que podem colocar em dúvida a primazia da consciência reflexiva. Quer dizer: podemos partir de diferentes vertentes acerca do agir humano, visando ora a estrutura, ora o ser enquanto radical do agir. Nossa intenção é a de galgar os primeiros passos necessários para a compreensão das diferentes perspectivas possíveis sobre este tema. Para isso, delimitamo-nos a comparar o pensamento de dois autores franceses que dividem descrições aparentemente contraditórias acerca da liberdade e do agir.

Na segunda parte da obra “As regras da arte”, Pierre Bourdieu discorre sobre o pensamento de Jean-Paul Sartre em seu estudo sobre Gustave Flaubert, escritor francês do século XIX. Sartre fez um extenso estudo biográfico sobre Flaubert e utilizou nele o seu método *progressivo-regressivo*. Sobre a forma e o método sartriano, bem como o aporte filosófico do pensador existencialista para tal, Bourdieu realiza sucessivas assertivas que visam à crítica da filosofia de Sartre, um ‘*dominante*’ do campo intelectual francês no século XX. Das diversas inferências bourdieusianas sobre Sartre nesta obra, há uma que emerge para além das outras em nosso interesse: Bourdieu ataca o conceito sartriano de *projeto original*, ideia cara ao pensamento de Sartre desde muito antes de seus estudos sobre Flaubert. No tocante à forma com que Sartre analisa a *trajetória* de Flaubert a partir de sua filosofia, Bourdieu afirma:

"Sartre introduz essa espécie de monstro conceitual que é a noção autodestrutiva de ‘Projeto Original’, ato livre e consciente de autocriação pelo qual o criador atribui-se seu projeto de vida. Com esse mito fundador da crença no ‘criador’ incriado (que está para a noção de habitus como o Gênese está para a teoria da evolução), Sartre inscreve na origem de cada existência humana uma espécie de ato livre e consciente de autodeterminação, um projeto original sem origem que encara todos os atos posteriores na escolha inaugural de uma liberdade pura, arrancando-os definitivamente, por essa denegação transcendente às apreensões da ciência"<sup>1</sup>

Esta afirmação é para nós significativa. Tal contraposição bota em rota de colisão, aparentemente, duas formas de concepção antropológica acerca do ser humano, a saber: o *projeto original* sartriano é *posto* em contradição por Pierre Bourdieu com o seu

---

<sup>1</sup> BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte – gênese e estrutura do campo literário*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1996. p. 215.

conceito de *habitus*. Esta assertiva será tomada preliminarmente por nós para que possamos avaliar sua validade teórica em dois momentos. Descreveremos ambos os conceitos de *projeto* e *habitus* inserindo-os em suas respectivas teias conceituais; e em um segundo momento conflituaremos ambos os conceitos com a intenção de esgotarmos as possibilidades desta assertiva bourdieusiana sobre o *projeto original* sartriano. Em outros termos, a primeira etapa será percorrida em dois caminhos separadamente – o pensamento de Pierre Bourdieu e Jean-Paul Sartre serão analisados um a um isoladamente – em seguida faremos o choque conceitual proposto por Bourdieu munidos da descrição teórica necessária de ambos os conceitos postos à mesa por Bourdieu.

Desde já fica o alerta e a explicação necessária para tal trajeto: para que possamos descrever e inferir sobre ambos os conceitos de ambos pensadores, é necessário que tais conceitos sejam devidamente justapostos em suas respectivas constelações teóricas e apreendidos de dentro de suas respectivas conexões conceituais. Que isto quer dizer? Não é possível falar de *habitus* em Bourdieu sem levá-lo às últimas consequências internas ao repertório teórico deste autor. O *habitus* não está despreendido dos conceitos de *campo*, *illusio*, *estratégia*, *jogo*, *hysterésis*, *trajetória* e tantos outros conceitos bourdieusianos que, caso não forem abordados um a um, fazendo a conexão necessária com o nosso conceito de análise, sua descrição fica não só claudicante, mas aquém de sua real envergadura. Quer dizer: o *habitus* bourdieusiano não faz sentido fora do pensamento de Bourdieu. Da mesma forma ocorre com o conceito de *projeto original* em Sartre. Este conceito de *projeto*, extensamente descrito na obra ‘L'Être et le Néant’ (O ser e o nada), que Sartre carregou como móbil de sua filosofia até sua última obra ‘L'Idiot de la famille’ (O idiota da família), não se encontra desconexo dos conceitos de *corpo*, *para-si-em-si*, *situação*, *possíveis*, e outros que compõem a filosofia sartriana.

Tal ressalva é necessária para que não incorramos em erro com nossa intenção principal, qual seja, verificar a pertinência da crítica de Pierre Bourdieu ao conceito sartriano. Procuraremos verificar a pertinência e veracidade desta contraposição *habitus-projeto*. Verificaremos se este *criador incriado* merece tal conotação e, além disto, se ele está, de fato, *para a noção de habitus como o Gênese está para a teoria da evolução*.

Nosso esforço e opção por esta via conflituosa não se dá na intenção de anular um ou outro conceito ou pensador, ou buscar qualquer tipo de “originalidade” neste sentido. Outrossim, pela via contrária, como bem lembra Bourdieu, nosso esforço se dá na

tentativa de ‘reproduzir ativamente os melhores produtos dos pensadores do passado pondo a funcionar os instrumentos de produção que eles deixaram – porque – é a condição do acesso a um pensamento realmente produtivo<sup>2</sup>. Logo, temos convicção de que tal estudo nos é e será relevante pela sua especificidade e contundência, qual seja, responder à pergunta sartriana clássica: O que se pode saber de um homem?<sup>3</sup> Pois, independente e em conjunto da pertinência da contraposição conceitual bourdieusiana, o debate proposto nos é fundamental. Até onde é possível inferir liberdade sobre o ser? Até onde é possível inferir, ao contrário, determinações e predeterminações ao ser? E, para além disto, é possível que haja uma justaposição e concomitância entre ambas formas de descrição antropológica? Nosso caminho amarra-se à ideia durkheimiana de impossibilidade de compreensão do presente sem a compreensão do passado, e, como em Sartre, nosso intuito é focado na tentativa de lutar pela possibilidade de mudança no *futuro*. Para isto, há um caminho que precisa ser iniciado. Nosso estudo transpassa a temporalidade de ambos os conceitos utilizados por dois grandes autores no século XX com a intenção de nos elucidar e esclarecer o *aqui* e o *agora* para que, como bem lembra Sartre, sempre haja a possibilidade de algo a ser feito.

Nosso problema perpassa, portanto, o pensamento de ambos os autores franceses. Como bem lembra Bourdieu – e isto já está na obra sartriana descrito de outra forma – nossa inquietação se dá com o que o cientista social chamou de paradoxo da *doxa*:

"Nunca deixei de me espantar diante do que poderia ser designado como o paradoxo da *doxa*: o fato de que a ordem do mundo tal como ela é, com suas permissões e suas proibições, no sentido próprio como no figurado, suas obrigações e suas sanções, seja grosso modo respeitada, que não haja um maior número de transgressões ou de subversões, de delitos e "loucuras". Ou, o que é ainda mais surpreendente, que a ordem estabelecida, com seus privilégios e suas injustiças, se perpetue com tamanha facilidade, com exceção de alguns acidentes históricos, e que as mais intoleráveis condições de existência possam ser tidas, com tanta frequência, como aceitáveis ou, até mesmo, naturais"<sup>4</sup>

É em função da naturalidade pela qual as injustiças se perpetuam que gira nosso esforço de pesquisa. O primeiro passo não poderia ser outro: é preciso descobrir os limites e possibilidades do ser, bem como testarmos à fundo a ideia de *autenticidade*, *liberdade* e *condicionamento*. Se Bourdieu tomou o cuidado para não objetificar o ser ao mesmo tempo que não lhe concedia total liberdade transcendente, nós, buscando responder as

---

<sup>2</sup> BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz, 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 63.

<sup>3</sup> SARTRE, J-P. *O idiota da família*. Tradução de Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2013. p. 07.

<sup>4</sup> BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 07.

mesmas perguntas, precisamos iniciar esta trajetória. Não recairemos em simplificações de cunho subjetivista ou objetivista visto que já partimos do pressuposto desta impossibilidade – pois, desde Hegel sabemos que dependemos do *Outro* em nosso ser<sup>5</sup>. Significa afirmar que incorrer por qualquer via unilateral separando o ser da *situação* ou do *campo* (e principalmente do *Outro*) tende ao fracasso. Este não é nosso propósito. Nossa intenção é a de perceber *como* se dá esta relação entre estruturas objetivas e o ser sem recairmos no “erro intelectualista”<sup>6</sup> ou “aristocrático” à que se refere Bourdieu, bem como na relação entre o *projeto* sartriano e a *situação*, o *Outro* e o *mundo*.

---

<sup>5</sup> Sartre considera importante a intuição hegeliana de que a consciência depende do Outro em seu próprio ser. Porém, na ontologia fenomenológica desenvolvida em *O ser e o nada*, a relação com o Outro é descrita como um conflito entre liberdades sem possibilidade de uma superação em uma *Aufhebung*. Dito de outra forma: Sartre não adota os pressupostos da dialética do Senhor e do Escravo.

<sup>6</sup> “Se Bourdieu se congratula com a ruptura epistemológica que o objetivismo, diferentemente do conhecimento fenomenológico, opera em relação ao senso comum, ele vai criticá-lo por negligenciar o ponto de vista subjetivo dos agentes e sua experiência do conhecimento primeiro do mundo social como evidente, ou por reduzir ambos à categoria de ‘falsa consciência’, de ‘alienação’. Essa negligência e, até mesmo, esse menosprezo, deve-se ao que Bourdieu designará mais tarde – em *Le sens pratique* (1980) e, posteriormente, em *Méditations pascaliennes* (1997) – por ‘viés intelectualista’ ou ‘viés escolástico’, a saber, o esquecimento, pelo pesquisador de sua própria condição que o conduz a projetar o modelo construído por ele sobre o real”. CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 127.

## 1) O HABITUS NA PRAXIOLOGIA BOURDIEUSIANA

### 1.1) A Praxiologia entre a Fenomenologia e o Objetivismo

Uma das maiores dificuldades que se impõe aos iniciados no estudo em Bourdieu é o de enquadrá-lo em alguma das vertentes de pensamento do século XX, particularmente, nesse caso, o francês. Tarefa que se mostrava quase necessária pela característica de uma época em que a Guerra Fria, maio de 1968, Vietnã e a revolução argelina – crucial para o pensamento e *trajetória* de Bourdieu tanto quanto o de Sartre – obrigavam a intelectualidade dominante a responder aos fatos que se apresentavam candentes. Além disto, ser um intelectual na *Era dos extremos* significava ter de escolher um lado. Época em que grandes correntes de pensamento surgiam pujantes e tão logo firmavam-se, desmoronavam dada a insuficiência descritiva do real que se apresentava. Isto significa dizer que não era desinteressadamente que se lutava para reestruturar o pensamento de esquerda da forma com que Bourdieu, Sartre e tantos outros fizeram.

Se todo o pensamento que se acredita crítico tem de trabalhar com o *aqui* e o *agora*, responder ao que de fato acontece em uma época de ebulição teórica e prática, na qual se via a falência tanto do pensamento e prática do mundo livre quanto do bloco soviético, não era tarefa fácil. Embora nossa intenção não seja biográfica, é necessário o alerta para o contexto vivido por Bourdieu e tantos outros teóricos para este aspecto que, se passado despercebido, pode buscar a compreensão do pensamento destes autores do século XX aquém de sua total envergadura. Nosso trajeto descritivo é focado na evolução do pensamento bourdieusiano, porém, há de se perceber os possíveis motivos políticos internos e externos ao *campo acadêmico* que fizeram-no percorrer do estudo da filosofia fenomenológica husserliana ao estruturalismo e fundar o seu próprio. Bourdieu buscava responder à situação da sua maneira.

Apesar de Bourdieu ser conhecido como um dos maiores cientistas sociais do século XX, sua trajetória foi iniciada na filosofia. Seu estudo na fenomenologia de Husserl e do existencialismo de Heidegger e Sartre, que nosso autor afirma ser *um modelo e um repúdio*<sup>7</sup>, ficariam marcados na formação de seu pensamento ao mesmo tempo que

---

<sup>7</sup> BOURDIEU, Pierre. *À propos de Sartre*. French Cultural Studies, 4: 209-211, 1993.

seus primeiros escritos mostram uma forte influência do estruturalismo levistraussiano.<sup>8</sup> Em *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) Bourdieu busca descrever sua forma de definição de ambas as correntes de pensamento, bem como seus antagonismos:

O conhecimento que chamaremos de fenomenológico (ou, se quisermos falar em termos de escolas atualmente existentes, "interacionista" ou "etnometodológico") explicita a verdade da experiência primeira do mundo social, isto é, a relação de familiaridade com o meio familiar, apreensão do mundo social como mundo natural e evidente, sobre o qual, por definição, não se pensa e que exclui a questão de suas próprias condições de possibilidade. O conhecimento que podemos chamar de objetivista (de que a hermenêutica estruturalista é um caso particular) constrói relações objetivas (isto é, econômicas ou lingüísticas), que estruturam as práticas e as representações das práticas (ou seja, em particular, o conhecimento primeiro, prático e tácito, do mundo familiar), ao preço de uma ruptura com esse conhecimento primeiro e, portanto, com os pressupostos tacitamente assumidos que conferem ao mundo social seu caráter de evidência e de natural: com efeito, somente se nos colocarmos a questão – que a experiência dóxica do mundo social exclui por definição – das condições (particulares) que tomam possível essa experiência é que o conhecimento objetivista pode estabelecer as estruturas objetivas do mundo social e a verdade objetiva da experiência primeira enquanto privada do conhecimento explícito dessas estruturas.<sup>9</sup>

Em outras palavras, para Bourdieu o pensamento 'objetivista' esquece da vivência imediata do *agente*, enquanto a fenomenologia não abrange as estruturas objetivas e externas à vivência primeira. É neste meio que Bourdieu propõe sua forma de concatenação de ambos os pensamentos: o conhecimento praxiológico. Quer dizer, Bourdieu tenta fundir a “experiência primeira do mundo social” com as “estruturas objetivas”.<sup>10</sup> Com este gesto em mente fica mais fácil perceber um dos grandes motivos pelos quais há em Bourdieu termos paradoxais como “estruturante-estruturado”. É neste

---

<sup>8</sup> “É de maneira mais manifesta em sua contribuição para a coletânea de textos, *Mélanges*, em homenagem a Lévi-Strauss – cujo seminário Bourdieu frequentou na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, ao retornar à França –, que se observa a marca do método estrutural na elaboração de sua obra. Intitulado ‘la Maison kabyle ou le monde renversé’ (Bourdieu 1970), esse texto, que expõe o sistema de oposições simbólicos que serve de estrutura à casa cabila, constitui um modelo do gênero. Nele, Bourdieu mostra que a oposição mítica entre masculino e feminino sustenta tal estrutura, opondo o interior ao exterior, a obscuridade à luz, o úmido ao seco, a natureza à cultura. A propósito desse texto, redigido em 1963, Bourdieu dirá que ele tinha sido seu ‘último trabalho de estruturalista feliz’”. CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 192.

<sup>9</sup> BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Points, 1972. p. 234.

<sup>10</sup> “O modo de conhecimento ‘praxiológico’ visa precisamente a reposicionar a prática no âmago do questionamento. Sem rejeitar a construção objetivista, como faz o humanismo ingênuo – que, aliás, a considera como um ‘anti-humanismo’ -, Bourdieu pretende integrar as próprias reflexões ao modo de conhecimento praxiológico, superando-o: ele reintroduz o que o objetivismo foi obrigado a excluir, ou seja, a questão da experiência primeira do mundo como natural, como óbvia e, portanto, o ponto de vista dos atores como fazendo parte da realidade a ser observada. Por conseguinte, seu objeto não é somente o sistema das relações objetivas, mas também o processo de interiorização desse sistema sob a forma de disposições” CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 127.

embate que se encontra a sua díade conceitual. Embora nosso autor estivesse interessado em timbrar o *seu* pensamento, é inegável que as respostas a ambas as vertentes estão presentes na sua própria obra. Ao responder a elas, Bourdieu às incorpora. Já foi dito que a originalidade do pensamento não é o objetivo final, outrossim, este se encontra na possibilidade de produzir um conhecimento realmente produtivo a partir do que já fora construído. Bourdieu faz isto. É nesta concatenação e com este objetivo que Bourdieu introduz sua perspectiva praxiológica:

Enfim, o conhecimento que podemos chamar de praxiológico tem como objeto não somente o sistema das relações objetivas que o modo de conhecimento objetivista constrói, mas também as relações dialéticas entre essas estruturas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las, isto é, o duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade: este conhecimento supõe uma ruptura com o modo de conhecimento objetivista, quer dizer, um questionamento das condições de possibilidade e, por aí, dos limites do ponto de vista objetivo e objetivante que apreende as práticas de fora, enquanto fato acabado, em lugar de construir seu princípio gerador situando-se no próprio movimento de sua efetivação (...) Se o modo de conhecimento praxiológico pode aparecer como um retomo puro e simples ao modo de conhecimento fenomenológico e se a crítica do objetivismo que ele implica corre o risco de ser confundida com a crítica que o humanismo ingênuo dirige à objetivação científica em nome da experiência vivida e dos direitos da subjetividade, é porque ele é o produto de uma dupla translação teórica: ele opera, com efeito, uma nova inversão da problemática que a ciência objetiva do mundo social, como sistema de relações objetivas e independente das consciências e das vontades individuais, constituiu, ao colocar ela mesma as questões que a experiência primeira e a análise fenomenológica dessa experiência tendiam a excluir.<sup>11</sup>

Dito de outra forma: a práxis e a causalidade estrutural não são antinômicas, mas complementares e vinculadas inextricavelmente.<sup>12</sup> Os agentes constroem a realidade social a partir de sua temporalidade ao mesmo tempo em que não são os criadores das categorias pelas quais eles operam esta construção.<sup>13</sup> Ao introduzir o agente na construção da realidade (e da estrutura) social, Bourdieu traz para o *aqui* e o *agora* o inevitável confronto temporal entre a estrutura e o agente. Que isto quer dizer? A tentativa bourdieusiana de responder ao mesmo tempo às correntes ‘subjetivistas’ e às correntes ‘objetivistas’ se dá pelo esforço em resgatar o agir do agente na estrutura. Sabemos que

---

<sup>11</sup> BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Points, 1972. p. 235.

<sup>12</sup> BOURDIEU, P. *Champ intellectuel et projet créateur*. Les Temps Modernes, Paris, n. 246, p. 865-906, nov. 1966.

<sup>13</sup> “Se é conveniente lembrar, contra certa visão mecanicista da ação, que os agentes sociais constroem a realidade social, individual e também coletivamente, impõe-se não esquecer, como ocorre, muitas vezes, com os interacionistas e etnometodólogos, que eles não construíram as categorias que estão empregando nesse trabalho de construção”. BOURDIEU, Pierre. *La Noblesse d'Etat: grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Minuit, 1989. p. 47.

isto se opera pela prática. Nela, aglutina-se o passado objetivo e estruturado no *corpo* do agente ao mesmo tempo que este passado se choca com a deliberação do agente. Bourdieu está explicitamente, como fez Norbert Elias<sup>14</sup>, remontando a ideia durkheiminiana de que o estudo tanto do presente quanto do passado é indissociável, ao mesmo tempo que incorpora e se distancia do pensamento estruturalista. Em *Choses dites* Bourdieu nos explica sua concepção e uso tanto do pensamento estruturalista quanto o construtivismo:

Por estruturalismo ou estruturalista, pretendo dizer que, no próprio mundo social – e não apenas nos sistemas simbólicos, linguagem, mitos, etc. -, existem estruturas objetivas, independentes da consciência e da vontade dos agentes, que são capazes de orientar ou restringir as práticas ou representações desses agentes. Por construtivismo, quer dizer que há uma gênese social de uma parte dos esquemas de percepção e da ação que são constitutivos do que designo como campos e grupos, noadadamente do que é denominado, de modo habitual, como classes sociais.<sup>15</sup>

Antes do agente existir de fato, enquanto *corpo*, há a estrutura que fora estruturante-estruturada de e por outros agentes anteriores em um *campo*. Porém, este motor não funciona de forma linear. Quer dizer: Bourdieu foge do “curto-circuito na história” – que o estruturalismo estaria fadado – ao reforçar a ideia (já presente em *Esquisse d’une théorie de la pratique*) que os sistemas são regidos por uma coerência prática e não lógica.<sup>16</sup> Com estes esclarecimentos, nosso próximo passo necessário – entender a teoria da prática – se torna mais fácil porque, como veremos, seu elo condutor entre a estrutura e a ação, o *habitus*, só é entendido, em sua plenitude, tendo claro quais são os paradigmas dos quais Bourdieu pretendia transpor com a sua teoria.

### 1.1.2) Do *Opus Operatum* ao *Modus Operandi*: A Teoria da Prática

---

<sup>14</sup> “Eles compartilhariam também da ideia de uma unidade fundamental das diferentes especialidades envolvidas no conhecimento do mundo social, a começar pela história. Para eles, o estudo tanto do presente quanto do passado era indissociável. Bourdieu pôde apoiar-se na ideia durkheiminiana, ilustrada em *L’Évolution pédagogique em France*, de que o inconsciente é um dos afetos de uma história desconhecida, mas sempre ativa, ideia essa que está no centro da sociologia da educação e da sociologia do conhecimento, bastante interligadas, segundo Bourdieu” CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 160.

<sup>15</sup> BOURDIEU, Pierre. *Choses dites*. Paris: Minuit, 1987. p. 147.

<sup>16</sup> “Os limites e as contradições inerentes ao método estrutural foram sendo detectados, aos poucos, por Bourdieu, no momento que ele tentava aplica-lo às práticas dos cabilas, conforme sua descrição na introdução de *Le sens pratique* (1980). Seu esforço para encontrar uma coerência perfeita estava votado, com efeito, ao fracasso porque, de acordo com sua explicação em *Esquisse d’une théorie de la pratique* (1972), os sistemas são regidos por uma coerência prática e não lógica. Assim, os elementos inclassificáveis que dificultam a sistematização das homologias estruturais são significativos por sua própria ambiguidade” CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 193.

*A prática tem uma lógica que não é a da lógica e, conseqüentemente, aplicar as lógicas práticas a lógica lógica, é arriscar destruir, através dos instrumentos que utilizamos para descrever-la, a lógica que queremos descrever.*<sup>17</sup>

O conhecimento praxiológico se opõe ao objetivismo e ao subjetivismo. A prática é a resposta *entre* o agente e sua vivência primeira e a estrutura social objetiva. O que une (e permite que exista) *agente e estrutura* é o *habitus*. Porém, de que forma isto se opera? *Le sens pratique* (1980), uma das grandes obras bourdieusianas, é uma reelaboração e aprofundamento desta teoria da prática já descrita em *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972). Nela, vemos que há algo anterior à *regra* na *ação* do agente que o integra à estrutura. Isto se dá pelo, literalmente, *senso prático*. Significa que o agente percebe o *jogo* social sem necessariamente compreender ou conhecer as *regras* sociais. Mais que isso, um agente percebe que não percebe o *jogo* social em determinadas ações. Que isto quer dizer? Ao introduzir o *habitus* como senso de 'adequação' ao jogo, Bourdieu aglutina com este o conceito de *hysteresis*, que seria um momento de 'inadequação'.<sup>18</sup> É quando se percebe que o *habitus* não dá mais conta. Isto tende a ocorrer, como veremos, quando há mudanças na trajetória do agente, em especial, mudanças de posições no *campo* social ou, o que é mais radical, mudanças de *campos* sociais. Logo, é por esta percepção prática ao *jogo* (que é anterior à compreensão da *regra*) que o senso prático ganha sua envergadura:

O 'senso prático', senso de orientação do jogo, simultaneamente, é o que permite aos agentes se adaptarem a um número infinito de situações sem seguir explicitamente uma norma, uma regra ou um código, transmitido (postura que a abordagem estruturalista mecanicista é incapaz de explicar), mas sem que por isso eles obedeçam ao livre decreto de seu pensamento, como pretendem as teorias subjetivistas ou racionalistas. O que torna possível esse ajuste? Dois conceitos-chave da teoria da prática de Bourdieu permitem responder a essa pergunta: o de *habitus* e o de estratégia. O *habitus* é o princípio gerador dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação. Resultado de um processo de interiorização das estruturas sociais sob a forma de disposições no decorrer da socialização primária e secundária, ele está na origem da capacidade dos

---

<sup>17</sup> BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Tradução: Mariza Correa - Campinas, SP: Papyrus. 1996. p. 145.

<sup>18</sup> "O princípio da inadaptação, o desajuste, as 'ocasiões falhas', segundo Bourdieu, poderiam ser explicadas a partir dos condicionamentos primários e do que ocorre ao longo do processo de socialização. As disposições funcionam a contratempo por sua tendência de serem duráveis, capazes inclusive de sobreviver às condições econômicas e sociais de sua própria produção. Para exemplificar a *hysteresis* do *habitus* Bourdieu, em vários momentos de sua produção se refere ao efeito de 'Dom Quixote'. Para o autor, a situação do personagem em questão buscaria colocar em ação, em um espaço econômico e social transformado, um *habitus* que é produto de um estado anterior do mundo em que está inserido. Em *O senso prático*, Bourdieu também utiliza o exemplo do efeito de Dom Quixote e o efeito de *hysteresis* para falar do conflito de gerações". CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 229.

agentes de desenvolver estratégias, mais ou menos ajustadas às situações vividas, enquanto a noção de estratégia remete à margem de improvisação dos agentes em função de suas disposições.<sup>19</sup>

Como veremos, esta adequação ao *jogo* é sentida no *corpo*. Da mesma forma, a inadequação causada pela *hysteresis* do *habitus* também o é. É na carne que o social se desvela. É importante frisarmos isto. Quando Bourdieu utiliza repetidamente termos como “sociedade feita corpo”, este é o sentido. O nervosismo, as mudanças físicas perceptíveis em momentos de ação, ou, pela via contrária, sentir-se confortável em ações sociais as quais dispõem de explícita inserção no meio em que se está agindo, tem uma explicação, para Bourdieu, que é social. É necessário percebermos isto. Muitos dos comportamentos “naturais” travestem um talhamento social rigoroso, um talhamento no corpo. Até o final de nosso estudo sobre o *habitus* voltaremos repetidamente a falar sobre o *corpo*. Como vimos, este senso prático é uma camada mais profunda e anterior à regra porque pelo *habitus* o *agente* apreende o *jogo* do *campo* que está imerso sem necessariamente percebê-lo de forma reflexiva. Bourdieu chega neste limiar absorvendo e fazendo confluir, em parte, as teorias ditas ‘subjetivistas’ como a fenomenologia husserliana que trazem a experiência imediata do ser, sobre a qual Bourdieu apoia-se inclusive pelo uso noção de ‘protenção’<sup>20</sup>, ao mesmo tempo que incorpora no agente a estrutura objetiva. É isto o que Bourdieu quer dizer quando discorre sobre a fluidez do agente entre a estrutura e a ação mediante o *habitus* incorporado através da prática:

A lógica específica de todas as ações que trazem a marca da razão sem serem o produto de uma meta racionalizada ou, mais ainda, de um cálculo racional; que são habitadas por uma espécie de finalidade objetiva sem serem conscientemente organizadas em relação a um fim explicitamente construído; [...] que são ajustadas ao futuro sem serem o produto de um projeto ou de um plano.<sup>21</sup>

## 1.2) O Agente e o *Habitus*

---

<sup>19</sup> CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 297.

<sup>20</sup> CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 296.

<sup>21</sup> BOURDIEU, Pierre. "Avenir de classe et causalité du probable". *Revue Française de Sociologie*, v 15. nº 1, 1974. p.3.

Pierre Bourdieu se preocupa em delimitar sua margem conceitual, como veremos repetidamente, *entre* as correntes de pensamento objetivista e subjetivista, ou, determinista e interacionista. Isto se dá pela intenção bourdieusiana de construir uma teoria da práxis. Que isto quer dizer? Como vimos, Bourdieu está interessado em descrever exatamente esta articulação *entre* a estrutura e a ação<sup>22</sup>. Logo, a opção pelo termo ‘agente’ não é desinteressada, tampouco é desconexa de uma lógica rigorosa de seu pensamento. Para Bourdieu o uso da palavra ‘agente’ mostra-se justaposto pela sua própria definição. O termo agente (*agere*) traz o ser para dentro do foco bourdieusiano: a ação. Da mesma forma que *não há atos desinteressados*, não há ser desarraigado do *jogo* social. Logo, em Bourdieu, pode-se afirmar que é no agir que o ser se revela. A preocupação bourdieusiana com este termo se dá ao mesmo tempo para alertar que todo o ser age e o agir está necessariamente ligado ao social. Por outro lado, o agente que age não está, para Bourdieu, determinado pelo social.

Não é na *regra* que se encontra a raiz da ação do *agente*. Esse é o motivo pelo qual o pensamento que visa determinar a ação pelo cumprimento de regras sociais não faz sentido enquanto *motor* da ação sob a perspectiva bourdieusiana. É a partir desta crítica da execução de regras enquanto motor lógico que Bourdieu aposta em uma virada conceitual pautada na ideia de ação: é o *jogo* social que se impõe antes da regra. Tal crítica é um dos pontos que afasta Bourdieu do estruturalismo, em especial, levisstraussiano<sup>23</sup>.

O uso recorrente do termo “agente” por Bourdieu não se justifica por uma simples preferência pessoal do autor. O termo marca, por um lado a distância que Bourdieu quer estabelecer em relação às concepções subjetivista ou individualista, que tendem a se limitar à experiência imediata dos sujeitos (...) Por outro lado, o termo “agente” também permite um distanciamento em relação às concepções estruturalistas ou objetivistas, que reduziriam os atores

---

<sup>22</sup> “Bourdieu mostra-se preocupado com a dificuldade dessa perspectiva de construir uma teoria da prática, ou seja, de explicar como se dá a articulação entre os planos da estrutura e da ação”. CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 27.

<sup>23</sup> “Ao confundir os diferentes sentidos da palavra ‘regra’, ela (antropologia estrutural) suprime progressivamente a diferença entre a realidade e o modelo elabora o para explica-la, confundindo assim as coisas da lógica com a lógica das coisas. Ela ignora, por isso mesmo, as variações, as lacunas e as incoerências inerentes às práticas humanas, vinculando uma teoria da ação na qual os indivíduos são reduzidos ao estatuto de executantes de um programa que lhes é como que imposto de fora. Esse é particularmente o caso das regras de parentesco, domínio de predileção da antropologia estrutural: de fato, Lévi-Strauss substitui as práticas observáveis no terreno pelo sistema elaborado a partir das regras oficialmente aceitas pelos nativos (...) assim, enquanto a antropologia estrutural – caracterizada por seu ‘jurisdicicismo’ – enfatiza as regras lógicas, Bourdieu se interessa pelo *jogo* como a regra. Eis o que o leva a reintroduzir os agentes e suas capacidades generativas – descartadas pelo estruturalismo puro, tanto na linguística quanto na antropologia – mediante noções tais como as de *habitus* e de *estratégia*”. CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 248.

a simples executores de regras estruturais estabelecidas a partir do ponto de vista do observador.<sup>24</sup>

O agente traz consigo um aparente paradoxo: ele não escolhe a estrutura pela qual veio ao mundo ao mesmo tempo que não é um mero resultado dela, pois é partícipe de sua estruturação e manutenção. Logo, entre o agente e a estrutura há algo que faz esta mediação necessária para que o ser não se torne objeto da estrutura ao mesmo tempo que não delibere fora dela. Este mediador entre agente e estrutura é o *habitus*. Este *estruturante-estruturado* que dá condição necessária para salvar o ser na estrutura e ao mesmo tempo o aprisiona nela. O *habitus* está no sotaque, na forma de caminhar, na vestimenta e até nos mais ‘desinteressados’ acenos e cumprimentos. O *habitus* é o que liga o agente à situação, à estrutura, ao *campo*.<sup>25</sup>

### 1.3) O Campo e o *Habitus*

O conceito de *campo* é forjado na diferenciação social das atividades observadas por Bourdieu. O *campo*, conceito que é ao mesmo tempo herança e síntese da obra de Marx, Weber<sup>26</sup> e Durkheim<sup>27</sup>, como descrito por Bourdieu em *Questões de Sociologia* é um “espaço estruturado de posições cujas propriedades dependem da sua posição nesses espaços e que podem ser analisadas independentemente das características dos seus ocupantes”<sup>28</sup>. Outra característica fundamental do campo é a sua *relativa autonomia*.

---

<sup>24</sup> CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 27.

<sup>25</sup> “Para superar as limitações e os equívocos das concepções subjetivista e objetivista da ação, Bourdieu afirma então que seria necessário e suficiente ir do *opus operatum* ao *modus operandi*, da regularidade estatística ou da estrutura algébrica ao princípio de produção dessa ordem observada. A esse princípio de produção, incorporado nos próprios indivíduos, o autor denomina *habitus* (...) o conceito de *habitus* faria, assim, a ponte, a mediação entre as dimensões objetiva e subjetiva do mundo social, ou, simplesmente, entre a estrutura e a ação prática”. CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 23.

<sup>26</sup> “Síntese original das abordagens marxista e weberiana, a teoria dos campos aparece como uma saída para os impasses da redução das estruturas simbólicas às estruturas econômicas e aquelas da ‘teoria do reflexo’, como uma solução para o ‘curto-circuito’ que relaciona diretamente os traços pertinentes de tal produção simbólica com as características da fração de classe de seu produtor, e também como uma resposta ao ‘funcionalismo do pior’ associado aos ‘aparelhos ideológicos do Estado’ de Althusser”. CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 261.

<sup>27</sup> “Ao citar Durkheim, Bourdieu fazia apelo, em seu livro *Méditations pascaliennes*, à noção aparentemente paradoxal de ‘condições sociotranscendentais do conhecimento’, semelhante à ‘gramática’ wittgensteiniana. A ideia segundo a qual o fundamento do valor só pode ser social, imanente ao mundo social para além do qual nada existe, pode ser atribuída a Durkheim mesmo que os termos sejam diferentes (em vez de capital, Durkheim fala de grupo enquanto fonte específica de uma autoridade que só poderia ser supraindividual). O campo é o lugar em que circula o capital, o valor coletivo: ‘o verdadeiro ‘sujeito’ das obras humanas mais bem-sucedidas não é outro se não o campo’”. CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 161.

<sup>28</sup> BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1981. p. 119.

Todo o campo tende a buscar a autonomia em relação aos outros campos, quer dizer: quanto mais estruturado for o campo (*habitus, illusio, capital* específicos), maior é a sua distinção e independência dos outros campos. Quanto mais especificidades, simbólicas e objetivas, maior é o capital específico do campo, e, por consequência, maior é sua estrutura, como lembra Bourdieu ao discorrer sobre o campo literário<sup>29</sup>. Isto provoca uma tentativa de “fechamento em si” no campo, porém, Bourdieu salienta esta *relatividade* da autonomia. E este é um dos paradoxos do campo: por maior que seja a busca pela autonomia, enquanto ‘*modus operandi*’ do campo, este, por sua vez, nunca rompe definitivamente com os outros campos. Isto se dá, por um lado, pela dinâmica social dos agentes (em disputa) que carregam em cada um uma ‘história feita corpo’ específica, um nível variado de *habitus* (desde o primário) de mais de um campo concomitante e relativamente específico que não é idêntico à história do corpo de outros agentes em função de sua trajetória específica e, por outro lado, pela objetividade das estruturas-estruturadas do campo. Com efeito,

A tensão entre as posições, constitutiva da estrutura do campo, e também o que determina sua mudança, através de lutas a propósito de alvos que são eles próprios produzidos por essas lutas; mas, por maior que seja a autonomia do campo, o resultado dessas lutas nunca é completamente independente de fatores externos. Assim, as relações de força entre os "conservadores" e os "inovadores", os ortodoxos e os heréticos, os velhos e os "novos" (ou os "modernos") dependem fortemente do estado das lutas externas e do reforço que uns e outros possam encontrar fora – por exemplo, para os heréticos, na emergência de novas clientelas, cuja aparição frequentemente está ligada a mudanças no sistema escolar. Assim, por exemplo, o sucesso da revolução impressionista não teria sido possível, sem dúvida, não fosse o surgimento de um público de jovens artistas (os aprendizes) e de jovens escritores, determinado por uma "sobrepródução" de diplomas, resultante de transformações concomitantes do sistema escolar.<sup>30</sup>

A aproximação com o pensamento de Marx fica evidente ao descrever o campo social como um espaço não apenas de ‘interação’ (Weber), mas de *luta* entre *dominantes* e *dominados*. Por outro lado, vemos a inspiração no *carisma*<sup>31</sup> weberiano ao discorrer sobre

---

<sup>29</sup> “A autonomia relativa do campo sempre se realiza melhor nas obras que devem suas propriedades formais e seu valor apenas à estrutura, ou seja, à história do campo, desqualificando as interpretações que, por um ‘curto-circuito’, julgam-se no direito de passar diretamente do que se passa no mundo ao que se passa no campo”. BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Tradução: Mariza Correa - Campinas, SP: Papirus. 1996. p. 70.

<sup>30</sup> BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Tradução: Mariza Correa - Campinas, SP: Papirus. 1996. p. 65.

<sup>31</sup> “(...) uma qualidade pessoal considerada extracotidiana e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos, ou então se a toma como pessoa enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como líder” WEBER, Max. Os tipos de dominação e Sociologia da Religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: WEBER, Max.

o campo religioso<sup>32</sup>, embora elabore o conceito a partir da perspectiva do *campo*, ao invés de reduzi-lo a uma qualidade apenas subjetiva. Em outras palavras, apesar das similaridades práticas do *agente carismático* entre Weber e Bourdieu, há uma diferença na gênese do *carisma* que difere o pensamento de ambos. Com a inscrição do *carisma* na lógica do *campo* vemos, mais uma vez, Bourdieu honrar sua intenção de romper com a ideia de tentativa de originalidade do conceito ao mesmo tempo que o reutiliza de forma verdadeiramente produtiva dadas as possibilidades. Também neste viés, e à título de exemplo, é possível contrapor a lógica do *campo* bourdieusiano à *esfera pública* habermasiana. Habermas parte da ideia de inserção na *esfera pública* a partir da *opinião pública* embasada na *racionalidade*. Aqui há uma diferença crucial para o pensamento bourdieusiano que inscreve o *agente* no *campo* através do *habitus*, que, por sua vez, não se dá no nível ‘racional’ à qual se refere Habermas. Outro ponto divergente é que da *esfera pública* habermasiana ao *campo* bourdieusiano a noção de *luta* se sobressai para Bourdieu pela via da *disputa* e do *conflito* entre os agentes. Bourdieu não foca seu interesse no debate entre os agentes portadores de uma *opinião pública*, a história do *campo* (estruturado pelas disputas anteriores entre agentes) já é dada *antes* da construção de uma *opinião pública*. O próprio uso da história na construção de ambos os conceitos se mostra diferente.

Embora divergente da visão ‘economicista’ e puramente material, ao nosso ver, Bourdieu trouxe para dentro da clássica díade marxista entre burgueses e proletários o aspecto *simbólico* desta luta ao analisar a evolução da sociedade capitalista. Voltaremos a refletir sobre o peso e a importância dada ao *simbólico* por Bourdieu. Desta forma, o *campo* é um espaço de *luta*, relativamente autônomo, de conflito entre *agentes*, dos quais dispõem de *posições desiguais*, a saber: *dominantes* e *dominados*, em constante luta por posições e *troféus* específicos, ao mesmo tempo em que apresentam uma forte conciliação no *jogo*. Que isto quer dizer? Da mesma forma que o *campo* se apresenta como um espaço de diferenciação social entre agentes por via da dominação e subjugação simbólica e pela distribuição desigual de capital específico do campo, estes, por sua vez, concordam com o *sentido do jogo* timbrado em cada *campo*. Com efeito, inspirado no pensamento

---

Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensível. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, v. I, 2000. p. 158, 159.

<sup>32</sup> BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso e Apêndice I. In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. 6ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

sociológico clássico<sup>33</sup>, Bourdieu insere a *crença*<sup>34</sup> na sua constelação conceitual. Se há um *sentido do jogo*, é porque os *agentes* acreditam nele. A associação ao *simbólico* é percebida como papel fundamental mais uma vez. O que liga, como vimos, o *agente* ao *campo* é o *habitus*. Para cada *campo* há um *habitus*. E, dada a mutabilidade das ações e posições dos agentes por via das disputas internas no *campo*, cada *habitus* (e por consequência, cada *campo*) é historicamente mutável e dinâmico. Para cada campo há um *capital* distribuído de forma desigual do qual tende a manter as diferenças de posição entre *dominantes* e *dominados*. Aqui vemos, mais uma vez, a tentativa bourdieusiana de trazer para o *agente na ação* o foco de sua pesquisa. Por mais objetivo que seja o *campo*, este é, antes de tudo, um espaço de *luta* entre *agentes*. Bourdieu segue aqui sua tentativa de fugir do curto-circuito objetivista ao mesmo tempo que mostra que nenhum *agente* é indissociável do *campo*:

Um campo é um espaço social estruturado, um campo de forças – há dominantes e dominados, há relações constantes, permanentes de desigualdade, que se exercem no interior desse espaço – que é também um campo de lutas para transformar ou conservar esse campo de forças. Cada um, no interior desse universo, empenha em sua concorrência com os outros a força (relativa) que detém e que define sua posição no campo e, em consequência, suas estratégias<sup>35</sup>

É possível afirmar que, de toda a obra de Bourdieu, o conceito de *campo* (seguido do conceito de *habitus*) é o mais estudado e aplicado tanto pelo próprio autor em suas pesquisas empíricas como também por pensadores que investigaram a fundo o seu pensamento e obra. Dois exemplos de pensadores que aplicaram na prática as teorias bourdieusianas são Loïc Wacquant<sup>36</sup> e Bernard Lahire.

---

<sup>33</sup> “Herdeiro do pensamento sociológico clássico, Bourdieu se apropria do termo ‘crença’ para analisar o caráter mágico e oculto de processos de interiorização de valores sociais realizados em uma ação pedagógica anônima extremamente poderosa. Tributário do raciocínio de autores como Max Weber – carisma -, Émile Durkheim – conformismo moral e lógico – e Marcel Mauss – a economia das reciprocidades simbólicas -, Bourdieu faz uso da noção de crença para expressar mecanismos dialéticos de reforço entre estruturas sociais e estruturas mentais não facilmente identificáveis”. CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 134.

<sup>34</sup> “O uso da noção de crença passa por um desejo do autor de provocar e sensibilizar o olhar observador social sobre o caráter arbitrário e sagrado do universo simbólico das sociedades. De caráter naturalizado, as crenças são sempre coletivas e sempre produtos de construções que remetem a um *jogo* de forças entre agentes ou grupos sociais diferentemente posicionados na estrutura social”. CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 135.

<sup>35</sup> BOURDIEU, Pierre. *Sobre a Televisão*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997. P. 57.

<sup>36</sup> Das diversas obras de Wacquant, inclusive algumas escritas em parceria com Bourdieu, a obra “*Corpo e Alma - Notas Etnográficas de um Aprendiz de Boxe*”, dividida em três textos, é uma aplicação sociológica fortemente inspirada na teoria da ação bourdieusiana para descrever a forma pela qual é na ação prática do *corpo* que se desenvolve o aprendizado desta “arte social”.

Desta forma, podemos elencar alguns pontos sobre o campo com o auxílio didático de Lahire que define os elementos fundamentais do campo como:

- Um campo é um microcosmo incluído no macrocosmo constituído pelo espaço social (nacional) global.
- Cada campo possui regras do jogo e desafios específicos, irreduzíveis às regras do jogo ou aos desafios dos outros campos (o que faz “correr” um matemático – e a maneira como “corre” – nada tem a ver com o que faz “correr” – e a maneira como “corre” – um industrial ou um grande costureiro).
- Um campo é um “sistema” ou um “espaço” estruturado de posições.
- Esse espaço é um espaço de lutas entre os diferentes agentes que ocupam as diversas posições.
- As lutas dão-se em torno da apropriação de um capital específico do campo (o monopólio do capital específico legítimo) e/ou da redefinição daquele capital.
- O capital é desigualmente distribuído dentro do campo e existem, portanto, dominantes e dominados.
- A distribuição desigual do capital determina a estrutura do campo, que é, portanto, definida pelo estado de uma relação de força histórica entre as forças (agentes, instituições) em presença no campo.
- As estratégias dos agentes entendem-se se as relacionarmos com suas posições no campo.
- Entre as estratégias invariantes, pode-se ressaltar a oposição entre as estratégias de conservação e as estratégias de subversão (o estado da relação de força existente). As primeiras são mais frequentemente as dos dominantes e as segundas, as dos dominados (e, entre estes, mais particularmente, dos “últimos a chegar”). Essa oposição pode tomar a forma de um conflito entre “antigos” e “modernos”, “ortodoxos” e “heterodoxos”
- Em luta uns contra os outros, os agentes de um campo têm pelo menos interesse em que o campo exista e, portanto, mantêm uma “cumplicidade objetiva” para além das lutas que os opõem.
- Logo, os interesses sociais são sempre específicos de cada campo e não se reduzem ao interesse de tipo econômico.
- A cada campo corresponde um *habitus* (sistema de disposições incorporadas) próprio do campo (por exemplo o *habitus* da filologia ou o *habitus* do pugilismo). Apenas quem tiver incorporado o *habitus* próprio do campo tem condição de jogar o jogo e de acreditar na importância desse jogo.
- Cada agente do campo é caracterizado por sua trajetória social, seu *habitus* e sua posição no campo.
- Um campo possui uma autonomia relativa: as lutas que nele ocorrem têm uma lógica interna, mas o seu resultado nas lutas (econômicas, sociais, políticas...) externas ao campo pesa fortemente sobre a questão das relações de força internas.<sup>37</sup>

Dos diversos campos estudados por Bourdieu, desde o campo acadêmico, político, religioso até o campo da alta costura, nosso interesse, aqui, se dá pelo seu estudo sobre o campo literário. É ao analisar a obra e contexto social de Gustave Flaubert que Bourdieu escreve “*As regras da arte*” (1992). Nesta obra – da qual se encontra a crítica frontal ao *projeto original* de Sartre – Bourdieu busca analisar as condições sociais que produziram o *campo literário* da França no século XIX. Esta busca tem o propósito explícito de

---

<sup>37</sup> LAHIRE, Bernard. *Reprodução ou prolongamentos críticos?* Educação & Sociedade, ano XXIII, no 78, Abril/2002, p. 37-55.

mostrar que a ideia de “arte pela arte” defendida pelos escritores franceses entre os quais Flaubert se inscreve, esconde uma rigorosa lógica e um rigoroso *sentido do jogo* no campo em que estavam inseridos, para além da primazia artística. O contexto e a gênese deste campo analisado por Bourdieu se dá na descrença por parte dos artistas na lógica mercadológica pujante. É possível afirmar, como Bourdieu o faz, que no campo artístico francês do século XIX, em função desta tentativa de distinção para com a lógica da arte burguesa, há um mundo econômico às avessas:

“A revolução simbólica pela qual os artistas libertam-se da demanda burguesa recusando reconhecer outro mestre que não sua arte tem por efeito fazer desaparecer o mercado. De fato, eles não podem triunfar do ‘burguês’ na luta pelo domínio do sentido e da função da atividade artística sem o anular ao mesmo tempo como cliente potencial. (...) alguns escritores, como Leconte de Lisle, chegam ao ponto de ver no sucesso imediato ‘a marca de uma inferioridade intelectual’. (...) Estamos, com efeito, em um mundo econômico às avessas: o artista só pode triunfar no terreno simbólico perdendo no terreno econômico”<sup>38</sup>

Logo, como vimos, todo campo tem suas particularidades e lógicas internas, dos quais configuram, por sua vez, o *sentido do jogo* de forma específica. Não é menos verdade, porém, que todos os campos partilham de estruturas ou, para falar bourdieusianamente, estruturantes-estruturados objetivos como o *agente*, as posições de dominação, capital, *habitus* e toda a teia que configura o *modus operandi* da sociologia de Pierre Bourdieu.

#### 1.4) O Corpo e o *Habitus*

“O que se aprende pelo corpo não é algo que, como um saber, se possa segurar diante de si, mas é algo que se é”<sup>39</sup>

O *corpo* é um tema que perpassa a obra bourdieusiana de ponta a ponta. Desde seus estudos na Argélia, o corpo está imbricado com a sua teoria da prática. É no corpo que se encontra a prática inferida por Bourdieu. É possível, inclusive, afirmar que a grande preocupação dos estudos de Bourdieu se encontra na pesquisa sobre o corpo. Não é gratuitamente que Bourdieu afirma em *Questões de Sociologia* que a “história está inscrita (...) nos corpos”<sup>40</sup>. Bourdieu vai encontrar no estudo realizado por Mauss sobre o

---

<sup>38</sup> BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte – gênese e estrutura do campo literário*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1996. p100-102.

<sup>39</sup> BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*, avec le concours de la Maison des Sciences de l'Homme. Paris: Editions de Minuit, 1980. p. 123.

<sup>40</sup> “En fait, je m'efforce de montrer que ce que l'on appelle le social est de part en part histoire. L'histoire est inscrite dans les choses, c'est-à-dire dans les institutions (les machines, les instruments, le droit, les

corpo uma inspiração e crítica. Para Bourdieu, Mauss estava correto ao afirmar que há uma dupla inscrição do social no corpo e nas coisas<sup>41</sup>, porém,

Se Bourdieu se refere ao artigo fundador de Mauss, ‘Les techniques du corps’, é pelo fato de reconhecer a novidade que representava essa comunicação apresentada na Sociedade de Psicologia em 1934. No entanto, em sua opinião, Mauss não levou a análise além da observação do que ele designava como as ‘técnicas’ – ou seja, os atos corporais –, sem ter problematizado esse aspecto, à semelhança do que havia feito em relação ao dom, à magia ou ao sacrifício.<sup>42</sup>

Desta forma, é imprescindível que entendamos a importância dada ao corpo por Bourdieu. O *habitus* está na carne, no corpo. É a *sociedade feita corpo*. A dominação do campo se apresenta também no corpo. Como vimos no caso da *hysteresis*, muitas das vezes que um *agente* se sente desconfortável em uma ação social, este desconforto tem sua raiz no *campo*, e, portanto, nos mecanismos de disputa e dominação entre agentes. Embora parta de um desajuste ao *campo*, é na carne que se sente este desconforto causado pela falta de capital simbólico específico do *campo* em que o *agente* sente a dominação<sup>43</sup> exercida através da disputa. Isto significa afirmar que há um motivo para além do racional nas diferentes formas de relação entre diferentes agentes de diferentes posições em um campo. O corpo revela isto. Além de revelar, é no corpo que é feito o adestramento ao *campo*. É por isto que Bourdieu inscreve o *corpo* antes da *regra*. Inúmeras são as situações das quais dadas ações são permitidas pela *regra* e são bloqueadas pelo corpo. Este ‘bloqueio’ ou ‘auto permissão’ se dá pela dupla somatização<sup>44</sup> de ações e capital

---

théories scientifiques, etc.), et aussi dans les corps. Tout mon effort tend à découvrir l'histoire là où elle se cache le mieux, dans les cerveaux et dans les plis du corps. L'inconscient est histoire. Il en est ainsi par exemple des catégories de pensée et de perception que nous appliquons spontanément au monde social”. BOURDIEU, Pierre. *Questions de Sociologie*. Paris: Minuit. 1980. p. 74.

<sup>41</sup> “No colóquio ‘A herança de Mauss’, realizado no Collège de France em 1997, Bourdieu prestou homenagem ao estudioso lendo e comentando extratos de sua obra. Desse modo, ele confirmou as afinidades intelectuais – e políticas – profundas que, em seu entender, vinculavam ambos para além dos efeitos de geração, a saber: o arbitrário (no sentido de Saussure) de qualquer fenômeno social, a dupla inscrição do social nos corpos e nas coisas e – Bourdieu insiste nisso – uma filosofia da prática que distingue lógica prática e lógica escolástica”. CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 264.

<sup>42</sup> CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 264.

<sup>43</sup> “Os efeitos da dominação se exercem por intermédio de uma relação de adesão corporal e o vocabulário da dominação estaria repleto de metáforas corporais, sendo que a submissão a uma “ginástica” da dominação encontra-se inscrita nas posturas, na maneira como se curva o corpo, onde a ordem social se inscreve de forma duradoura, e nos automatismos do cérebro”. CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 134.

<sup>44</sup> “Para o autor a somatização progressiva das relações fundamentais que são constitutivas da ordem social inscreve-se na *hexis* corporal, ou seja, nas posturas, disposições e relações do corpo interiorizadas pelo indivíduo, induzindo sua maneira de agir, sentir e pensar”. CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 134

simbólico no campo. Aqui vemos a aproximação com a *êxis* aristotélica na prática. O *habitus* está inscrito no corpo.

O corpo deve ser levado em consideração por significar, de maneira mais adequada, a natureza de uma pessoa, funcionando, portanto, como um meio de linguagem da identidade social em que ‘se é falado, mais do que se fala’. No corpo se leria a linguagem da natureza cultivada em que se trai o mais escondido e o mais verdadeiro, já que é o menos conscientemente controlado e controlável e que contamina e determina as mensagens recebidas e despercebidas. O corpo seria então um produto social desde as dimensões de sua conformação visível, derivada de condições sociais, até as formas de se portar e de comportar, expressando toda a relação com o mundo social.<sup>45</sup>

### 1.5) O *Habitus*: “*Histoire faite nature*”

*O habitus preenche uma função que, em uma outra filosofia, confiamos a consciência transcendental: é um corpo socializado, um corpo estruturado, um corpo que incorporou as estruturas imanes de um mundo ou de um setor particular desse mundo, de um campo, e que estrutura tanto a percepção desse mundo como a ação nesse mundo.*<sup>46</sup>

O estilo da escrita de Bourdieu é um de seus traços mais conhecidos. Este estilo tem uma razão de ser que não é desinteressada, como pouco ou nada o é em sua obra. Para Bourdieu o que é complexo, hierarquizado e articulado, precisa ser dito de maneira complexa, hierarquizada e ‘fortemente’ articulada.<sup>47</sup> Porém, escondido entre longos parágrafos e numerosos dados e pesquisas de campo, algumas de suas afirmações rompem, de certa forma, com esta lógica rigorosa da sua escrita.

---

<sup>45</sup> CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 132.

<sup>46</sup> BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Tradução: Mariza Correa - Campinas, SP: Papirus. 1996. p. 144.

<sup>47</sup> “A sintaxe de Bourdieu é o traço mais identificado com seu estilo. Suas sentenças não são apenas longas, mas possuem um grande número de orações e apostos intercalados que exigem uma sobrecarga da memória em seu processamento e na hierarquização das informações principais e secundárias. Segundo Bourdieu, essas características, assim como a presença constante da negação e do paradoxo, devem-se fundamentalmente a duas necessidades do trabalho sociológico. Por um lado, o sociólogo deve se debater contra as representações do leitor sobre o mundo social, mas para isso deve usar do mesmo material que alicerça essas representações: a linguagem. Assim, deve criar uma ruptura com a linguagem cotidiana. Em segundo lugar, para Bourdieu, o que é complexo, hierarquizado e articulado, precisa ser dito de maneira complexa, hierarquizada e ‘fortemente’ articulada. Se para alguns (Jenkins, 1992) esses traços estilísticos não passam de uma busca de distinção no campo intelectual francês, para outros (Speller, 2012), realizam uma aproximação rica com o discurso literário, especialmente com o romance moderno, que abre novas possibilidades para o discurso sociológico”. CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 186-7.

Ao aprofundar no estudo da obra bourdieusiana, nosso esforço foi vigorado e revigorado por duas destas ocasiões que poderíamos chamar de ruptura com sua própria lógica de escrita que, ao mesmo tempo, a reforça. Em “*Esquisse d’une théorie de la pratique*” Bourdieu afirma (reforçando a ideia durkheimiana<sup>48</sup> sobre o inconsciente) que “o *Habitus* é, ele mesmo, história feita natureza<sup>49</sup>”. Esta assertiva, se concatenada à outra afirmação ao responder sobre uma ‘filosofia fantasmagórica da história’ em sua obra “*Questions de sociologie*”, a saber: “todo o meu esforço está em descobrir onde a História melhor se esconde<sup>50</sup>”, tem um valor ímpar não apenas para a percepção da intenção e do esforço despendido por Bourdieu para compreender e descrever o *aqui* e o *agora* e, por consequência, tentar de forma efetiva a mudança desta realidade positivada, como também para alertar para a sua contundente e rigorosa fidelidade teórica.

Em sua obra intitulada “*O poder simbólico*” Bourdieu discorre sobre o caminho traçado para a construção da *sua* noção de *habitus*. Nesta obra nosso autor se mostra, mais uma vez, fiel à sua premissa teórica ao afirmar que o *habitus* serviu para “romper com o paradigma estruturalista sem cair na velha filosofia do sujeito ou da consciência”<sup>51</sup>. Bourdieu “desejava reagir contra o estruturalismo e a sua estranha filosofia da ação que, implícita na noção levi-straussiana de inconsciente, se exprimia com toda a clareza entre os althusserianos, com o seu agente reduzido ao papel de suporte – *Trager* – da estrutura”<sup>52</sup>.

Loïc Wacquant nos ajuda na compreensão da historicidade do termo, de forma didática, ao discorrer pelos pensadores que já utilizaram de alguma forma o conceito de *habitus*. Wacquant remonta de forma menos ‘articulada e complexa’ sem nenhuma perda

---

<sup>48</sup> “Em cada um de nós, em proporções variáveis, há o homem de ontem; e o mesmo homem de ontem que, pela força das coisas, está predominante em nós, posta que o presente não é senão pouca coisa comparado a esse longo passado no curso do qual nos formamos e de onde resultamos. Somente que, esse homem do passado, nós não o sentimos, porque ele está arraigado em nós; ele forma a parte inconsciente de nós mesmos. Em consequência, somos levados a não tê-lo em conta, tampouco as suas exigências legítimas. Ao contrário, as aquisições mais recentes da civilização, temos delas um vivo sentimento porque, sendo recentes, não tiveram ainda tempo de se organizar no inconsciente”. DURKHEIM, E. *L’évolution pédagogique en France*. Paris, Alean, 1938. p. 16.

<sup>49</sup> “Si l’habitus peut fonctionner comme un opérateur qui effectue pratiquement la mise en relation de ces deux systèmes de relations dans et par la production de la pratique, c’est qu’il est histoire faite nature, c’est-à-dire niée en tant que telle parce que réalisée dans une seconde nature; L’«inconscient» n’est jamais en effet que l’oubli de l’histoire que l’histoire elle-même produit en incorporant les structures objectives qu’elle produit dans ces quasi-natures que sont les habitus”. BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d’une théorie de la pratique*. Paris: Points, 1972. p. 263.

<sup>50</sup> Conferir nota 39.

<sup>51</sup> BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz, 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 61.

<sup>52</sup> BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz, 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 61.

em densidade e capacidade descritiva ao mesmo tempo que nos serve de maneira extremamente facilitadora para a compreensão da explicação bourdieusiana sobre a “gênese dos conceitos” em sua obra “*O poder simbólico*”:

As raízes do habitus encontram-se na noção aristotélica de *hexis*, elaborada na sua doutrina sobre a virtude, significando um estado adquirido e firmemente estabelecido do caráter moral que orienta nossos sentimentos e desejos em uma situação e, como tal, a nossa conduta. No século XIII, o termo foi traduzido para o latim como *habitus* (particípio passado do verbo *habere*, ter ou possuir) por Tomás de Aquino em sua *Summa Theologiae*, em que adquiriu o sentido acrescentado de capacidade para crescer por meio da atividade, ou disposição durável suspensa a meio caminho entre potência e ação propositada. Foi usado parcimoniosa e descritivamente por sociólogos da geração clássica, como Émile Durkheim (em seu curso sobre *L'Évolution Pédagogique en France*, de 1904-5), por seu sobrinho e colaborador próximo, Marcel Mauss (mais especificamente em seu ensaio sobre “As técnicas do corpo”, de 1934), bem como por Max Weber (em sua discussão sobre o ascetismo religioso em *Wirtschaft und Gesellschaft*, de 1918) e Thorstein Veblen (que medita sobre o “*habitus mental predatório*” dos industriais em *The Theory of the Leisure Class*, de 1899). A noção ressurgiu na fenomenologia, de forma mais proeminente nos escritos de Edmund Husserl, que designava por *habitus* a conduta mental entre experiências passadas e ações vindouras. Husserl (1973 [1947]) também usava como cognato conceptual o termo *Habitualität*, mais tarde traduzido para o inglês por seu aluno Alfred Schutz como “conhecimento habitual” (daí sua adoção pela etnometodologia), uma noção que se assemelha à de hábito, generalizada por Maurice Merleau-Ponty (1947) em sua análise sobre o “corpo vivido” como o impulsor silencioso do comportamento social. O *habitus* também figura de passagem nos escritos de outro estudante de Husserl, Norbert Elias, que fala de “*habitus psíquico das pessoas ‘civilizadas’*” no clássico estudo *Über den Process der Zivilisierung* (1937)<sup>53</sup>

Nosso objetivo de fidelidade descritiva do *habitus* se torna mais próximo tendo passado pelo percurso histórico do conceito e tendo percebido a intenção bourdieusiana de romper, mais uma vez, com o estruturalismo levi-straussiano e as ‘filosofias do sujeito’, delimitando o *habitus* no âmago da teoria da prática. Portanto, que é o *habitus* bourdieusiano?

O *habitus* é História feita natureza - um sistema de disposições, estruturante-estruturado, fornecedor de um princípio de socialização e de individualização<sup>54</sup>. Que isto

---

<sup>53</sup> WACQUANT, Löicq. “*Esclarecer o Habitus*”. *EDUCAÇÃO & LINGUAGEM*. ANO 10, No 16, p. 63-71, JUL.-DEZ. 2007. p. 65.

<sup>54</sup> “O *habitus* fornece, ao mesmo tempo, um princípio de sociação e de individuação: *sociação* porque as nossas categorias de juízo e de ação, vindas da sociedade, similares (assim podemos falar de um *habitus* masculino, um *habitus* nacional, de um *habitus* burguês, etc.); *individuação* porque cada pessoa, ao ter uma trajetória e uma localização únicas no mundo, internaliza uma combinação incomparável de esquemas. Porque é simultaneamente estruturado (por meios sociais passados) e estruturante (de ações e representações presentes), o *habitus* opera como o ‘princípio não escolhido de todas as escolhas’ guiando ações que assumem o caráter sistemático de estratégias mesmo que não sejam o resultado de intenção estratégica e sejam da objetivamente ‘orquestradas sem serem o produto da atividade organizadora de um maestro’”. WACQUANT, Löicq. “*Esclarecer o Habitus*”. *EDUCAÇÃO & LINGUAGEM*. ANO 10, No 16, p. 63-71, JUL.-DEZ. 2007. p. 67-8.

quer dizer? Oriundo de uma relação dialética entre *agente* e o *campo*, o *habitus* é, ao mesmo tempo, produto e causa desta ligação agente-campo pois se encontra *no* agente e *no* campo.

Quando Bourdieu frisa a importância da prática enquanto foco de sua pesquisa é porque o motor que impulsiona a ação depende não apenas do *agente*, mas também do *campo* que este agente está inserido bem como a sua posição e trajetória neste espaço de luta. Toda a ideia de ação implica, ao mesmo tempo, um agente, uma situação e um espaço social, um campo social. Com efeito, o *habitus* fornece uma forma de ‘jeito de ser’, que melhor seria um ‘jeito de agir’, timbrado no corpo pelo decorrer da ação imbricada no *jogo do campo* em que o agente se encontra em disputa. É no rastro das estruturas-estruturadas por agentes pregressos em constante disputa no campo que o agente, aqui e agora, sendo alvo estruturante-estruturado destas estruturas reifica em *seus* atos a História. É necessário, à título de exemplo, pensar nas objetividades de cada campo: a língua, os dialetos específicos de cada espaço e tempo histórico, a forma correta de aceno, cumprimento, postura em cada microcosmo que cora ou naturaliza um *agente* em uma ação específica sem precisar do crivo de uma regra explícita:

O *habitus* é o produto do trabalho de inculcação e de apropriação necessário para que esses produtos da história coletiva, que são as estruturas objetivas (por exemplo, da língua, da economia, etc.), consigam reproduzir-se, sob a forma de disposições duráveis, em todos os organismos (que podemos, se quisermos, chamar indivíduos) duravelmente submetidos aos mesmos condicionamentos, colocados, portanto, nas mesmas condições materiais de existência<sup>55</sup>

Há locais dos quais as vestimentas são expressamente proibidas, passíveis de bloqueio dos agentes. Porém, há outros locais e situações das quais a vestimenta, a linguagem ou todos os pequenos gestos mostram-se dignos de vergonha na carne sem a necessidade tácita e explícita de bloqueio via regra. É importante perceber isto. O *habitus* (bem como a *hysteresis do habitus*) aflora no corpo. É sociedade feita corpo. Portanto o *habitus* se manifesta antes da própria consciência do ato praticado. Pouco importa questionar-se o motivo pelo qual cora-se ao cometer uma *heresia* social da qual não há regra explícita sendo infringida. Antes desta percepção o corpo já acusou este desvio do *habitus*. Da mesma forma as ditas ‘naturalidades’ do agir, aquelas ações das quais não se precisa da apreensão ‘consciente’ para a ação, são exemplos de *habitus* timbrado no corpo

---

<sup>55</sup> BOURDIEU, Pierre. *Esboço de uma Teoria da Prática*. In: ORTIZ, Renato (Org.). *A sociologia de Pierre Bourdieu*, São Paulo: Editora Ática, 1994, n. 39, p. 46-86. Coleção Grandes Cientistas Sociais. p. 74-5.

do *agente*. Em nossa leitura, como bem lembra Wacquant ao analisar o pugilismo no gueto negro americano, a convocação e o emprego dos esquemas cognitivos e motivacionais que compõem o *habitus* são acessíveis à observação metódica<sup>56</sup> além de serem percebidos *na prática*. Muitas das ações mais cotidianas, que se encontram em um nível ‘pré-reflexivo’, feitas de forma ‘desinteressada’ deixam escapar um implícito *habitus* muitas vezes desinteressado de uma lógica explícita e econômica do interesse como lembra Bourdieu em sua obra “*Razões práticas*”<sup>57</sup>.

É neste “primado da razão prática” que se encontra o *habitus*. As ações de “improviso” mostram o *habitus* na carne. É neste sentido que Bourdieu afirma a proximidade com a *generative grammar* chomskyana, embora chamando a atenção para a ideia de que este poder gerador não é o de um espírito universal, de uma natureza ou de uma razão humana, como em Chomsky<sup>58</sup>.

Portanto, é a partir desta dupla lógica do *habitus*, servir de esquema de percepção focado na ação do *agente* ao mesmo tempo que é uma estrutura objetiva de um campo que Bourdieu tenta dar ‘relativa autonomia’ para o *agente* não incorrer em mero reflexo objetivo das estruturas objetivas. É nesta engrenagem que conseguimos perceber, em Bourdieu, que o agente é “um mundo no interior do mundo”<sup>59</sup>. Ele retotaliza a totalização do *habitus* no *agir* inserido no *campo*.

Desta forma o *habitus* é, na consagrada frase bourdieusiana, um:

Sistema de disposições duráveis, 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 obediência de regras, objetivamente adaptadas a um fim, sem que se tenha necessidade de

---

<sup>56</sup> WACQUANT, Löicq. "Esclarecer o Habitus". EDUCAÇÃO & LINGUAGEM. ANO 10, No 16, p. 63-71, JUL.-DEZ. 2007. p. 70.

<sup>57</sup> BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Tradução: Mariza Correa - Campinas, SP: Papirus. 1996. p. 137-156.

<sup>58</sup> “Sendo as minhas posições próximas das de Chomsky que elaborava, por então, e quase contra os mesmos adversários, a noção de *generative grammar*, eu desejava pôr em evidência as capacidades – criadoras –, ativas, inventivas, do *habitus* e do agente (que a palavra *hábito* não diz), embora chamando a atenção para a ideia de que este poder gerador não é o de um espírito universal, de uma natureza ou de uma razão humana, como em Chomsky – o *habitus*, como indica a palavra, é um conhecimento adquirido e também um *haver*, um capital (de um sujeito transcendental na tradição idealista) o *habitus*, a *hexis*, indica a disposição incorporada, quase postural –, mas sim o de um agente em ação: tratava-se de chamar a atenção para o ‘primado da razão prática’ de que falava Fichte, retomando ao idealismo, como Marx sugeria nas *Teses sobre Feuerbach*, o ‘lado ativo’ do conhecimento prático que a tradição materialista, sobretudo com a teoria do ‘reflexo’, tinha abandonado”. BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz, 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 61.

<sup>59</sup> “(...) é aquilo que confere às práticas a sua relativa autonomia no que diz respeito às determinações externas do presente imediato. Esta autonomia é a do passado, ordenado e atuante que, funcionando como capital acumulado, produz história na base da história e, assim, assegura que a permanência no interior da mudança faça do agente individual um mundo no interior do mundo”. BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 56.

projeção consciente deste fim ou do domínio das operações para atingi-lo, mas sendo, ao mesmo tempo, coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação organizadora de um maestro.<sup>60</sup>

A dinâmica do *habitus* foge ao ‘curto-circuito’ estruturalista pelo próprio fato de haver a possibilidade de uma *hysteresis do habitus*, quer dizer: a falha do *habitus* em uma ação no *campo*. Isto porque “o *habitus* nunca é a réplica de uma única estrutura social, na medida em que é um conjunto dinâmico de disposições sobrepostas em camadas que grava, armazena e prolonga a influência dos diversos ambientes sucessivamente encontrados na vida de uma pessoa”<sup>61</sup>. Com efeito, o *habitus* não pode ser reduzido objetivamente ao campo. Quer dizer: para cada campo há um *jeito de ser* objetivo, porém, nem todos os agentes deste campo específico tiveram os mesmos encontros sociais, os mesmos *habitus* primários, e, portanto, há, dentro de um campo, desníveis explícitos e implícitos de incorporação do agente ao campo. Todos os agentes têm, via de regra, mais ou menos “naturalidade” de agir em um dado campo e esta naturalidade surge da maior ou menor duração temporal em um campo, bem como da posição ocupada pelo agente no campo, e, como veremos, da maior ou menor aglutinação via *illusio* do *habitus* no campo. De certa forma, o agente carrega consigo a crença objetiva no *sentido do jogo*. Isto não se dá, também, de forma gratuita. O agir natural (naturalizado) em um campo depende de que se entenda o *sentido do jogo* como algo evidente.

---

<sup>60</sup> BOURDIEU, Pierre. Outline of a theory of practice. Cambridge studies in social anthropology, 1ª ed, 1977. p. 16 [Tradução livre].

<sup>61</sup> “Primeiro, o *habitus* nunca é a réplica de uma única estrutura social, na medida em que é um conjunto dinâmico de disposições sobrepostas em camadas que grava, armazena e prolonga a influência dos diversos ambientes sucessivamente encontrados na vida de uma pessoa. Em segundo lugar, o *habitus* não é necessariamente coerente e unificado, mas revela graus variados de integração e tensão dependendo da compatibilidade e do caráter das situações sociais que o reproduziram ao longo do tempo. (...) o *habitus* não está necessariamente de acordo com o mundo social em que evolui. Bourdieu nos adverte que deveremos ‘evitar universalizar inconscientemente o modelo da relação quase-circular da quase-perfeita reprodução, que é plenamente válido apenas no caso em que as condições de produção do *habitus* são idênticas ou homólogas às suas condições de funcionamento’. O fato de o *habitus* poder ‘falhar’ e de ter ‘momentos críticos de perplexidade e discrepância’ quando é incapaz de gerar práticas conformes ao meio constitui um dos principais impulsores de mudança econômica e inovação social – o que confere à noção de Bourdieu uma grande afinidade com as concepções neoinstitucionalistas de racionalidade limitada e de preferências maleáveis, como na teoria da regulação (Boyer, 2004.) Por último, o *habitus* não é um mecanismo autossuficiente para a geração da ação: opera como uma mola que necessita de um gatilho externo e não pode, por tanto, ser considerado isoladamente dos mundos sociais particulares, ou ‘campos’, no interior dos quais evolui”. CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 215-16.

## 1.6) A Estratégia e o *Habitus*: Uma Razão Prática

*O princípio das estratégias filosófica (ou literárias, etc) não é o cálculo cínico, a busca consciente da maximização do ganho específico, mas uma relação inconsciente entre um habitus e um campo.*<sup>62</sup>

A noção de *estratégia* é peça fundamental no tabuleiro conceitual de Pierre Bourdieu. Inscrita em sua tentativa de ruptura com o estruturalismo e a fenomenologia do sujeito, a noção é usada por Bourdieu de forma – quase – inversa ao sentido racional e utilitarista comumente sugerido pelo termo ‘estratégia’, associado à ideia de cálculo intencional, ação consciente e planejada voltada à maximização de interesses<sup>63</sup>. Com efeito, *a estratégia é o produto do senso prático como sentido de jogo*. Quer dizer:

A noção de estratégia é o instrumento de uma ruptura com o ponto de vista objetivista e com a ação sem agente que o estruturalismo supõe (recorrendo, por exemplo, à noção de *inconsciente*). Mas pode-se recusar a ver a estratégia como o produto de um programa inconsciente, sem fazer dela o produto de um cálculo consciente e racional. *Ela é produto do senso prático como sentido do jogo, de um jogo social particular, historicamente definido, que se adquire desde a infância, participando das atividades sociais*, em particular no caso de Cabília, e outros lugares com certeza, dos jogos infantis. O bom jogador, que é de algum modo o jogo feito homem, faz a todo instante o que deve ser feito, o que o jogo demanda e exige. Isso supõe uma invenção permanente, indispensável para se adaptar às situações indefinidamente variadas, nunca perfeitamente idênticas. O que não garante a obediência mecânica à regra explícita, codificada (quando ela existe).<sup>64</sup>

A noção de estratégia está intrinsecamente ligada ao *habitus*, o *campo* e a *trajetória*. Ao fazer o rompimento com a noção de estratégia ‘inconsciente’ estruturalista e a noção de estratégia empregada de forma calculadora, Bourdieu constrói a explicação necessária para os atos “de improviso” oriundos de uma capacidade adquirida por um *habitus*. Com efeito, as oscilações de um agente em sua *trajetória*<sup>65</sup>, oscilações geradas

---

<sup>62</sup>BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1981. p. 125.

<sup>63</sup> “Ao contrário do sentido racional e utilitarista comumente sugerido pelo termo ‘estratégia’, associado à ideia de cálculo intencional, ação consciente e planejada voltada à maximização de interesses, no esquema de Bourdieu essa perspectiva é praticamente invertida. Isso porque sua teoria da prática está calcada na ideia de ação social como fruto do *habitus*, princípio que organiza a relação dos agentes com o mundo social, fornecendo-lhes um sentido prático”. CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 189.

<sup>64</sup>BOURDIEU, Pierre, *Coisas ditas*. Tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 81.

<sup>65</sup> A noção bourdieusiana de estratégia como produto no sentido prático, ou mesmo como o próprio sentido do jogo, ocupa lugar centra na compreensão das diferentes condições de entrada e de movimentação dos agentes sociais nos campos. CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 242.

pelas disputas no campo, dependem de um *habitus* e este, por sua vez, é arcabouço necessário para o desencadeamento da ação estratégica que não é mais do que *um produto do senso prático como sentido de jogo*. Por isto, a estratégia foge à regra explícita sem suprimir o agente na estrutura. Dado o ineditismo e o imperativo do presente, a estratégia se mostra como um dispositivo incessante de ajuste ao verdadeiro sentido do jogo apreendido pelo *habitus*. Definir a estratégia em Bourdieu como “produto do senso prático como sentido do jogo” é isto: é expressar na ação ao mesmo tempo os ajustes necessários para a progressão na lógica das disputas inerentes ao campo e o talhamento social específico da trajetória de um agente. As disposições necessárias para ‘fazer o que deve ser feito’ na lógica de disputa dos campos só pode ser entendida com esta sintonia fina entre *habitus-estratégia-campo*.

### 1.7) Sobre a *Illusio*

*O que é vivido como evidência na illusio parece ilusório para quem não participa dessa evidência, já que não participa do jogo.*<sup>66</sup>

A noção de *illusio* é usada de forma intermitente na obra bourdieusiana. Muitas das vezes Bourdieu opta pela noção de “interesse” ou “libido”. “É sobretudo em seus últimos trabalhos (...) que Bourdieu passa a adotar de forma mais regular a noção de *illusio*, em substituição àquela de ‘interesse’<sup>67</sup>. *Illusio (ludus)* é, em Bourdieu, acreditar no *sentido do jogo* como algo auto evidente, é, em outras palavras, levar o jogo à sério.

O “*sentido do jogo*” é, como vimos, rigorosamente específico de cada campo.<sup>68</sup> Com efeito, quanto mais inserido em um campo, quanto mais encarnado e naturalizado for o *habitus*, maior a *illusio* incorporada pelo agente. É preciso perceber esta relação de necessidade entre *habitus-campo-illusio*. Não é desinteressadamente que Bourdieu fala

---

<sup>66</sup> BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Tradução: Mariza Correa - Campinas, SP: Papirus. 1996. p. 142.

<sup>67</sup> “É sobretudo em seus últimos trabalhos, em particular aqueles publicados nos anos 1990 *Réponses* (1992), *Raisons Pratiques* (1994) e *Meditations pascaliennes* (1997), que Bourdieu passa a adotar de forma mais regular a noção de *illusio*, em substituição àquela de ‘interesse’. A referência ao termo – cuja origem vem da raiz *ludus* (jogo) – ele extrai da obra de Huizinga, *Homo ludens, essai sur la fonction sociale du jeu* (1938), onde a *illusio* surge associada a ideia de estar no jogo, estar envolvido no jogo, levar o jogo a sério”. CATANI, Afrânio Mendes [et al.]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 231.

<sup>68</sup> “Quando eu digno interesse me refiro sempre a interesse específico, um interesse socialmente construído e que só existe em relação a determinado espaço social, no qual certas coisas são importantes e outras não” BOURDIEU, Pierre. *Intérêt et désintéressement*, cours du Collège de France à la Faculté d'Anthropologie et de Sociologie de l'Université Lumière Lyon 2, les 1er et 8 décembre 1988 in *Cahiers de Recherche* n° 7, 1989. p. 14.

de um “*habitus primário*” e “a forma originária da *illusio* (como sendo) o investimento no espaço doméstico”<sup>69</sup>. A *illusio* tende a ser maior quanto maior for o capital acumulado pelas conquistas nas disputas do campo. Quer dizer: o dominante toma o campo e o sentido do jogo por evidente não pela evidência imanente e direta do campo ou do jogo, outrossim, esta evidência se dá no talhamento do corpo via *habitus* e, por consequência, na construção literalmente libidinal de uma *crença no jogo* que se está inserido via *illusio*. Em outras palavras, Bourdieu está alertando para uma crença “verdadeira” do agente no *jogo*, crença que não está apenas no âmbito reflexivo, está na pulsão libidinal<sup>70</sup> desprendida para a ação no campo. Por isto, Bourdieu afirma que “o verdadeiro milagre produzido pelos atos de instituição reside sem dúvida no fato de que eles conseguem fazer crer aos indivíduos consagrados que eles possuem uma justificação para existir, ou melhor, que sua existência serve para alguma coisa”<sup>71</sup>. A aproximação com Freud e a psicanálise é evidente, como bem lembra Pedro Paulo Oliveira, “as análises sociológica e psicanalítica são perspectivas reciprocamente auxiliares e uma jamais prescinde da outra quando se trata de investigar a emergência e a constituição da *illusio* nos agentes”<sup>72</sup>. Bourdieu não desdenha ou objeta o conhecimento psicanalítico. De fato, nosso autor está interessado em analisar a gênese do *investimento* e do *interesse* nas relações sociais unindo esforços com a psicanálise.<sup>73</sup>

Um dos exemplos de *illusio* que melhor desenha nosso esforço descritivo é a imagem da bolsa de valores em um dia de expediente. É possível que um indivíduo que tenha experimentado observar a seriedade pela qual os corretores de ações operam suas respectivas atividades, bem como a violência desprendida nos atos e nas consequências, pergunte-se como é possível a sustentação e perpetuação neste trabalho em específico. Este exemplo nos ajuda a perceber a “sociedade feita corpo” de forma ímpar. Os efeitos

---

<sup>69</sup> BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalianas*. Tradução: Sergio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2001. p. 201.

<sup>70</sup> “Libido seria também inteiramente pertinente para expressar o que chamei de *illusio* ou investimento” BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Tradução: Mariza Correa - Campinas, SP: Papirus. 1996. p. 141.

<sup>71</sup> BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Lingüísticas: O que Falar Quer Dizer*. 2ª Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. P 106.

<sup>72</sup> OLIVEIRA, Pedro Paulo. *Illusio: aquém e além de Bourdieu*. Mana (UFRJ. Impresso), v. 11, 2005. p.538.

<sup>73</sup> “A sociologia e a psicanálise deveriam unir seus esforços (mas para isso seria necessário que elas conseguissem superar suas prevenções mútuas) para analisarem a gênese do investimento em um campo de relações sociais, assim constituído em objeto de interesse e de preocupação, no qual a criança se encontra cada vez mais envolvida e que constitui o paradigma e também o princípio de investimento no jogo social”. BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalianas*. Tradução: Sergio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2001. p. 201.

do jogo social em que o corretor de ações está inserido são explicitamente visíveis no corpo. O estresse causado pela lógica deste trabalho pode fazer emergir questionamentos para um expectador externo ao jogo. Porém, é neste fato que se encontra a robustez da *illusio* bourdieusiana: para cada campo há um *habitus* e, com efeito, há uma *illusio* específica. Quer dizer: da mesma forma que podemos identificar explicitamente pela vestimenta, gestos e ações um agente de um determinado campo (seu *habitus*) e, com isso, percebemos que esta naturalidade de agir não é inata e sim construída, o mesmo se dá com a observação (por um expectador externo) de um agente interno a um campo quando este expressa, das formas mais sutis às mais verborrágicas, sua *crença* tanto no *jogo* quanto no *sentido do jogo*. Isto se dá exatamente porque tanto o *habitus* quanto a *illusio* são auto evidentes, timbrados no corpo de *quem está inserido no campo*. Com efeito, a mesma estranheza percebida por um observador externo em uma bolsa de valores pode ser percebida pelos próprios corretores ao observar o observador externo. Basta retirar o corretor de seu campo e inseri-lo em outro campo, como fizera um observador externo na bolsa. Quer dizer: pode-se perceber a estranheza de um campo e, ao mesmo tempo, não perceber que se age de forma ‘estranhamente’ natural e auto evidente em seu próprio campo. De novo, o recurso reflexivo (que é usado pelo observador externo ao campo em específico) pouco importa. O talhamento social se dá em um âmbito anterior à reflexividade. E é na relativa autonomia dos campos<sup>74</sup>, como vimos, que se ancora este processo.

Quando você lê, em Saint-Simon, o episódio da querela dos barretes (quem deve cumprimentar primeiro?), se você não nasceu em uma sociedade de corte, se não tem o *habitus* de um cortesão, se não tem na cabeça as estruturas que estão presentes no jogo, essa querela lhe pareceria fútil, ridícula. Se, ao contrário, você tiver um espírito estruturado de acordo com as estruturas do mundo no qual você está jogando, tudo lhe pareceria evidente e a própria questão de saber se o jogo vale a pena não é nem colocada. Dito de outro modo, os jogos sociais são jogos que se fazem esquecer como jogos e a *illusio* essa relação encantada com um jogo que é o produto de uma relação de cumplicidade ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> “A teoria do processo de diferenciação e de autonomia dos universos sociais com leis fundamentais diferentes leva a explosão da noção de interesse; há tantas formas de libido, tantos tipos de “interesse”, quanto há campos. Cada campo, ao se produzir, produz uma forma de interesse que, do ponto de vista de um outro campo, pode parecer desinteresse (ou absurdo, falta de realismo, loucura etc.)” BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Tradução: Mariza Correa - Campinas, SP: Papirus. 1996. p. 149.

<sup>75</sup> BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Tradução: Mariza Correa - Campinas, SP: Papirus. 1996. p.139-40.

O que sustenta esta ‘relação encantada’ com o jogo, quer dizer, a crença no jogo por parte de um agente inserido no campo não é, muitas vezes, a condição material. Há campos como o exemplo do campo literário francês do século XIX, do qual a condição material pode ser um fator com efeito reverso. Com efeito, a lógica de sustentação para a construção e perpetuação da *illusio* (como do próprio *habitus*) se dá em outra esfera, na esfera do simbólico.

Bourdieu mantém a estrutura da sua praxiologia no âmbito simbólico e, este, por sua vez, sustenta toda a construção de realidade social porque é um poder estruturante da realidade social do campo e estruturado<sup>76</sup> pela prática dos agentes que se encontram em desigualdade de capital (inclusive simbólico<sup>77</sup>). Que isto significa? Falar em *crença* no jogo, por si só, remete a algo para além do material. Para Bourdieu, esta crença – que é simbólica – é causa estruturante da percepção e de criação de realidade pelo agente no campo. Com efeito, o simbólico opera por duas vias na lógica bourdieusiana: ao mesmo tempo que é um efeito (estruturado) da ação é um construtor de percepção de realidade (estruturante) para o agente. Falar em campo, *habitus*, ou *illusio* não faz sentido sem perceber que estes, por mais reais que sejam suas consequências no *corpo* do agente, remetem ao simbólico. Em outras palavras: o poder simbólico fere a carne tanto quanto a materialidade. Não é gratuitamente que Bourdieu desenvolve as ideias de violência e dominação simbólica.

Os sistemas simbólicos, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo a que Durkheim chama o *conformismo lógico*, quer dizer, uma concepção homogênea do tempo, do espaço do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências. Durkheim (...) tem o mérito de designar explicitamente a *função social* (no sentido do estruturo-funcionalismo) do simbolismo, autêntica função política que não se reduz à função de comunicação dos estruturalistas. Os símbolos são os instrumentos por excelência da integração social: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (cf. a análise durkheimiana da festa), eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a

---

<sup>76</sup> Sobre a estrutura estruturante-estruturada do poder simbólico cf. “Os sistemas simbólicos como estruturas estruturantes” e “Os sistemas simbólicos como estruturas estruturadas” in. BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz, 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. P. 8-10.

<sup>77</sup> “O capital simbólico assegura formas de dominação, que envolvem a dependência perante os que ele permite dominar: com efeito, ele existe apenas na e pela estima, pelo reconhecimento, pela crença, pelo crédito, pela confiança dos outros, logrando perpetuar-se apenas na medida em que consegue obter a crença em sua existência” BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalianas*. Tradução: Sergio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2001. p. 202.

reprodução da ordem social: a integração lógica é a condição da integração moral.<sup>78</sup>

### 1.8) O *Modus Operandi* bourdieusiano

“Sempre falei, simplesmente, de prática”<sup>79</sup>

Para frisar a importância dada à prática, Bourdieu se utiliza (de) e rompe e com ambos os pensamentos que suprimem o ser na estrutura e os pensamentos subjetivistas. Fazendo isto, Bourdieu opera a conexão entre o *agente* e a estrutura pela via do *habitus*. Com o *habitus* Bourdieu salva, ao mesmo tempo, o ser e a estrutura. O *habitus* é um sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes. O *habitus* é História feita natureza. Bourdieu opta pelo termo *agente* para, ao mesmo tempo, mostrar o seu foco na ação e a indissolubilidade da subjetividade à objetividade, do ser ao *campo* e fugir do ‘curto-circuito’ estruturalista. O *campo* é um espaço estruturado de disposições objetivas de desigualdade de capital entre *agentes dominantes* e *agentes dominados* em constante luta entre si e outros campos visando a autonomia e conciliação ao *sentido do jogo* no campo. Seguindo com sua premissa de apostar na prática enquanto primado de sua análise, Bourdieu desenvolve a noção de *campo* que especifica pontualmente, caso a caso, a ideia geral de estrutura objetiva que circunda o *agente*. A díade subjetivista-objetivista é o pano de fundo dos termos ‘estruturante-estruturado’ que desvelam, ao mesmo tempo, a ação subjetiva e objetividade externa enquanto motores de construção da realidade social. Bourdieu insiste na importância do *corpo* e do conhecimento pelo *corpo*. A sociedade é sociedade feita corpo. O “sangue azul” não é mais do que a história feita corpo. O *habitus* está no *corpo*. O que faz com que os *agentes* não percebam o *jogo* enquanto *jogo*, ou, que tomem a realidade por óbvia enquanto algo interessante em si (“*taken for granted*”) é a *illusio*. A *illusio* é a libido social feito corpo. Todo *agente* tem uma *trajetória* específica que depende de variáveis anteriores à existência do ser bem como das especificidades dos *campos* e das posições em disputa ocupadas pelo *agente* em uma determinada temporalidade.

Em síntese, o *agente* bourdieusiano não é criador da estrutura que está inserido, mas é um estruturante dela quando participante do *jogo*. O *agente* forja um *habitus*

---

<sup>78</sup> BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz, 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 9-10.

<sup>79</sup> BOURDIEU, Pierre, *Coisas ditas*. Tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 35.

primário em relação com o campo que lhe é familiar, este *habitus* enquanto sistema de disposições tende a alçá-lo simbolicamente acima ou abaixo de outros *agentes* em um mesmo *campo*. A *trajetória* do *agente* será tão mais efetiva quanto maior for o acúmulo dos *capitais* específicos dos *campos* em que este está inserido. Todos os *agentes* disputam *troféus* simbólicos nos *campos*.

Dito isto, em nossa leitura, Bourdieu não se apresenta como um pensador pessimista. Outrossim nosso autor parte da tentativa de dissecação da crueza do real para poder construir a mudança de forma efetiva a partir da efetividade da realidade que se apresenta. Bourdieu aposta na capacidade de mudança e no *porvir*. Se Bourdieu faz questão de que haja um *agente*, é por isto: sempre há algo a ser feito.

## 2) COMPREENDER O AGIR EM SARTRE

### 2.1) Cogito Pré-reflexivo: Consciência (de) si e o Irrefletido

*“A consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito”<sup>80</sup>*

O tema da consciência perpassa a obra sartriana de ponta a ponta. Sartre aposta na consciência de tal maneira que nega a possibilidade de o nada ser “anterior à consciência”. A consciência é descrita através do seu caráter de “transfenomenalidade” e é entrelaçada com o conceito de *Nada* de tal maneira que se torna impossível a total identidade de si a si. Cabe-nos, aqui, trilhar o caminho percorrido por Sartre para compreendermos estas afirmações.

Na introdução da obra “*O ser e o nada*”, Sartre afirma que “a consciência não tem conteúdo”<sup>81</sup>. Esta afirmação decorre do caráter posicional da consciência. Quer dizer: desde Husserl toda a consciência aponta para um ser transcendente. Significa afirmar que *a consciência não é, o que é, é em si (em-si)*, “*o ser é, o ser é em si. O ser é o que é*”<sup>82</sup>. A consciência não é em-si. Sartre parte do cogito cartesiano para fundar sua concepção de consciência, porém, para ele, Descartes teria invertido a ordem da consciência, que dizer: Para Descartes a existência não exerce primazia sobre o cogito, por isto o *cogito ergo sum*. “Com efeito, a condição do cogito é para Descartes o pensamento e não a existência”<sup>83</sup>. É neste sentido que o pensamento sartriano *parte* do cogito cartesiano para logo abandoná-lo: Sartre quer abandonar o primado do cogito sob a existência, e, para isto, incorpora e redefine, ao mesmo tempo, a fórmula cartesiana. Em outras palavras, o cogito é necessário para fugir da ordem cartesiana. Ou, se preferirmos, Sartre tenta mostrar que a consciência é anterior à reflexão. Logo, há, aqui, uma distinção necessária: consciência não é saber, tampouco saber que se sabe (no plano cognitivo). Não podemos reduzir a consciência ao conhecimento. Ou, se inferirmos em camadas mais profundas, a

---

<sup>80</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 22.

<sup>81</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 22.

<sup>82</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011p. 40.

<sup>83</sup> CASTRO, F. C. L. A ética de Sartre. Porto Alegre: Loyola, 2016. p. 61.

consciência já está aí antes do conhecimento. Logo, “existe um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano”<sup>84</sup>.

Para chegar a esta assertiva, alguns passos precisam ser dados: primeiro, entender o que é o *cogito pré-reflexivo* a que Sartre se refere para depois podermos diferenciá-lo da *consciência irrefletida*. O primeiro passo, parece-nos, é entender a construção frasal da “consciência (de) si”.

Em “*O ser e o nada*”, Sartre afirma, ao mesmo tempo, que a consciência não é causa de si mesma<sup>85</sup> e que não há, antes da consciência, um “nada de consciência”<sup>86</sup>. Quer dizer: “toda a existência consciente existe como consciência de existir”<sup>87</sup>. A dor que sinto, ou o prazer<sup>88</sup>, sinto-os antes de refletir sobre a possibilidade de estar sentido dor e prazer, e o que capta isto é uma consciência *imediata* (de) si.

Compreendemos agora por que a consciência primeira de consciência não é posicional: identifica-se com a consciência da qual é consciência. Ao mesmo tempo, define-se como consciência de percepção e como percepção. As necessidades de sintaxe nos obrigam até aqui a falar de “consciência não posicional de si”. Mas não podemos continuar usando esta expressão, na qual o de si suscita ainda uma ideia de conhecimento. (Daqui por diante colocaremos o “de” entre parênteses, para indicar que satisfaz apenas a uma imposição gramatical.) Esta consciência (**de**) si não deve ser considerada uma nova consciência, mas o único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa. Assim como um objeto extenso está obrigado a existir segundo as três dimensões, também uma intenção, um prazer, uma dor não poderiam existir exceto como consciência imediata (de) si mesmos. O ser da intenção só pode ser consciência, do contrário a intenção seria coisa na consciência<sup>89</sup>

---

<sup>84</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 24.

<sup>85</sup> “A consciência é plenitude de existência, e tal determinação de si por si é uma característica essencial. Seria prudente até não abusar da expressão “causa de si”, que faz supor progressão, relação de si-causa e si-efeito. Melhor dizer simplesmente: a consciência existe por si”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 27.

<sup>86</sup> “Não poderia haver “nada de consciência” antes da consciência. “Antes” da consciência só se pode conceber plenitude de ser, em que nenhum elemento pode remeter a uma consciência ausente. Para haver nada de consciência é preciso uma consciência que haja sido e não é mais, e uma consciência-testemunha que coloque o nada da primeira consciência para uma síntese de reconhecimento” SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 27.

<sup>87</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 25.

<sup>88</sup> “O prazer não pode distinguir-se - sequer logicamente - da consciência de prazer. A consciência (de) prazer é constitutiva do prazer, como sendo o modo mesmo de sua existência, matéria de que é feito e não uma forma que se impusse posteriormente a uma matéria hedonista. O prazer não pode existir “antes” da consciência de prazer - sequer em forma de virtualidade, potência” SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 26.

<sup>89</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 25.

A consciência não posicional de si, consciência (de) si, garante a possibilidade de posicionar um objeto e a volta a si, saindo do irrefletido para a reflexão. Ou, se preferirmos, a consciência não posicional de si é um *meio* para passar do irrefletido ao refletido: “A consciência irrefletida não poderia, sozinha, tornar-se reflexiva. O movimento que conduz a consciência irrefletida a voltar-se para si mesma de modo reflexivo depende do cogito pré-reflexivo”<sup>90</sup>.

Podemos inferir que não há diferença entre o que entendemos como captação de estímulos, a “*percepção*”, e a consciência irrefletida. Porém, como vimos, o próprio ato de perceber pressupõe a existência de uma consciência. Quer dizer: ao invés de nos perguntarmos sobre a percepção enquanto primeira, perguntemos, por outro lado, quem percebe?<sup>91</sup> A resposta para esta pergunta não pode ser esgotada em um parágrafo, mas nos possibilita abrir o caminho necessário para compreendermos o pensamento sartriano.

Podemos afirmar que o pré-reflexivo é um quase desdobramento da consciência irrefletida<sup>92</sup>. Quer dizer: “A consciência irrefletida não poderia, sozinha, tornar-se reflexiva. O movimento que conduz a consciência irrefletida a voltar-se para si mesma de modo reflexivo depende do cogito pré-reflexivo”<sup>93</sup>. A consciência pode não ser consciência reflexiva de si e, ao mesmo tempo, existir e não deixar de ser consciência. Na verdade, a consciência que não é reflexiva, no caso da consciência irrefletida, carrega em si a consciência (de) si, como mostra o exemplo do teste de Piaget usado por Sartre:

Em outros termos, *toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si*. Se conto os cigarros desta cigarreira, sinto a revelação de uma propriedade objetiva do grupo de cigarros: são doze. Esta propriedade aparece à minha consciência como propriedade existente no mundo. Posso perfeitamente não ter qualquer consciência posicional de contar os cigarros. Não me “conheço enquanto contador”. Prova é que crianças capazes de fazer espontaneamente uma soma não podem explicar em seguida como o conseguiram: os testes de Piaget que mostraram isso constituem excelente refutação da fórmula de Alain: “Saber é saber que se sabe”<sup>94</sup>

Saber *pode* não ser saber o que se sabe. O ato de somar sem conseguir trazer à reflexão o caminho trilhado pela consciência irrefletida para o cálculo não anula, em

---

<sup>90</sup> CASTRO, F. C. L. A ética de Sartre. Porto Alegre: Loyola, 2016. p. 64.

<sup>91</sup> Este será um assunto para os próximos tópicos, porém, já podemos elucidar que no bojo desta resposta é o conceito de ipseidade, Para-si e Nada que definirão a proposta sartreana. Voltaremos a refletir sobre isto.

<sup>92</sup> “O pré-reflexivo é a consciência (de) si, a consciência (de) consciência. Ela jamais é uma consciência de objeto. O irrefletido, sim, é uma consciência objeto, enquanto o pré-reflexivo é seu ‘quase desdramento’” CASTRO, F. C. L. A ética de Sartre. Porto Alegre: Loyola, 2016. p. 63.

<sup>93</sup> CASTRO, F. C. L. A ética de Sartre. Porto Alegre: Loyola, 2016. p. 64.

<sup>94</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 24.

primeiro lugar, a existência da consciência, e, em segundo lugar, a consciência (de) si. Talvez o que elucide melhor esta questão é o fato de que o que diferencia a consciência irrefletida da consciência não posicional de si é o fato de que a consciência irrefletida necessita de um objeto para posicionar-se. A consciência (de) si, ou, para ficar mais claro, a consciência não posicional de si, por definição, não necessita de objeto de nenhuma natureza para existir. Existência e consciência (de) si, em Sartre, estão entrelaçadas. Novamente, para confrontar a ideia de que um ato irrefletido pode “escapar” a consciência, perguntemos: quem agiu? Significa que, para Sartre, o ser da consciência é consciência de ser, sua *ipseidade*, seu *para-si*, e, por consequência, seu *não ser*, seu *nada*. É trilhando este caminho que entenderemos a concepção de liberdade em Sartre e, por desdobramento, a impossibilidade de dissuadirmo-nos dela. Quer dizer: para Sartre, o ser humano *é* a sua liberdade. Ele não a adquire de nenhuma forma, seu *não ser*, seu *nada*, esta *falta*, lhe roubam qualquer possibilidade de descrição essencialista, de qualquer natureza, de tal forma que o que lhe resta de ser é o ser da consciência, e, por consequência, o ser da liberdade. Voltaremos a esse ponto.

## 2.2) O Nada

“O homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo”<sup>95</sup>

O *Nada*, *Néant*, perpassa a obra sartriana e é, junto com a categoria de Liberdade e os escritos literários, um dos seus aspectos que consagraram o nome de Sartre na filosofia francesa do século XX. Cabe-nos, aqui, elucidar este conceito fundamental para o entendimento do seu pensamento.

Em primeiro lugar é fundamental que aloquemos o *nada* onde ele se é: no Para-si. Necessária tal afirmação para que não se incorra no erro de projetar na categoria de *nada* o que poderíamos chamar de “exterioridade-externa”. Quer dizer: o *Nada* intramundano se dá na negação do ser. O Nada não se encontra no positivado passivo do ser, no Em-si. Em outras palavras, o que estamos afirmando é que o que é dado em si não questiona. Não há negação na positividade. Esta concepção dialética do Em-si,

---

<sup>95</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 67.

mesmidade (Gleichheit) e do Para-si, ipseidade (Selbstheit), está no coração da questão do Nada. O Em-si não traz a negatividade ao mundo.

Para que haja negação no mundo e, por conseguinte, possamos interrogar sobre o Ser, é necessário que o Nada se dê de alguma maneira. Compreendemos que não se podia conceber o Nada fora do ser, nem como noção complementar e abstrata, nem como meio infinito onde o ser estivesse em suspenso. É preciso que o Nada seja dado no miolo do Ser para que possamos captar esse tipo particular de realidades que denominamos Negatividades. Mas esse Nada intramundano não pode ser produzido pelo ser-Em-si: a noção de Ser como plena positividade não contém o Nada como uma de suas estruturas. Sequer se pode dizer que o Nada seja excludente do Ser: carece de qualquer relação com ele. P. 64

A negação, o Nada que se dá dentro do Ser, não é o Ser. Elucidemos isto: Imaginemos que o homem em Sartre é um ser cisado. Não à moda de Aristófanes, nem à moda da divisão entre corpo e alma platônico-cristã. O Ser é corpo. A dualidade aqui é a do *finito* e *infinito*. Há algo no Ser de *não ser*. Quer dizer: a dualidade Para-si-Em-si faz com que no caso humano o homem seja e não seja ao mesmo tempo. A liberdade sartriana se encontra neste paradigma. Este *não ser*, esta *negatividade* intrínseca ao homem é o que possibilita a existência do *nada*. O *nada não é*, tampouco se nadifica, pois, para isto, precisaria *ser* para ter a capacidade de nadificar-se. O *nada* é nadificado<sup>96</sup>.

Logo, a proposta sartriana para o *nada* é uma proposta ontológica. O *nada* é uma característica do ser<sup>97</sup> sem que com isto tenha qualquer aproximação com o ser do Em-si. A forma pelo qual o ser capta o *nada* é através da negação, “toda interrogação coloca por essência a possibilidade de resposta negativa”<sup>98</sup>. Entendamos a potência desta afirmação: se é o homem que opera a interrogação, e, com isto, desvela o véu da positividade abrindo

---

<sup>96</sup> “Se quisermos nos aproximar do problema, devemos admitir primeiro que não se pode conceder ao nada a propriedade de “nadificar-se”. Porque, embora o verbo “nadificar” tenha sido cunhado para suprimir do Nada a mínima aparência de ser, há que convir que só o Ser pode se nadificar, pois, como quer que seja, para nadificar-se é preciso ser. Ora, o Nada não é. Se podemos falar dele, é porque possui somente aparência de ser, um ser emprestado, como observamos atrás. O Nada não é, o Nada é tendo sido”; o Nada não se nadifica, o Nada é nadificado”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 65.

<sup>97</sup> “O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu Ser, está em questão o Nada de seu ser: o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada. E por isso deve-se entender não um ato nadificador, que requisesse por sua vez um fundamento no Ser, e sim uma característica ontológica do Ser requerido”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 65.

<sup>98</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 66.

a fresta necessária para a resposta negativa, e, como vimos, o *nada é negação*, logo, é o “homem que faz surgir o *nada* no mundo”<sup>99</sup>.

Eu existo, logo, tenho a possibilidade de questionar intrínseca ao meu ser, e o ato de questionar irrompe a possibilidade da negação. A negação, por sua vez, traz em si mesma algo de *não ser*, um *nada* necessário à sua forma de ser. A categoria de *possibilidade* se encontra aí.

Estas afirmações acarretam uma interrogação: “Como há de ser a realidade humana se o nada vem ao mundo através dela?”<sup>100</sup>

Os passos até aqui dados mostram bem claro que a liberdade não é uma faculdade da alma apta a ser encarada e descrita isoladamente. Queremos definir o ser do homem na medida em que condiciona a aparição do nada, ser que nos apareceu como liberdade. Assim, condição exigida para nadificação do nada, a liberdade não é uma propriedade que pertença entre outras coisas à essência do ser humano. Por outro lado, já sublinhamos que a relação entre existência e essência não é igual no homem e nas coisas do mundo. A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da “realidade humana”. O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu “ser-livre”.<sup>101</sup>

Lembremos os passos até aqui: O *nada* não é, tampouco se nadifica. O *nada* vem ao mundo pelo homem. A cisão inerente ao ser, a do “Para-si-Em-si” remete a dualidade do *infinito* e do *finito*. Isto significa que há uma *falta* no ser, um *não ser* em seu ser. É necessário perceber isto. A categoria de *possibilidade* irrompe exatamente por este jeito de ser, ou “*não ser*”, inerente ao ser. A categoria de *negação* só é possível por esta *falta*. Caso fossemos completos, o mundo do Em-si bastaria. Mas há algo que falta. E é por causa desta *falta* ontológica que existe a liberdade humana. Não há diferença entre liberdade e realidade humana exatamente porque não há ser humano que não carregue no seu ser esta *falta* ontológica. Não posso abandonar a *negação*, tampouco posso abandonar a *liberdade*. Em ambos os casos, este abandono significa um abandono de si.

---

<sup>99</sup> “A interrogação é, portanto, por definição, um processo humano. Logo, o homem se apresenta, ao menos neste caso, como um ser que faz surgir o Nada no mundo, na medida em que, com esse fim, afeta-se a si mesmo de não ser”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 66.

<sup>100</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 67.

<sup>101</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 68.

Com este caminho trilhado temos a possibilidade de dar mais um passo: em direção à *temporalidade*. Para que faça sentido a proposta ontológica sartriana, é preciso perceber que o que possibilita a fuga do engessamento no Em-si sartriano é precisamente esta negatividade, esta *falta*. Logo, se nos debruçamos sobre o conceito de *temporalidade*, fica evidente esta disjunção: se eu carrego no meu ser algo de *não ser*, *não sou* o meu passado em sua totalidade. Não significa isto a negação da *constituição* do passado e da memória. Elucidemos: se sou o que *não sou*, é preciso que entre o que *fui* e o que *seria* haja uma ruptura de temporalidade. Que isto quer dizer? Se o ser não carregasse a negação em si mesmo como parte indissociável de si, a própria categoria de temporalidade não faria sentido. Eu seria exatamente o mesmo, sempre. Quer dizer: sem a negação não haveria a liberdade ontológica, logo, não haveria sequer a temporalidade.

Consideramos a consciência anterior como motivação, vemos com evidência que nada deslizou entre ela e o estado presente. Não houve solução de continuidade no fluxo do desenvolvimento temporal: caso contrário, voltaríamos à inadmissível concepção da divisibilidade infinita do tempo e do ponto temporal ou instante como limite da divisão. Também não houve intercalação brusca de um elemento opaco que separasse o anterior do posterior, tal como uma faca que reparte em duas uma fruta. Nem ainda enfraquecimento da força motivadora da consciência anterior, que continua sendo o que era e nada perde de sua imediatez. O que separa o anterior do posterior é precisamente nada<sup>102</sup>.

Sartre é claro neste sentido: “a liberdade é o ser humano colocando seu passado fora de circuito e segregando seu próprio nada<sup>103</sup>”. Se não fôssemos ontologicamente livres, não haveria a negação e vice-versa. Tampouco a possibilidade de diferença entre o que *sou*, o que *fui* e o que *serei*. Aqui há algo de fundamental para a compreensão da obra sartriana, pois esta descrição onto-fenomenológica seguirá até o “*Idiota da família*”: Flaubert vive e reafirma através de sua liberdade sua *neurose* a todo o instante, aqui e agora. Significa que Flaubert não é neurótico. Faz-se neurose em sua temporalidade, *mesmo que* a partir de sua consciência pré-reflexiva. É fundamental que percebamos esta sutileza no pensamento sartriano.

Tendo percebido este caminho ontológico do *nada* em relação ao Para-si, a temporalidade enquanto separação do presente e passado faz-se mais clara. É isto que Sartre quer dizer quando afirma que “a condição para a realidade humana negar o mundo, no todo ou em parte, é que carregue em si o nada como o que separa seu presente de todo

---

<sup>102</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 71.

<sup>103</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 72.

seu passado”<sup>104</sup>. Logo, um problema surge: se não posso deixar de ser livre, porque *sou o que não sou*, então, como capto este jeito de ser do ser humano? Há aqui, duas respostas conhecidas. Primeiro pela via apresentada na novela *A Náusea*. É a percepção da *contingência* do ser. Pela *náusea* eu capto a total falta de sentido ontológico e nexos causal do ser-em-si. Quer dizer: *tudo é gratuito*. Em Sartre, o ser vem ao mundo de forma gratuita, contingente, desnecessária. O ser é desnecessário:

Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma ilusão de óptica, uma aparência que se possa dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuitidade perfeita. Tudo é gratuito, este jardim, esta cidade e eu mesmo. É o sentimento disso, quando acontece que ele entra em nós, que nos dá volta ao estômago, e então começa tudo a andar à roda como da outra vez no Rendez-vous dos Ferroviários: aí está a Náusea; aí está o que os safados - os do Outeiro Verde - tentam esconder a si próprios com a sua ideia dos direitos. Mas a mentira é pobre: ninguém existe por direito; os burgueses de Bouville são inteiramente gratuitos, como os outros homens; não conseguem deixar de se sentir de mais (*de trop*). E, no seu íntimo, em segredo, transbordam do que são, existem exageradamente, isto é, duma maneira amorfa e vaga; tristes.<sup>105</sup>

Por outro lado, a captação da *liberdade*, logo, também do (não) *ser*, se dá pela via da *angústia*. A *angústia* é esta percepção de que algo falta. Fica aqui um lamento ao pensamento determinista: no caso humano, da mesma forma que sempre há algo a ser feito, algo falta. A angústia é exatamente a percepção disto: “é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão”<sup>106</sup>.

Quando falamos de rompimento na temporalidade, quando nos projetamos em diferença com o passado, é disto que se trata. Da mesma forma que me angustio ao captar minha liberdade, a *negação* é fator elucidador de que *sou livre*<sup>107</sup>. Não sou o que fui, apesar da *ipseidade* indivisível que é minha. E esta não-passividade do positivado, quando percebida e ou negada, é acusada no *corpo*. A angústia é angústia vivida na carne. É a isto que Sartre se refere quando afirma que “não existem momentos da vida psíquica em que não apareçam, ao menos a título de estruturas secundárias, condutas negativas ou

---

<sup>104</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 71.

<sup>105</sup> SARTRE, Jean-Paul. *A Náusea*. Lisboa: Europa-América, 1976. p. 164-5.

<sup>106</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 72.

<sup>107</sup> “Para que o homem possa questionar, é preciso que possa ser seu próprio nada, ou seja, o homem não pode estar na origem do não ser no ser a menos que seu ser se tenha repassado de nada, em si e por si mesmo: assim aparecem as transcendências do passado e do futuro no ser temporal da realidade humana” SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 91.

interrogativas; e é continuamente que a consciência vive como nadificação de seu ser passado”.<sup>108</sup>

Cabe-nos frisar que a angústia não pode ser confundida com o medo: “Angústia é angústia diante de mim mesmo”<sup>109</sup>. Isto ocorre porque não há conduta *necessária* que não passe de um dos *possíveis*<sup>110</sup>. O que possivelmente pode ocorrer neste caso, por dedução lógica, é a pergunta referente aos *valores*: Se minhas condutas não passam de “possíveis”, como, por exemplo, socorrer um enfermo, tomando a vida como *valor*, não se trata o ato de transcendência de minhas possibilidades e não se encontra no bojo da necessidade? Certamente que não, pois os *valores* acarretam em si uma carga de questionabilidade: a própria pergunta sobre o que fazer desnuda, por si própria, este *nada* de sentido ontológico dos valores. Ora, não se trata de negar os valores, outrossim, trata-se de reconhecer sua idealidade: “A angústia ante os valores é o reconhecimento de sua idealidade”<sup>111</sup>. Por certo, ao optarmos por esta ou aquela ação, estamos optando por valores. Porém, há de se perceber este nexos causal:

A liberdade que se revela na angústia pode caracterizar-se pela existência do nada que se insinua entre os motivos e o ato. Não é porque sou livre que meu ato escapa à determinação dos motivos, mas, ao contrário, a estrutura ineficiente dos motivos é que condiciona minha liberdade. E se se indagar que nada é esse que fundamenta a liberdade, responderemos que não se pode descrevê-lo, posto que ele não é, mas ao menos podemos captar seu sentido, na medida em que é tendo sido pelo ser humano em suas relações consigo mesmo<sup>112</sup>

A angústia nos desarma: nós captamos reflexivamente, de si a si, que é preciso escolher para agir. Caso contrário, não agiríamos, seríamos agidos. Não há aqui qualquer negação da *possibilidade* da influência externa à nós para a ação. Há, na verdade, a concepção clara e precisa de que ao optar por um valor, uma conduta, mesmo que esta

---

<sup>108</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 72.

<sup>109</sup> “Em primeiro lugar, há que se dar razão a Kierkegaard: a angústia se distingue do medo porque medo é medo dos seres do mundo, e angústia é angústia diante de mim mesmo. A vertigem é angústia na medida em que tenho medo, não de cair no precipício, mas de me jogar nele” SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 73.

<sup>110</sup> “Mas me angustio precisamente porque minhas condutas não passam de possíveis, e isso significa exatamente: embora constituindo um conjunto de motivos para repelir a situação, ao mesmo tempo capto esses motivos como insuficientemente eficazes. No mesmo instante que me apreendo como tendo horror ao precipício, sou consciente deste horror como não determinante de minha conduta futura” SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. P. 75.

<sup>111</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 83.

<sup>112</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 78.

seja a conduta que não infrinja a exterioridade, sou eu que pratico esta conduta. Aqui percebemos onde Sartre pretende chegar: se trilharmos a via contrária, a saber, determinar a ação do ser pela exterioridade, recaímos em erro. Se é a exterioridade ao ser a responsável pela ação, quer dizer, se sou agido, algumas perguntas surgem: como responsabilizar o ser que age de forma a infringir os próprios valores que, neste caso, seriam externamente apreendidos? Quem ou o que constrói estes valores? O construtor dos valores está imune à exterioridade constitutiva dos valores? E, se alargarmos a digressão para o plano da História, como explicar as revoluções? Ora, que se faça justiça à Sartre ao criticá-lo. Não há aqui subjetivismo de nenhuma natureza. Outrossim, há a necessidade de assumir, *no ser, apesar* da exterioridade que existe, a ação. A liberdade é a condição primordial da ação. Por outra via, da mesma forma que não há exterioridade determinante por si na ação, não há essência *determinante* e inexorável que impere *na ação*, de qualquer forma, a dar conforto para a angústia ao perceber-se livre:

A angústia, como manifestação da liberdade frente a si, significa que o homem acha-se sempre separado de sua essência por um nada. Devemos retomar aqui a frase de Hegel: "Wesen ist was gewesen ist", ou seja, "a essência é o que tendo sido". A essência é tudo que se pode indicar do ser humano por meio das palavras: isso é. Por isso, é a totalidade dos caracteres que explicam o ato. Mas o ato está sempre além dessa essência, só é ato humano quando transcende toda explicação que se lhe dê, precisamente porque tudo que se possa designar no homem pela fórmula "isso é", na verdade, por esse fato mesmo, é tendo sido. O homem leva consigo, continuamente, uma compreensão pré-judicativa de sua essência, mas, por isso, acha-se separado dela por um nada. A essência é tudo que a realidade humana apreende de si mesmo como tendo sido.<sup>113</sup>

Não posso fugir à ação. Tudo é ato. Mesmo que me convença do contrário, a *minha* ação *me* pertence, mesmo que parta de camadas menos esclarecidas da consciência. Eu ainda estou aqui, agindo. E se fujo, fujo para reafirmar esta angústia: “em resumo, fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo, e a fuga da angústia não passa de um modo de tomar consciência da angústia”<sup>114</sup>. Não significa negar a existência da exterioridade, há a situação e esta, por sua vez, é objetiva. Sou obrigado a agir em situação e, da mesma forma que tudo é ato, toda a ação está inserida em uma situação sem que esta, por sua vez, seja causa determinante da ação. Percebemos aqui o jogo duplo sartriano: A situação é um dos componentes que me salvam do solipsismo ao mesmo tempo que a minha ação ante a situação salva a minha liberdade ante a estrutura:

---

<sup>113</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 79.

<sup>114</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 88-9.

Nosso ser está imediatamente "em situação", ou seja, surge no meio dessas atividades e se conhece primeiramente na medida em que nelas se reflete. Descobrimo-nos, pois, em um mundo povoado de exigências, no seio de projetos "em curso de realização" (...) Mas, precisamente, esse projeto meu para uma possibilidade inicial, que faz com que haja valores, chamados, expectativas e, em geral, um mundo, só me aparece para além do mundo, como sentido e significação abstratos e lógicos de minhas empresas. De resto, existem concretamente despertadores, cartazes, formulários de impostos, agentes de polícia, ou seja, tantos e tantos parapeitos de proteção contra a angústia. Porém, basta que a empresa a realizar se distancie de mim e eu seja remetido a mim mesmo porque devo me aguardar no futuro, descubro-me de repente como aquele que dá ao despertador seu sentido, que se proíbe, a partir de um cartaz, de andar por um canteiro ou gramado, aquele que confere poder à ordem do chefe, decide sobre o interesse do livro que está escrevendo - enfim, aquele que faz com que existam os valores, cujas exigências irão determinar sua ação. Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que sou, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas. A angústia, portanto, é a captação reflexiva da liberdade por ela mesma<sup>115</sup>.

Tendo vencido esta etapa, nosso próximo passo será o de galgar a compreensão da díade Em-si-Para-si. Se o *nada* vem ao mundo através do caso humano, este, por sua vez, carrega em si uma cisão ontológica. As diferenças entre *ipseidade* e *mesmidade*, negação e afirmação, possibilidade e contingência encontram-se no âmago da dualidade de ser, e, ao mesmo tempo, *não ser*.

### 2.3) Ser-Em-Si-Para-Si

*"Sou eu, sou eu que me extraio do nada a que me aspiro"*<sup>116</sup>

A obra sartriana carrega a liberdade no seio de sua ontologia. Estamos condenados a ser livres. Sabemos. Esta condenação ontológica se dá porque no ser há uma cisão. Algo *falta* ao ser para identificar-se, em sua totalidade de ser, a si mesmo. Para compreendermos isto, debrucemo-nos sobre o estudo do Em-si-Para-si proferido por Sartre.

*O ser é o que é.* Esta afirmação remete, de ponta a ponta, ao ser em-si. Entendamos: no caso humano há uma ruptura de ser, somos seres cindidos ontologicamente. Esta cisão se dá porque dentro de nosso ser, em um primeiro momento, dá-se o ser-em-si. O ser em-si não é uma abstração, uma ideia elaborada pela consciência:

---

<sup>115</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 83-4.

<sup>116</sup> SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p.128.

o ser-em-si simplesmente *é*. Significa que não compete à estrutura do ser-em-si a categoria de possibilidade, dado que o ser-em-si não é um possível, ele, antes, simplesmente *é*. O ser *é*. Logo, não há criação de ser-em-si antes do ser. Quer dizer: o ser não foi criado exatamente porque isto implicaria a existência de ser antes do ser<sup>117</sup>.

Se o *ser é o que é*, significa que seu jeito de ser tem de ser ser-em-si. Quer dizer: não se trata de uma nadificação de si a si, isto será trabalho do para-si, o ser-em-si não se abstrai, não se nadifica, não se cria nem se encerra, ele simplesmente *é*. É preciso que compreendamos isto. Pode-se inferir que o ser-em-si é imanência de si a si, porém, para que o ser-em-si fosse imanente a si seria necessário haver alguma distância de si a si. Isto não ocorre de forma alguma: o ser-em-si já *é* antes de qualquer distanciamento. Logo, como Sartre afirma, para melhor compreendermos isto, seria melhor dizer que o ser *é inerente*:

Esclarecendo melhor, se definimos o ser com relação à consciência, ele é precisamente isto: o noema na noese, ou seja, a inerência a si, sem a menor distância. Nesse ponto de vista, não deveria ser chamado de "imanência", porque imanência *é*, apesar de tudo, relação a si, distância mínima que se pode tomar de si a si. Mas o ser não é relação a si - ele *é* si. Imanência que não pode se realizar, afirmação que não pode se afirmar, atividade que não pode agir, por estar pleno de si mesmo. É como se, para libertar a afirmação de si no seio do ser, fosse necessária uma descompressão do ser. Não devemos entender tampouco, por outro lado, que o ser seja uma afirmação de si indiferenciada: a indiferença do Em-si acha-se além de uma infinidade de afirmações de si, na medida em que há uma infinidade de maneiras de se afirmar. Resumiremos dizendo que o ser *é* em si. Mas, se o ser *é* em si, significa que não remete a si, tal como a consciência (de) si: *é* este si mesmo<sup>118</sup>.

Se há o *nada*, o ser que se nadifica *é* o ser-para-si. O para-si *é* a estrutura do ser que tem a capacidade de se nadificar, e este, por sua vez, nadifica-se exatamente do ser-em-si. Logo, disto, depreendem-se duas consequências: a primeira, a mais próxima, *é* que o Em-si do ser se dá 'anterior' ao ser Para-si, e, por outro lado, estas duas estruturas, apesar de incomunicáveis por sua definição ontológica, são indissolúveis. Quer dizer: não há corpo e alma separados. O para-si tem a sua facticidade cravada na carne, no ser-em-si. Para melhor compreensão, perguntemo-nos: Se o ser se *nadifica*, ele se nadifica a partir do quê? O para-si nadifica-se da inerência de ser, do Em-si<sup>119</sup>. Logo, o ser-em-si *é*: *é*

---

<sup>117</sup> "Em uma palavra: mesmo se houvesse sido criado, o ser-Em-si seria inexplicável pela criação, porque retomaria seu ser depois dela. Equivale a dizer que o ser *é* incriado. Mas não se deve concluir que o ser se cria a si, pois isso faria supor ser anterior a si mesmo. O ser não pode ser causa sui à maneira da consciência. O ser *é* si-mesmo. Significa que não *é* passividade nem atividade". SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 37.

<sup>118</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 38.

<sup>119</sup> "O Para-si e o Em-si estão reunidos em uma conexão sintética que nada mais *é* do que o próprio Para-si. Com efeito, o Para-si não constitui senão a pura nadificação do Em-si; *é* como um buraco de ser no

maciço, fechado de ponta a ponta, não comporta no seu ser qualquer abertura, tampouco distanciamento de si a si, ele simplesmente é:

É o que é; isso significa que, por si mesmo, sequer poderia não ser o que é; vimos, com efeito, que não implicava nenhuma negação. É plena positividade. Desconhece, pois, a alteridade; não se coloca jamais como outro a não ser si mesmo; não pode manter relação alguma com o outro. É indefinidamente si mesmo e se esgota em sê-lo. Desse ponto de vista, veremos mais tarde que escapa à temporalidade. Ele é, e, quando se desmorona, sequer podemos dizer que não é mais. Ou, ao menos, só uma consciência pode tomar consciência dele como já não sendo, precisamente porque essa consciência é temporal. Mas ele mesmo não existe como se fosse algo que falta ali onde antes era: a plena positividade do ser se restaurou sobre seu desabamento. Ele era, e agora outros seres são - eis tudo<sup>120</sup>

O ser-em-si não é derivado de *nada*, nem de outro ser: é o que é. É de mais (*de trop*), totalidade de si a si, logo, sem inscrição em nexos causais que lhe exceda: é contingente<sup>121</sup>. Por isto que “o essencial é a contingência”, como descrito na obra “*A náusea*”: se dá exatamente no episódio em que o historiador se percebe invadido pela existência, de ponta a ponta, funde-se e confunde-se com a inerência dos seres ao seu redor: *tudo é gratuito*, sem razão de ser, tudo está ali antes de ter nexos, significado. É neste sentido que Sartre fundará sua afirmação da primazia da existência sobre a essência: não possuímos essência; somos, simplesmente. Estamos aqui. E, se estamos aqui, temos a capacidade de negar, de imaginar, de trazer a categoria de possibilidade ao mundo através do para-si, decidimos, devemos decidir: Sem resguardo para além do mundo, somos necessariamente livres, sem a capacidade de deixarmos de ser livres.

Desta maneira, surge a pergunta: Se existimos desta forma contingente, se o *ser* não carrega no ser-em-si a categoria de possibilidade ou negação, como transcendemos o positivado?

A resposta já se encontra na própria existência da *pergunta*: somos contingentes, transbordados de existência, nosso ser-em-si se dá aquém de qualquer possibilidade, não pode inferir, negar. O que traz a possibilidade e a negação ao mundo não é o ser-em-si, é

---

âmbito do Ser” SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 753.

<sup>120</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 38.

<sup>121</sup> “Um existente fenomênico, enquanto existente, jamais pode ser derivado de outro existente. É o que chamamos a contingência do ser-Em-si. Mas o ser-Em-si tampouco pode derivar de um possível. O possível é uma estrutura do Para-si, ou seja, pertence a outra região do ser. O ser-Em-si jamais é possível ou impossível: simplesmente é. Será isso expresso pela consciência - em termos antropomórficos - dizendo-se que o ser-Em-si é supérfluo (*de trop*), ou seja, que não se pode derivá-lo de nada, nem de outro ser, nem de um possível, nem de uma lei necessária. Incrédulo, sem razão de ser, sem relação alguma com outro ser, o ser-Em-si é supérfluo para toda a eternidade”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 39-40.

o ser-para-si. Prova é que negamos, projetamos, inferimos para além do positivado. Por esta cisão de ser em sua estrutura – que *não é* – negamos, projetamo-nos. Somos livres porque algo falta e esta falta se dá pelo *não ser* do ser do para-si. Se fossemos apenas seres em-si seríamos completos, totalidades perfeitas, não traríamos o *nada*, tampouco haveria necessidade. Porém, no caso humano, trazemos o nada ao mundo, somos seres claudicantes, e este claudicar ontológico nos garante a liberdade.

Se somos livres, carregamos em nosso ser a liberdade, ou, dito de outra forma, *somos* a liberdade. Desta forma o ser é o que é e, ao mesmo tempo, carrega em seu ser algo que *não é*; esta estrutura de ser, o para-si, nadifica-se do em-si, traz o *nada* ao mundo, traz a negatividade, e, acima de tudo, concede a *possibilidade* à existência humana. Significa que, de fato, o *ser é o que é e*, ao mesmo tempo, *não é*. A dedução lógica desta afirmação se faz pela categoria da *temporalidade*: o para-si projeta o que *ainda não é*. A temporalidade não é categoria do ser-em-si. Por outro lado, devemos compreender que, apesar da importância dada ao ser-para-si por Sartre, este, por sua vez, não se desgruda do em-si. Há a carne, há a existência, há a inerência a ser, antes de haver a nadificação. Logo, é uma cisão indissolúvel: o Em-si é a estrutura de ser que da qual o para-si nadifica-se e, ao mesmo tempo, tenta ser. Quer dizer: o para-si quer ser completo tal qual o em-si. É neste sentido que Sartre afirma que *o homem quer ser Deus*. Porém está fadado ontologicamente ao fracasso, o para-si jamais identifica-se, em sua totalidade, de si a si. Algo falta. E “é o perpétuo fracasso que explica a indissolubilidade do Em-si e do Para-si e, ao mesmo tempo, sua relativa independência”<sup>122</sup>.

#### 2.4) O possível vem ao Mundo através da realidade-humana

“O possível é aquilo que *falta* ao Para-si para ser si mesmo”<sup>123</sup>

Tendo vencido a descrição necessária da configuração do Para-si-Em-si e do Nada, nosso estudo se volta ao *possível*, categoria fundamental que perpassa a obra sartriana até a neurose de Flaubert em *O idiota da família*. “A realidade humana é falta e que como Para-si, o que lhe falta é certa coincidência consigo mesmo”<sup>124</sup>. Isto se dá em

---

<sup>122</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 759.

<sup>123</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 154.

<sup>124</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 147.

razão da categoria de *possibilidade*. Algo falta em nosso ser para simplesmente sermos. Portanto, esta *falta*, em oposição ao “*de trop*” da contingência do ser também é uma estrutura inerente ao Para-si. Vejamos como isto se opera.

É exatamente por não conseguir conquistar jamais esta “coincidência consigo mesmo” que a diferenciação do Para-si em relação ao Em-si deixa aberto em sua estrutura o espaço necessário para a *possibilidade*. O para-si é o ser dos possíveis. Portanto, se a categoria de *possibilidade* é algo inerente ao Para-si, constatamos que o *possível*, como veremos, não é um sinônimo de probabilidade. Tampouco é uma categoria transversal aos seres, quer dizer: a possibilidade não se encontra de forma estanque e rígida da mesma forma em todos os seres. Falar em possibilidade do Para-si é falar de uma possibilidade *específica* de cada ser humano. É alegar a não-identidade que remete à ipseidade. O possível é único enquanto parte da estrutura de um ser em específico. É das minhas possibilidades que me remeto ao agir. Logo, o possível é o fundo de nadificação do Para-si: o possível é o que falta ao Para-si para ser si mesmo:

Logo, o que falta ao Para-si para se integrar ao si é Para-si. Mas não pode se tratar de modo algum de um Para-si alheio, ou seja, um Para-si que eu não sou. Com efeito, posto que o ideal surgido é a coincidência do si, o Para-si faltante é um Para-si que eu sou. Mas, por outro lado, se eu fosse identidade, o conjunto se tornaria Em-si. Sou o Para-si faltante à maneira de ter-de-ser o Para-si que não sou, de modo a me identificar a ele na unidade do si. Assim, a relação transcendente original do Para-si com o si esboça perpetuamente uma espécie de projeto de identificação do Para-si com um Para-si ausente que ele é e que lhe falta. O que é dado como o faltante próprio de cada Para-si e se define rigorosamente como o faltante desse Para-si preciso e de nenhum outro é o possível do Para-si. O possível surge como fundo de nadificação do Para-si.<sup>125</sup>

Por outro lado, se há algo de específico de cada possível em cada ser, ao mesmo tempo, o possível remete à objetividade do ser. Que quer dizer isto? Embora imbricado, como veremos, com a temporalidade, o possível se ancora no aqui e no agora *apesar* de constituir um *ainda não* da realidade do ser. É neste sentido que o *possível* é uma estrutura concreta de realidades já existentes<sup>126</sup>. Sou possibilidade de... ou de... aqui e agora em cada letra escrita.

---

<sup>125</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 147.

<sup>126</sup> “Assim, o possível não poderia ser reduzido a uma realidade subjetiva. Também não é anterior ao real ou ao verdadeiro, mas é propriedade concreta de realidades já existentes. Para que a chuva seja possível, é necessário que haja nuvens no céu. Suprimir o ser para estabelecer o possível em sua pureza é uma tentativa absurda; a passagem frequentemente citada do não ser ao ser, passando pelo possível, não corresponde ao real. Decerto, o estado possível ainda não é; mas é o estado possível de certo existente que sustenta com seu ser a possibilidade e o não ser de seu estado futuro”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 149-150.

É pela negação, pela dúvida, que somos a liberdade no mundo. Porém, por outro lado, a possibilidade não é o cálculo das possibilidades. Isto implicaria expressamente em delimitar o ser do Para-si no que ele é. O Para-si não é. Em outras palavras, fazer da categoria da possibilidade um cálculo das opções externas ao ser é tentar, de novo, inscrever o Para-si no Em-si através de uma identidade. Sou assim, logo, posso fazer isto, ou isto, ou isto. É exatamente porque não *sou* assim à moda essencialista que posso *projetar-me* à ser e agir desta ou daquela forma. Ou seja, é exatamente por esta falta de identidade, que a tentativa de engessar a possibilidade, em um primeiro momento, fora do ser e, em um segundo, como um provável é fadada ao fracasso.

Mas, para ser exato, a possibilidade não pode, por essência, coincidir com o puro pensamento das possibilidades. (...) dizer que o Centauro não existe não quer dizer de forma alguma que ele é possível. Nem a afirmação nem a negação podem atribuir a uma representação o caráter de possibilidade (...) em resumo, a captação do possível como tal pressupõe um transcender original. Todo esforço para estabelecer o possível a partir de uma subjetividade que fosse o que é, ou seja, que estivesse fechada em si mesmo, acha-se por princípio destinado ao fracasso.<sup>127</sup>

É necessário que algo falte. Não posso ser isto e nada mais. Este cálculo de variáveis prováveis e nada mais. Minha neurose e nada mais. E esta falta precisa existir *dentro* de mim, como estrutura específica de minha ipseidade. A falta de completude do Para-si salva a possibilidade no ser e, portanto, no agir. Frisemos isto. Esta estrutura faltante do Para-si é o Possível<sup>128</sup>. Assim, para que exista possibilidade, é necessário que a realidade humana, na medida em que é si mesmo, seja outra coisa que não si mesmo.<sup>129</sup>

Esta falta do Para-si que ele não é e, ao mesmo tempo, está dentro de sua estrutura é a *possibilidade* nua. Eu não sou, logo há a possibilidade. É neste sentido que esta ausência constitutiva é condição para fazer-se a si mesmo:

A relação determinante entre o Para-si e seu possível é um afrouxamento nadificador do nexos de presença a si: esse afrouxamento se estende à transcendência, pois a presença a si que falta ao Para-si é presença a si que não é. Assim, o Para-si, na medida em que não é si mesmo, é uma presença a si à qual falta certa presença a si, e, precisamente, é a falta desta presença que constitui o Para-si. Toda consciência é falta de ... para... Mas devemos entender que a falta não vem de fora, como a fatia de lua que falta à lua crescente. A

---

<sup>127</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 149-50.

<sup>128</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 153.

<sup>129</sup> “Assim, para que exista possibilidade, é necessário que a realidade humana, na medida em que é si mesmo, seja outra coisa que não si mesmo. Esse possível é este elemento do Para-si que lhe escapa por natureza na medida em que é Para-si. O possível é um novo aspecto da nadificação do Em-si em Para-si. Se o possível, de fato, só pode vir ao mundo por um ser que seja sua própria possibilidade, é porque o Em-si, sendo por natureza o que é, não pode ‘ter’ possíveis”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 152.

falta do Para-si é uma falta que ele é. O que constitui o ser do Para-si como fundamento de seu próprio nada é o esboço de uma presença a si que falta ao Para-si. O possível é uma ausência constitutiva da consciência na medida em que esta se faz a si mesmo<sup>130</sup>

O último aspecto fundamental da *possibilidade* é a categoria de temporalidade. Dizíamos que o ser é o que não é e a possibilidade é algo do *ainda não* timbrado no presente. O que separa o anterior do posterior é precisamente o *nada*. Vimos. Da mesma forma que a possibilidade é a estrutura inerente ao Para-si, a temporalidade está na fonte desta imbricação. O ser que é o que é não capta a temporalidade com esta ruptura entre o passado e o presente e a projeção para o futuro da forma que isto se opera no caso humano para Sartre. Isto acontece, em primeiro lugar, por causa deste *nada*, e em segundo, porque a categoria de *possibilidade* do Para-si lhe é este faltante que o empurra para fora de si. Por isto, podemos arriscar inferir que somos consciência (de) temporalidade. Caso contrário, como mostra o exemplo sartriano, “uma consciência que só fosse consciência do que é seria obrigada a soletrar letra por letra” ao exemplificar a leitura de uma obra.<sup>131</sup>

O que conseguimos captar através da temporalidade é o pleno desabrochar da possibilidade. Eu tenho consciência (de) escrever estas palavras, aqui e agora, ao mesmo tempo que tenho consciência da totalidade do texto a ser escrito.

Esse nada que separa a realidade humana de si mesmo encontra-se na fonte do tempo. (...) O que se deve notar é que o Para-si está separado da Presença a si que lhe falta e é seu possível próprio, separado em certo sentido por Nada, e, em outro, pela totalidade do existente no mundo, na medida em que o Para-si faltante (ou possível) é Para-si enquanto presença a certo estado do mundo. Nesse sentido, o ser para além do qual o Para-si projeta a coincidência com o si é o mundo, ou distância de ser infinita para além da qual o homem deve encontrar seu possível.<sup>132</sup>

## 2.5) O Outro

“Em meio ao real, com efeito, que haverá de mais real que o Outro?”<sup>133</sup>

Após termos vencido a descrição dos *possíveis* do Para-si enquanto realidade humana, a compreensão do *Outro*, tal qual descrita por Sartre, será nosso próximo passo para a avançarmos na descrição sobre o corpo, a situação e a psicanálise existencial.

---

<sup>130</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigo. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 153.

<sup>131</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigo. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 153.

<sup>132</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigo. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 154.

<sup>133</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigo. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 291.

O *Outro* é um tema filosófico por excelência. A própria ideia de *ética* pressupõe a existência do Outro. Ninguém é ético sozinho. No pensamento sartriano, como veremos, o Outro tem relação fundamental com o *eu* através do conflito. E, para além do conflito, sem o Outro, não há *vergonha* ou *reconhecimento*. Nossa proposta é a de compreender como esta relação conflituosa com o Outro perpassa o âmbito objetual do ser-que-sou-para-Outro ao mesmo tempo que carrega consigo um para-si que não me pertence.

O primeiro passo para desvelar a existência do Outro é descrito por Sartre através do fenômeno da *vergonha*. Sartre afirma que a vergonha “é vergonha diante de alguém”<sup>134</sup>. Envergonha-se aquele que capta a existência do Outro. Ou, dito de outra forma, é através do Outro que a vergonha se torna possível. Percebamos a densidade desta afirmação: se é verdadeira, a vergonha diante de alguém é condição para a percepção de mim mesmo enquanto ser. Sinto-me envergonhado *antes* de refletir sobre mim e, em paralelo, não percebo a vergonha enquanto síntese de minha reflexão, *sou* essa vergonha, vivo-a no meu ser. A vergonha diante do Outro é, por consequência, *vergonha de si diante do outro*<sup>135</sup>:

A vergonha ou o orgulho me revelam o olhar do Outro e, nos confins desse olhar, revelam-me a mim mesmo; são eles que me fazem viver, não conhecer, a situação do ser-visto. Pois bem: a vergonha, como sublinhamos no início deste capítulo, é vergonha de si, é o reconhecimento de que efetivamente sou este objeto que o Outro olha e julga. Só posso ter vergonha de minha liberdade quando esta me escapa para converter-se em objeto dado. Assim, originariamente, o nexa entre minha consciência irrefletida e meu ego-sendo-visto não é um nexa de conhecimento, mas de ser. P.336

Logo, se me reconheço enquanto objeto de vergonha, é exatamente pela dualidade do para-si-em-si que posso ser, ao mesmo tempo, para-si e objeto-para-outro. Entendamos: Sartre utiliza da descrição fenomenológica do olhar para frisar que a captação do Outro se dá, em um primeiro plano, no âmbito objetual do ser. Quer dizer: o que apreendo do Outro, seu corpo, sua carne, é o seu ser objetual tal qual sou objeto enquanto captado pelo Outro. Desta forma, se sou percebido enquanto objeto pelo Outro ao mesmo tempo que o percebo enquanto objeto, é necessário que haja em mim e no Outro algo para além do ser objetual. Isto se faz necessário porque um objeto não pode objetar outro objeto. Significa que eu sou, de fato, objeto para o Outro tal qual ele é para

---

<sup>134</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 289.

<sup>135</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 290.

mim, e, para além disto, a relação não se esgota neste âmbito: é preciso chegar no para-si do Outro para garantir a existência do Outro enquanto *ser que é o que não sou*.

A forma encontrada por Sartre para resolver este impasse dá-se na fenomenologia do olhar: o olhar o Outro, ao mesmo tempo, rouba-me o mundo<sup>136</sup> e me faz perceber *ser visto*<sup>137</sup>. Que isto quer dizer? Não posso ser objeto para um objeto. Dito de outra forma, se sou visto, sou visto por alguém. Reconheço-me *ser observado por alguém*<sup>138</sup>. Nesta mesma esteira, Sartre tenta demonstrar que perceber um Outro que observa, tal qual eu observo, é constatar que não estou sozinho e, mais que isto, é perceber que há um Outro que percebe algo que não posso captar. Quer dizer: como posso ver o que o Outro vê, na exata medida das cores, proporções e ângulo se não sou este que observa? Logo, perceber o olhar do Outro é, ao mesmo tempo, uma fórmula fenomenológica de fugir do solipsismo, de *ser o objeto observado pelo outro e de captar a existência do ser do Outro enquanto liberdade que não consigo apreender, ou, nas palavras de Sartre: “é na revelação e pela revelação de meu ser-objeto para o Outro que devo poder captar a presença de seu ser-sujeito”*<sup>139</sup>.

A única consciência capaz de me aparecer em sua própria temporalização é a minha consciência, que só pode fazê-lo renunciando a toda objetividade. Em suma, o Para-si é incognoscível para o outro como Para-si; O objeto que capto como nome de outro se me aparece em uma forma radicalmente outra; o Outro não é Para-si do modo como se me aparece, e eu não apareço a mim do modo

---

<sup>136</sup> “A relva é coisa qualificada: é essa relva verde que existe para o Outro; nesse sentido, a própria qualidade do objeto, seu verde profundo e cru, acha-se em relação direta com este homem; esse verde dirige para o Outro uma face que me escapa. Capto a relação entre o verde e o Outro como uma relação objetiva, mas não posso captar o verde como aparece ao outro. Assim, de súbito, apareceu um objeto que me roubou o mundo”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 330.

<sup>137</sup> “Produz-se aqui algo análogo ao que tentei demonstrar, em outro trabalho, sobre o tema do imaginário: dizia então que não podemos perceber e imaginar ao mesmo tempo; terá de ser uma coisa ou outra. Agora diria: não podemos perceber o mundo e captar ao mesmo tempo um olhar lançado sobre nós; terá de ser uma coisa ou outra. Porque perceber é olhar, e captar um olhar não é apreender um objeto-olhar no mundo (a menos que esse olhar não esteja dirigido a nós), mas tomar consciência de ser visto. O olhar que os olhos manifestam, não importa sua natureza, é pura remissão a mim mesmo. O que capto imediatamente ao ouvir o ranger de galhos atrás de mim não é a presença de alguém, mas o fato de que sou vulnerável, tenho um corpo que pode ser ferido, ocupo um lugar e de modo algum posso escapar ao espaço onde estou sem defesa; em suma, o fato de que sou visto. Assim, o olhar é, antes de tudo, um intermediário que remete de mim a mim mesmo”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 333-4.

<sup>138</sup> “Eis que ouço passos no corredor: alguém me olha. Que significa isso? Fui de súbito atingido em meu ser e surgem modificações essenciais em minhas estruturas - modificações que posso captar e determinar conceitualmente por meio do cogito reflexivo. Em primeiro lugar, eis que passo a existir enquanto eu para minha consciência irrefletida”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 335.

<sup>139</sup> “Se o Outro-objeto se define em conexão com o mundo como o objeto que vê o que vejo, minha conexão fundamental com o Outro-sujeito deve poder ser reconduzida à minha possibilidade permanente de ser visto pelo outro. É na revelação e pela revelação de meu ser-objeto para o Outro que devo poder captar a presença de seu ser-sujeito”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 331.

como sou Para-outro; sou incapaz de me captar para mim como sou para o Outro, tanto quanto incapaz de captar o que o Outro é Para-si a partir do objeto-Outro que se me aparece. P. 314

Este é o *conflito* enquanto relação fundamental com o Outro a que se refere Sartre. Posso tentar capturar aquilo que não consigo apreender do outro quando em atitudes de sadismo: sua liberdade. Porém, este âmbito do outro me escapa por definição. Por maior que seja o esforço, por mais bem elaborada que seja a ação sádica, a liberdade do outro é, dramaticamente e radicalmente do Outro. Todo o ato sádico falha em sua intenção: a liberdade do Outro jamais será minha.

Antes de avançarmos para a descrição do *corpo*, para mantermos o sentido de nosso estudo enquanto compreensão do pensamento sartriano acerca da ação, é necessário perceber que em toda a obra “*O ser e o nada*”, Sartre parte do pressuposto descritivo do ser da *personificação*, quer dizer: ipseidade que reconhece a si mesma. Porém, em sua última obra, o “*Idiota da família*”, ao descrever a vida de Flaubert através da psicanálise existencial e do método progressivo-regressivo, Sartre aborda o tema do Outro em uma esfera mais radical do que a descrita em o “*O ser e o nada*”: a partir da *constituição* de ser. É fundamental que tomemos conhecimento disto. Sartre radicaliza a relação com o Outro ao descrever a relação de Flaubert com sua mãe neste âmbito anterior ao reconhecimento de si da *personificação*. Quer dizer: Sartre está reforçando o que foi dito em “*O ser e o nada*” ao afirmar que o Outro é ser necessário ao para-si para além da construção da *situação*: o Outro é necessário para mim antes que eu me reconheça enquanto ser personificado, enquanto ipseidade, enquanto para-si:

Porque o Outro existe, difuso, desde o primeiro dia, pela descoberta que faço de mim através de minha experiência passiva da alteridade. O quer dizer: através da manipulação repetida de meu corpo por forças estranhas, orientadas, que servem às minhas necessidades. Nesse mesmo nível, por mais elementar que seja, o amor é exigido. Ou melhor, os cuidados recebidos são o amor. Convém, nesses momentos, que a criança, descobrindo-se pela e para a alteridade difusa, possa apreender-se em um meio externo e interno de afabilidade. As necessidades vêm dela, mas a primeira atenção que associa à sua pessoa é recebida dos cuidados de que é objeto. Se a mãe a ama, em outras palavras, ela descobre pouco a pouco seu ser-objeto como um ser-amado. Objeto subjetivo para si mesmo através de um outro mais e mais manifesto, ela se torna a seus próprios olhos, enquanto fim absoluto de operações habituais, um valor. A valorização do bebê pelos cuidados o afetará tanto mais profundamente quanto a ternura for mais manifesta: se a mãe lhe fala, ele apreende a intenção antes que a linguagem; quando ela lhe sorri, ele reconhece a expressão antes mesmo que o rosto. Seu pequeno mundo é cruzado por estrelas cadentes que lhe dão um sinal e cuja importância é acima de tudo a de dedicar-lhe as condutas maternas. Esse monstro é monarca absoluto, sempre fim, nunca meio. Se um bebê pode, uma vez na vida, aos três meses, aos seis, experimentar essa felicidade orgulhosa, ele é um homem: não poderá em toda a sua vida nem ressuscitar a volúpia suprema de reinar nem esquecê-la. Mas, guardará, mesmo no infortúnio, uma espécie de otimismo religioso fundado na

certeza abstrata e tranquila de seu valor. Miserável, mas ainda um privilegiado. De uma aventura assim iniciada, diremos, em todo caso, que ela não pode ser comparada à de Flaubert<sup>140</sup>.

## 2.6) Sobre o Corpo

O corpo é um tema privilegiado no pensamento sartriano. Isto se dá porque não há para-si sem corpo, tampouco há consciência não-tética de si sem a carne. Consciência é consciência (de) si enquanto corpo, consciência (de) corpo. Sobre este tema Sartre define o corpo em suas três dimensões ontológicas enquanto 1) corpo Para-si, 2) corpo Para-Outro e 3) Meu corpo enquanto Para-Outro conhecido pelo Outro<sup>141</sup>. Entendamos as diferenças destas dimensões ontológicas.

A primeira dimensão ontológica do corpo é o corpo enquanto corpo Para-si. Antes de ser a dimensão corporal mais próxima ao ser, é, na verdade, o modo de ser incarnado do Para-si. Quer dizer: há uma diferença entre escrever este texto e observar o movimento de minhas mãos ao escrevê-lo. Isto se dá porque antes de observar a carne que se move sob minha vontade, sou esta carne. A diferença se dá porque antes de poder tocar minha mão, *sou* a mão que toca. Entendamos isto: O corpo Para-si é o corpo que *sou*, vivo este corpo. Quando sinto dor no braço, sinto-a antes de precisar constatá-la e buscar seu nexos causal. *Sou esta dor*. Esta diferença ontológica é, segundo Sartre, a raiz dos erros de descrição da relação entre consciência e corpo. Tende-se a descrever o corpo *fora* da consciência. Como se fossemos primeiro consciência e depois corpo, consciência separada do corpo. Isto se dá porque esta forma de definição do corpo não busca descrever o corpo enquanto corpo-para-si. Outrossim, é uma tentativa fadada ao erro porque está, de fato, descrevendo o corpo enquanto corpo-para-outro. Tem-se a ideia de que sou consciência que está, de alguma forma, suspensa em relação ao corpo e através da *reflexão* desta consciência eu crio um nexos de sentido entre ela e o corpo que habito. Ora, isto é possível de ser feito. Eu sigo observando a mão que escreve este texto e esta mão segue sendo minha. Porém, anterior à observação e descrição reflexiva, *sou* esta mão que escrevia o texto antes de tornar-se objeto de observação.

---

<sup>140</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O idiota da família*. Tradução de Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2013. p. 315-6.

<sup>141</sup> “Existo meu corpo: esta é sua primeira dimensão de ser. Meu corpo é utilizado e conhecido pelo Outro: esta, a segunda dimensão. Mas, enquanto sou Para-outro, o Outro desvela-se a mim como o sujeito para o qual sou objeto. Trata-se inclusive, como vimos, de minha relação fundamental com o Outro. Portanto, existo para mim como conhecido pelo Outro - em particular, na minha própria facticidade. Existo para mim como conhecido pelo Outro a título de corpo. Esta, a terceira dimensão ontológica de meu corpo”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigo. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 441.

O problema do corpo e de suas relações com a consciência é geralmente obscurecido pelo fato de começarmos considerando o corpo como certa coisa dotada de leis próprias e susceptível de ser definida do lado de fora, enquanto a consciência é alcançada pelo tipo de intuição íntima que lhe é própria. Com efeito: se, depois de ter captado "minha" consciência em sua interioridade absoluta, tento, por uma série de atos reflexivos, uni-la a certo objeto vivente, constituído por um sistema nervoso, um cérebro, glândulas, órgãos digestivos, respiratórios e circulatórios, cuja matéria é susceptível de ser analisada quimicamente em átomos de hidrogênio, carbono, azoto, fósforo etc., irei deparar com dificuldades insuperáveis: mas essas dificuldades provêm do fato de que tento unir minha consciência, não ao meu corpo, mas ao corpo dos outros. Com efeito, o corpo cuja descrição acabo de esboçar não é meu corpo tal como é para mim. Não vi e jamais verei meu cérebro, ou minhas glândulas endócrinas. Simplesmente, pelo que eu, homem, pude ver em dissecações de cadáveres humanos e pude ler em tratados de fisiologia, concluo que meu corpo é constituído exatamente como aqueles que me mostraram em mesas de dissecação ou observei representados a cores em livros<sup>142</sup>.

Dito de outra forma, "o Para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser unido a um corpo. Similarmente, o ser-Para-outro é todo inteiro corpo; não há aqui "fenômenos psíquicos" a serem unidos a um corpo; nada há detrás do corpo"<sup>143</sup>. Dito de uma maneira mais didática, eu *sou o corpo*, consciência (de) corpo, ao escrever este texto. Não há proximidade alguma entre minha consciência e o corpo dado que *sou* esta consciência (de) corpo. Para que houvesse proximidade seria necessário que o corpo estivesse fora da consciência e vice-versa. Ora, falar de corpo para-si e consciência (de) si é falar rigorosamente da mesma coisa. Sou a possibilidade do meu Para-si, isto significa, dito de outra forma, que sou a possibilidade de escrever este texto tal qual o faço neste momento, e, para além disto, visto que ajo, escrevo, *sou o corpo* que escreve este texto da mesma forma que o leitor é o corpo que lê este texto antes mesmo de perceber-se enquanto lendo-o. Neste sentido não é difícil compreender que a facticidade é condição necessária da ação do para-si<sup>144</sup>. Só ajo se sou consciência (de) corpo agindo.

Da mesma forma que sou corpo é possível que eu possa perceber-me objeto-corpo. Escrevo este texto, porém, posso observar-me escrevendo-o. Como isto se opera? A resposta sartriana se dá porque a segunda dimensão ontológica do corpo é o corpo-Para-Outro. Para além de agir, escrever, posso me observar escrevendo, posso tocar uma mão

---

<sup>142</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 385.

<sup>143</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 388.

<sup>144</sup> "Assim, o corpo como facticidade é o passado enquanto remete originariamente a um nascimento, ou seja, a uma nadificação primeira que me faz surgir do Em-si que sou de fato sem ter-de-sê-lo. Nascimento, passado, contingência, necessidade de um ponto de vista, condição de fato de toda ação possível sobre o mundo: assim é o corpo, tal como é para mim". SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 413.

com a outra. Por óbvio, sou a mão que toca, sou consciência (de) corpo que toca a minha mão. Isto significa que, como vimos no estudo anterior, esta consciência (de) corpo é consciência não-tética de si enquanto corpo, é consciência pré-reflexiva, não remete à consciência irrefletida<sup>145</sup>. Porém, há em meu corpo uma outra dimensão ontológica para além do corpo que sou de imediato: meu corpo enquanto corpo-para-outro. Quer dizer: se consigo ser a mão que toca a outra mão, isto se dá porque meu corpo carrega em si minha consciência (de) corpo que é inteira corpo e consciência unida ao mover-me para tocar a minha mão, e, por outro lado, sinto-me tocado pela minha mão. É necessário perceber esta diferença ontológica: antes de tocar minha mão fui consciência (de) corpo enquanto mão em movimento para em um segundo momento *sentir* a minha mão enquanto objeto sendo tocado. Há aqui uma *dupla sensação* que pode confundir estas estruturas ontológicas do corpo, porém, como bem exemplifica Sartre, basta que anestesiemos a mão para deixar de senti-la e mesmo assim segue sendo corpo, *meu corpo*. Desta forma, ser consciência (de) corpo e ser o corpo tocado são duas dimensões que não podem ser equiparadas.

Ou bem é coisa entre coisas, ou bem é aquilo pelo qual as coisas a mim se revelam. Mas não pode ser ambas ao mesmo tempo. Igualmente, vejo minha mão tocar os objetos, mas não a conheço em seu ato de tocá-los. É a razão fundamental pela qual a famosa "sensação de esforço" de Maine de Biran não tem existência real. Porque minha mão me revela a resistência dos objetos, sua dureza ou maciez, e não e/a mesmo. Assim, não vejo minha mão de modo diferente de como vejo este tinteiro. Desprendo uma distância de mim a ela, e esta distância vem integrar-se nas distâncias que estabeleço entre todos os objetos do mundo. Quando um médico pega minha perna enferma e a examina, enquanto eu, semideitado na cama, vejo-o fazendo isso, não há qualquer diferença de natureza entre a percepção visual que tenho do corpo do médico e aquela que tenho de minha própria perna. Melhor dito, ambas não se distinguem, salvo a título de estruturas diferentes de uma mesma percepção global; e não há diferença de natureza entre a percepção que o médico tem de minha perna e aquela que eu mesmo tenho ao mesmo tempo. Sem dúvida, quando toco minha perna com o dedo, sinto minha perna ser tocada. Mas esse fenômeno de dupla sensação não é essencial: o frio ou uma injeção de morfina podem fazê-lo desaparecer; isso basta para mostrar que se trata de duas ordens de realidade essencialmente diferentes. Tocar e ser tocado, sentir que se toca e sentir que se é tocado, eis duas espécies de fenômenos que se costuma em vão tentar reunir sob o nome de "dupla sensação"<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> “Em primeiro lugar, é evidente que a consciência só pode existir seu corpo como consciência. Assim, portanto, meu corpo é uma estrutura consciente de minha consciência. Mas, precisamente porque é o ponto de vista sobre o qual não poderia haver ponto de vista, não há, no plano da consciência irrefletida, consciência do corpo. O corpo pertence, pois, às estruturas da consciência não tética (de) si”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 416.

<sup>146</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 386.

Sobre esta descrição depreendem-se duas consequências: enquanto corpo-para-si sou ponto de referência do e no mundo e, por outro lado, a sensação vem de fora da consciência (de) corpo.

Se *sou* o corpo que age, este corpo age no mundo. Há um fundo de mundo posicionado em ao redor de meu corpo. Logo, este posicionamento que percebo só existe em função de meu corpo. Neste sentido, enquanto corpo, sou eu que trago ao mundo o ponto de referência. O papel está logo à frente de meu corpo. A cadeira, por sua vez, logo a baixo. Este posicionamento “à frente”, “em cima”, “ao lado” se dá porque *existo enquanto corpo*. É meu corpo que traz a referência posicional no mundo. Neste sentido é fácil perceber que além de ser consciência (de) corpo, sou corpo-no-mundo<sup>147</sup>. Isto implica entender que não é a minha *percepção* do mundo que faz o mundo ser tal qual ele é, antes de haver percepção sensorial, sou consciência (de) si enquanto corpo que já está no mundo. Logo, perceber o mundo é um passo posterior à minha existência, e esta, por sua vez, só existe enquanto para-si que é consciência (de) corpo no mundo. Nesta mesma esteira podemos compreender o motivo pelo qual a sensação se dá em função do objeto e não do ser que sente. Se toco essa caneta, este papel, sinto-os enquanto características de suas objetividades: secos, ásperos. Esta sensação áspera não se dá porque exista, em meu ser, a característica do objeto. O que existe em meu ser é a capacidade de sentir o objeto tal qual ele se apresenta objetivamente.

Retomemos a diferença ontológica do corpo-para-si e o corpo-para-outro: sou o corpo para-si, vivo-o. Sou consciência (de) corpo ao agir. Por outro lado, posso ser objeto para minha percepção da mesma forma que sou objeto objetivo para o Outro. Logo, há em meu corpo uma estrutura que é consciência-corpo e outra que é inteiramente corpo. Neste sentido, o Outro não capta meu corpo-para-si dado que não é o corpo posicional no mundo que sou. E seu também contrário é verdadeiro. É neste sentido que sou esta *falta* ao Outro, o Outro jamais pode obter a minha consciência (de) corpo dado que ele mesmo, por sua vez, é consciência (de) corpo. Porém, não capto o Outro apenas enquanto sua objetividade, sua carne. Capto-o dramaticamente enquanto *Outro* ser. Não vejo nem sou

---

<sup>147</sup> “Assim, meu ser-no-mundo, só pelo fato de que realiza um mundo, faz-se indicar a si mesmo como ser-nomeio- do-mundo pelo mundo que realiza, e não poderia ser de outro modo, porque não há outra maneira de entrar em contato com o mundo a não ser sendo do mundo. Seria impossível para mim realizar um mundo no qual eu não seja e que fosse puro objeto de contemplação que o sobrevoasse. Mas, ao contrário, é preciso que me perca no mundo para que o mundo exista e eu possa transcendê-lo. Assim, dizer que entrei no mundo, que “vim ao mundo” ou que há um mundo, ou que tenho um corpo, é uma só e mesma coisa”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 402.

visto pelo Outro tal qual vê-se a relva. Como veremos no estudo sobre o *olhar do outro*, o corpo do Outro já é captado por mim como um corpo que traz em si uma situação que me escapa, quer dizer: O Outro age e posiciona-se no mundo de tal forma que não posso dominá-lo. É livre em sua ação.

Sou corpo-para-si, vivo e ajo enquanto consciência (de) corpo. Meu corpo posiciona e organiza o mundo ao meu redor. Posso distanciar-me desta consciência (de) corpo ao observar meu corpo. Sou corpo-para-outro ao observar minha mão sendo tocada. Porém, há ainda uma terceira dimensão ontológica do meu corpo: percebo-me enquanto corpo-para-outro reconhecido pelo Outro. Entendamos isto.

A experiência de minha alienação faz-se em e por estruturas afetivas, como a timidez. "Sentir-se enrubescer", "sentir-se transpirando" etc., são expressões impróprias que o tímido usa para explicar seu estado: o que ele quer dizer com isso é que tem consciência viva e constante de seu corpo tal como é, não para si mesmo, mas para o Outro. Esse constante mal-estar, que é a captação da alienação de meu corpo como irremediável, pode determinar psicoses como a eretofobia; tais psicoses nada mais são que a captação metafísica e horrorizada da existência de meu corpo para o Outro. Diz-se comumente que o tímido se sente "embaraçado pelo próprio corpo". Na verdade, esta expressão é imprópria: eu não poderia ficar embaraçado pelo meu corpo tal como o existo. Meu corpo tal como é para o Outro é que poderia me embaraçar. Tampouco nesse caso a expressão é feliz, porque só posso ficar embaraçado por uma coisa concreta, presente no interior de meu universo e que me importune pelo emprego de outras ferramentas. Aqui, o embaraço é mais sutil, pois o que me importuna acha-se ausente; jamais encontro meu corpo-Para-outro como obstáculo; ao contrário, é porque nunca está aí, porque permanece inapreensível, que tal corpo pode ser importuno<sup>148</sup>

É neste sentido que Sartre afirma que o "Outro cumpre por nós uma função para a qual somos incapazes e que, no entanto, cabe-nos executar: ver-nos como somos"<sup>149</sup>. Desta maneira, a última dimensão ontológica do corpo tem razão de ser posterior ao corpo-para-si e o corpo-para-outro: é necessário que eu esteja aqui agindo enquanto consciência (de) corpo que capta o Outro observando-me para que eu perceba meu corpo tal qual ele é, objetivamente, para-Outro. Basta que observemos uma criança e os estudos desenvolvidos pela psicopedagogia – exemplo sartriano – para constatarmos que a percepção de si é posterior ao corpo-para-si no caso infantil. O bebê manuseia os cabelos da mãe, toca nos objetos, antes de compreender e delimitar o *seu corpo* e o *corpo do Outro*.

Além disso, é preciso observar que, mesmo que a disposição dos órgãos sensíveis permita ver o corpo como aparece ao Outro, esta aparição do corpo

---

<sup>148</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 443.

<sup>149</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 444.

como coisa-utensílio é muito tardia na criança; é, em qualquer caso, posterior à consciência (do) corpo propriamente dito e do mundo como complexo de utilidade; é posterior à percepção do corpo do Outro. A criança sabia há muito tempo pegar, puxar, empurrar, segurar, antes de aprender a tocar e ver sua mão. Observações frequentes mostraram que a criança de dois meses não vê sua mão como sendo sua mão. Olha para ela, e, se ela se afasta de seu campo visual, vira o rosto e a procura com o olhar, como se não dependesse de si mesmo voltar a colocá-la ao alcance de sua vista. É por uma série de operações psicológicas e de sínteses de identificação e reconhecimento que a criança chegará a estabelecer tabelas de referências entre o corpo-existido e o corpo-visto. Ainda é preciso que já tenha anteriormente iniciado seu aprendizado do corpo do Outro. Assim, a percepção de meu corpo situa-se, cronologicamente, depois da percepção do corpo do Outro<sup>150</sup>

É preciso frisar esta diferenciação ontológica do corpo, em especial no caso da criança, para dar sentido ao nosso estudo. Voltaremos a refletir sobre as consequências desta determinação ontológica do corpo em relação ao agir humano.

## 2.7) Ação e Situação: A Liberdade

*“A realidade humana é (...) o ser que é sempre Para-além de seu ser-aí. E a situação é a totalidade organizada do ser-aí interpretada e vivida no e pelo ser-Para-além”<sup>151</sup>*

O agir em Sartre caracteriza-se por conter na *liberdade* sua condição. Se o Para-si não fosse livre, não agiria. A ação, por sua vez, é, por princípio, intencional. Agir é ser livre, e, para além disto, a ação visa um fim para além do dado. Significa que a *temporalidade* se faz na ação humana porque quando ajo, ajo visando um fim no futuro. Logo, desde a descrição ontológica do Para-si, Sartre aposta no futuro, no porvir do homem. Neste sentido, o “ato é uma projeção do Para-si rumo a algo que não é, e aquilo que é não pode absolutamente, por si mesmo, determinar o que não é”<sup>152</sup>. Esta negatividade do Para-si, fazer-se ser o que não é, se dá porque “o Para-si é temporalização: significa que ele não é; ele ‘se faz’”<sup>153</sup>. Significa afirmar, por consequência, que o passado não produz ato<sup>154</sup>, tampouco o Em-si: a “realidade humana,

---

<sup>150</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 449.

<sup>151</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 673.

<sup>152</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 539.

<sup>153</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 675.

<sup>154</sup> “Portanto, significa para a consciência a possibilidade permanente de efetuar uma ruptura com seu próprio passado, de desprender-se dele para poder considerá-lo à luz de um não ser e conferir-lhe a significação que tem a partir do projeto de um sentido que não tem. Em caso algum e de nenhuma maneira o passado, por si mesmo, pode produzir um ato, ou seja, o posicionamento de um fim que sobre ele se volta

sendo ato, só pode ser concebida enquanto ruptura com o dado, em seu ser. Ela é o ser que faz com que haja algo dado ao romper com este e iluminá-lo à luz do ainda-não-existente”<sup>155</sup>.

É esta condição ontológica do Para-si que lhe faz *ser* liberdade. Só é possível romper com o dado, com o passado, com o Em-si, porque, no caso humano, algo falta. O Para-si é temporalização porque projeta-se ao futuro e é liberdade porque é esta dupla nadificação em relação a si e ao dado<sup>156</sup>. Logo, da mesma forma que o Para-si *precisa* do Em-si para nadificar-se dele, a consciência (de) si, por ser vazia de conteúdo, precisa do dado para nadificar-se dele<sup>157</sup>.

Neste sentido, a “liberdade só se concebe como nadificação de algo dado, e, na medida em que é negação interna e consciência, participa da necessidade que prescreve a consciência de ser consciência de alguma coisa”<sup>158</sup>. Portanto, ser livre significa ser livre em relação a algo, não ao nada. Nesta mesma esteira podemos perceber que a “liberdade é originalmente relação com o dado”<sup>159</sup>. Dito de outra maneira: sou o que me projeto, livremente, rumo aos meus possíveis em uma situação concreta.

Portanto, existir, agir e ser livre são três categorias indissociáveis de meu ser. É a partir desta constatação que percebemos que as objeções à liberdade humana buscam, pela via do determinismo, “estabelecer em nós uma continuidade sem falha de existência Em-si”<sup>160</sup>. A saída sartriana para as objeções à liberdade humana se encontram neste escopo: só age o ser que é livre, e, para além disto, “ser é agir, e deixar de agir é deixar

---

para iluminá-lo”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 539.

<sup>155</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 589.

<sup>156</sup> “Com efeito, uma vez que atribuímos à consciência esse poder negativo com relação ao mundo e a si mesmo, uma vez que a nadificação faz parte integrante do posicionamento de um fim, é preciso reconhecer que a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser atuante”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 539-40.

<sup>157</sup> “E, se a liberdade é esse buraco no ser, esse nada de ser, como acabamos de dizer, ela pressupõe todo o ser para surgir no âmago do ser como um buraco. Portanto, não poderia determinar-se à existência a partir do nada, porque toda produção a partir do nada não poderia ser senão ser-Em-si”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 598.

<sup>158</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 592.

<sup>159</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 599.

<sup>160</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 544.

de ser”<sup>161</sup>. A dedução lógica que se apresenta ao pensamento sartriano é a de que se eu não fosse livre, por definição, não haveria o *futuro*, a incerteza, o *possível*, tudo seria e estaria dado, seria Em-si. Porém, a realidade humana é livre, não é o bastante.

A realidade-humana é livre porque não é o bastante, porque está perpetuamente desprendida de si mesmo, e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será. E, por fim, porque seu próprio ser presente é nadificação na forma do "reflexo-refletidor". O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser. Como vimos, para a realidade-humana, ser é escolher-se: nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ela possa receber ou aceitar. Está inteiramente abandonada, sem qualquer ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de fazer-se ser até o mínimo detalhe. Assim, a liberdade não é um ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser. Se começássemos por conceber o homem como algo pleno, seria absurdo procurar nele depois momentos ou regiões psíquicas em que fosse livre: daria no mesmo buscar o vazio em um recipiente que previamente preenchemos até a borda. O homem não poderia ser ora livre, ora escravo: é inteiramente e sempre livre, ou não o é<sup>162</sup>

Para que não incorramos em erro, é preciso compreender que esta liberdade de ser, de agir, não se confunde com a vontade. Entendamos isto. Sou o que me projeto rumo aos meus fins. Dito de outra maneira, captar a liberdade humana por suas volições, móbeis, ou motivos, já é distanciar do meu projeto, que é anterior à vontade, a minha ação, e, por consequência, minha liberdade. É neste sentido que todo o ato é simbólico e é preciso entender que para querer algo, é preciso, antes, *querer* querer algo. Sartre intencionava isto ao afirmar que, na deliberação, os dados já estão lançados:

Móbeis passados, motivos passados, motivos e móbeis presentes, fins futuros, organizam-se em uma indissolúvel unidade pelo próprio surgimento de uma liberdade que é Para além dos motivos, móbeis e fins. Daí resulta que a deliberação voluntária é sempre ilusória. Com efeito, como julgar motivos e móbeis aos quais precisamente confiro seu valor antes de qualquer deliberação e pela escolha que faço de mim mesmo? A ilusão provém aqui do fato de que nos esforçamos para tomar motivos e móbeis por coisas inteiramente transcendentais, que levanto com as mãos como se fossem pesos e que estariam dotadas de um peso como propriedade permanente, ao passo que, por outro lado, queremos ter conteúdos de consciência, o que é contraditório. Na verdade, motivos e móbeis só têm o peso a eles conferido pelo meu projeto, ou seja, a livre produção do fim e do ato conhecido a realizar. Quando delibero, os dados já estão lançados. E, se sou levado a deliberar, é simplesmente porque faz parte de meu projeto originário dar-me conta dos móbeis por deliberação, mais do que por essa ou aquela forma de descoberta (pela paixão, por exemplo, ou simplesmente pela ação, que revela o conjunto organizado dos motivos e fins, tal como minha linguagem me revela meu pensamento). Há, portanto, uma escolha da deliberação como procedimento que irá me anunciar aquilo

---

<sup>161</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 587.

<sup>162</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 545.

que projeto e, por conseguinte, o que sou. E a escolha da deliberação é organizada com o conjunto móbeis-motivos-fim pela espontaneidade livre. Quando a vontade intervém, a decisão já está tomada, e a vontade não tem outro valor senão o de anunciadora<sup>163</sup>.

Sou o projetar-me através da temporalidade rumo a algo para além do dado. E este projeto se encontra em um nível mais profundo, mais original, do que a minha vontade. “Portanto, na medida em que a vontade é um caso de reflexão, o fato de situar-se para agir no plano voluntário exige por fundamento uma intenção mais profunda”<sup>164</sup>. E, se sou este Para-si que se projeta para além do dado que ele se nadifica, a facticidade, a objetividade, ou, simplesmente minha posição no mundo são necessárias para que eu me lance para além da situação que me circunda<sup>165</sup>. Dito de outra maneira, pela via oposta, “a situação só existe em correlação com o transcender do dado rumo a um fim. É a maneira como o dado que sou e o dado que não sou se revela ao Para-si que sou ao modo de não sê-lo. Quem diz situação diz, portanto, ‘posição apreendida pelo Para-si que está em situação’”<sup>166</sup>.

## 2.8) Psicanálise Existencial

*“A psicanálise existencial nada reconhece antes do surgimento original da liberdade humana”<sup>167</sup>*

Até aqui nosso estudo limitou-se à descrição ontológica e fenomenológica das estruturas do ser em Sartre. Cabe-nos, agora, aprofundarmo-nos na aplicabilidade para a compreensão dos atos desprendidos pelo ser. Antes de avançarmos para a defesa sartriana da liberdade enquanto condição primordial da ação – nosso objetivo –, vejamos como o filósofo aplica sua constelação de conceitos na construção de seu método de compreensão da liberdade em situação. Este método, o método da psicanálise existencial, defende que

---

<sup>163</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 556-7.

<sup>164</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 558.

<sup>165</sup> “Minha posição no meio do mundo, definida pela relação de utensilidade ou de adversidade entre as realidades que me circundam e minha própria facticidade, ou seja, a descoberta dos perigos que corro no mundo, dos obstáculos que nele posso encontrar, das ajudas que podem me ser oferecidas, à luz de uma nadificação radical de mim mesmo e de uma negação radical e interna do Em-si, operada do ponto de vista de um fim livremente posicionado - eis o que denominamos a situação”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 671-2.

<sup>166</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 672.

<sup>167</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 696-7.

1) todo ato é simbólico, 2) o ser é livre unificação, 3) o ser é uma totalidade e não uma coleção.

Sartre introduz a psicanálise existencial para romper com a interpretação biográfica como se fosse a de um ser engessado em si. Quer dizer: há uma tendência na escrita biográfica em definir o ser pela soma de suas “características”. Sartre pontua o seu rompimento com esta forma de compreensão ao negar que o ser humano, no caso de Flaubert, referindo-se às suas ambições literárias, fosse isto e nada mais. Ou seja, Flaubert tinha inclinações para ser escritor; logo, somar-se-iam a inclinação de ser escritor com suas obras, construindo-se a biografia que define Flaubert não como liberdade em situação, mas como resultado imanente de seus feitos. Esta forma de descrição e compreensão da historização do ser rouba-lhe, de uma só vez, sua temporalidade e liberdade. Sua temporalidade, porque define o ser por suas características tidas como objetivas: “tem inclinação para escritor”. É isto e nada mais. Não coloca em questão o motivo pelo qual Flaubert tinha esta inclinação e, acima de tudo, arranca-o de sua liberdade, logo, de seu ser, o nexos causal de seus atos. No caso humano, algo falta, e, por consequência, é preciso encontrar, para além dos dados objetivos da biografia, da lista de condutas<sup>168</sup>, a livre unificação do projeto original específico de cada pessoa.

Esta unidade, que é o ser do homem considerado, é livre unificação. E a unificação não pode surgir depois de uma diversidade que ela unifica. Ser, para Flaubert, como para todo sujeito de "biografia" é unificar-se no mundo. A unificação irreduzível que devemos encontrar, unificação que é Flaubert e que pedimos aos biógrafos para nos revelar, é, portanto, a unificação de um projeto original, unificação que deve revelar-se a nós como um absoluto não substancial<sup>169</sup>

Sartre propõe então o rompimento com qualquer descrição que lembre o ser enquanto uma “coleção”, quer dizer: adiciona-se ao ser dados objetivos de sua ação e, com isto, constrói-se uma caricatura de ser, um ser externo ao para-si que não corresponde em nada com sua liberdade. O fato de Flaubert ter inclinação para ser escritor e Achille não, não é uma característica definidora por si da personalidade de Flaubert, tampouco é de Achille. Desta forma, Sartre propõe que o ser é uma totalidade, ou, totalização que se

---

<sup>168</sup> “Por outro lado, a pura e simples descrição empírica só pode fornecer-nos nomenclaturas e colocar-nos frente a pseudoirreduzíveis (desejo de escrever ou de nadar, amor ao perigo, ciúme etc.). Com efeito, não convém catalogar a lista das condutas, tendências e inclinações, mas, outrossim, é preciso decifrá-las, ou seja, saber interrogá-las. Tal investigação só pode ser levada a cabo segundo as regras de um método específico. É este método que denominamos psicanálise existencial”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 695.

<sup>169</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 687.

historializa. Afirmar isto é, ao mesmo tempo, conceder, em cada ato, a liberdade do ser e sua integralidade. Concede a liberdade do ser porque sua ação não é mais um dado objetivo e preso aos fatores externos e internos ao ser em sua objetividade. Definir Flaubert por suas aspirações é o mesmo que afirmar que Flaubert “é isto e nada mais”, sem a possibilidade de *não ser* e colocar em questão o significado destas aspirações. E, por outro lado, a opção pela totalidade traz o ser unificado em seus atos para o presente. Flaubert é, de fato, inteiro em suas ações. Porém, ele o é porque vive-as em sua totalidade historializada no presente.

O que está em jogo é, ao mesmo tempo, a liberdade, temporalidade e a facticidade do ser. Por isto que se propor a compreender o ser enquanto liberdade em situação é, por definição, remeter as ações do ser ao seu significado para o próprio ser. É neste sentido que todo o ato é simbólico. A queda de Flaubert em Pont-l'Évêque não pode ser reduzida à sua objetividade. Flaubert cai *inteiro*, Flaubert é a queda, vive-a por inteiro nela e, por consequência, a famosa queda do escritor francês remete, significa, simboliza a relação de Flaubert com o mundo. Quer dizer: todo o ato remete a algo que o transcenda, todo o ato é simbólico.

Portanto, a questão se coloca mais ou menos nesses termos: se admitimos que a pessoa é uma totalidade, não podemos esperar reconstruí-la por uma adição ou uma organização das diversas tendências empiricamente nela descobertas. Mas, ao contrário, em cada inclinação, em cada tendência, a pessoa se expressa integralmente, embora segundo uma perspectiva diferente, um pouco como a substância spinozista se exprime inteira em cada um de seus atributos. Sendo assim, devemos descobrir em cada tendência, em cada conduta do sujeito, uma significação que a transcenda. Tais ciúmes datados e singulares, nos quais o sujeito se historiza em relação a determinada mulher, significam, para quem souber interpretá-los, a relação global com o mundo, pela qual o sujeito se constitui como um si-mesmo. Em outros termos, esta atitude empírica é por si mesmo a expressão da "escolha de um caráter inteligível"<sup>170</sup>

A descrição do Para-si e do Em-si estão enraizadas na psicanálise existencial. “De maneira geral, o para-si deseja constituir-se com fundamento do seu ser, ou seja, em um “para-si-em-si”, ou em um ser *causa sui*, fundamento de sua liberdade”<sup>171</sup>. É neste sentido que Sartre afirma que o homem é fundamentalmente desejo de ser<sup>172</sup>. É um desejo de ser,

---

<sup>170</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 689-90.

<sup>171</sup> CASTRO, F. C. L. *A ética de Sartre*. Porto Alegre: Loyola, 2016. p. 83.

<sup>172</sup> “O homem é fundamentalmente desejo de ser, e a existência desse desejo não deve ser estabelecida por uma indução empírica; resulta de uma descrição a priori do ser do Para-si, posto que o desejo é falta, e o Para-si o ser que é para si mesmo uma de nossas tendências empiricamente observáveis consiste, portanto, no projeto de ser; ou, se preferirmos, cada tendência empírica existe com o projeto original de ser em uma relação de expressão e satisfação simbólica, tal como, em Freud, as tendências conscientes existem em relação aos complexos e à libido original”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 692.

como vimos, fadado ao fracasso: o para-si quer ser o que não pode ser dada a falta de ser que lhe condiz. Este nó que entrelaça o para-si ao em-si é a força motriz da psicanálise existencial: não há nada anterior à liberdade humana. Esta liberdade pauta a construção do método da psicanálise existencial e não permite definições a priori para além da liberdade de ser. É por isto que, por consequência, a psicanálise existencial busca entender em cada ato, cada gesto, cada fato da historialização do ser, seu significado e razão de ser. Em outras palavras, a psicanálise existencial não busca afirmar abstratamente que, por exemplo, no caso de Flaubert, a aspiração à escrita é uma mera possibilidade dentre outras da liberdade do para-si de Flaubert. Busca entender o *motivo*, o *significado* desta aspiração enquanto ato simbólico que remete a um nexos de temporalidade para além do fato objetivo: é preciso entender o motivo pelo qual Flaubert tinha aspiração à escrita.

O objetivo da psicanálise é decifrar os comportamentos empíricos do homem, ou seja, clarificar ao máximo as revelações que cada homem contém e determiná-las conceitualmente. Seu ponto de partida é a experiência; seu ponto de apoio, a compreensão pré-ontológica e fundamental que o homem tem da pessoa humana. Embora a maioria das pessoas possa, com efeito, negligenciar as indicações contidas em um gesto, uma palavra, uma expressão significativa, e equivocar-se a respeito da revelação que trazem, cada pessoa humana não deixa de possuir a priori o sentido do valor revelador dessas manifestações, nem de ser capaz de decifrá-las, na pior hipótese se bem auxiliada e conduzida. Neste como em outros casos, a verdade não é encontrada por acaso; não pertence a um domínio no qual seria preciso buscá-la sem jamais termos consciência dela, tal como podemos sair em busca das fontes do Nilo ou do Níger. Pertence a priori à compreensão humana, e o trabalho essencial é uma hermenêutica, ou seja, uma decifração, uma determinação e uma conceituação<sup>173</sup>

A forma de chegar à escolha original de cada ser sem recair ao erro biográfico se dá pela comparação. É pelo *vai e vem* das condutas humanas que se torna possível colocar em relevo as similaridades e dissidências entre elas e, por consequência, chegar a intuição irredutível de uma escolha original do ser, um projeto original<sup>174</sup>.

Seu método é comparativo: uma vez que, com efeito, cada conduta humana simboliza à sua maneira a escolha fundamental a ser elucidada, e uma vez que, ao mesmo tempo, cada uma delas disfarça essa escolha sob seus caracteres ocasionais e sua oportunidade histórica, é pela comparação entre tais condutas que faremos brotar a revelação única que todas elas exprimem de maneira diferente<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 696.

<sup>174</sup> “É por um método de comparação entre as condutas, pelo *vai e vem* entre os atos e a escolha fundamental do sujeito, que se conquista a intuição irredutível de um projeto original (...) o método consiste em comparar as ações sem apagar as tensões produzidas, a fim de destacar o projeto fundamental comum que as suporta”. CASTRO, F. C. L. *A ética de Sartre*. Porto Alegre: Loyola, 2016. p. 83.

<sup>175</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 696.

Esta opção metodológica implica na impossibilidade de definições do projeto fundamental de cada ser. Quer dizer: se todo o ato é simbólico, o projeto de ser escritor para Flaubert, significa, simboliza algo em relação direta com a *sua* história. Logo, não é possível construir algo como um catálogo de significações para as ações de um ser com os fins de universaliza-las para todos. Em resumo: “o método que serviu a um sujeito, por essa razão, não poderá ser empregado em outro sujeito ou no mesmo sujeito em uma época posterior”<sup>176</sup>. É em função da característica artilosa desta psicanálise que Sartre afirma em “*O ser e o nada*” que ela ainda não encontrou seu Freud e, acima de tudo, que pouco importa que não o tenha feito, importa, na verdade, que seja possível de ser aplicada. E, acima de tudo, a psicanálise existencial, ao defender a liberdade do ser em seu projeto original, possibilita o transcender em relação ao dado, possibilita que algo seja feito.

---

<sup>176</sup> “Ademais, o psicanalista jamais perderá de vista o fato de que a escolha é vivente e, por conseguinte, sempre pode ser revogada pelo sujeito estudado. Mostramos no capítulo precedente a importância do instante, que representa as abruptas mudanças de orientação e a tomada de uma nova posição em face de um passado imutável. A partir daí, deve-se estar sempre pronto para considerar que os símbolos mudam de significação e abandonar a simbólica utilizada até então. Assim, a psicanálise existencial deverá ser inteiramente flexível e adaptável às menores mudanças observáveis no sujeito: trata-se de compreender aqui o individual e, muitas vezes, até mesmo o instantâneo. O método que serviu a um sujeito, por essa razão, não poderá ser empregado em outro sujeito ou no mesmo sujeito em uma época posterior. E, precisamente por que o objetivo da investigação deve ser a descoberta de uma escolha, e não de um estado, esta investigação deverá manter sempre em vista que seu objeto não é um dado soterrado nas trevas do inconsciente, mas sim uma determinação livre e consciente - determinação essa que sequer chega a ser uma habitante da consciência, mas que se identifica à própria consciência”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigo. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 701.

### 3) APONTAMENTOS PARA UMA APROXIMAÇÃO

*Do ponto de vista filosófico, a aproximação com Sartre elucidada em grande parte a perspectiva teórica adotada por Bourdieu*<sup>177</sup>

#### 3.1) Da fenomenologia à experiência primeira

Nosso estudo chegou em seu limiar descritivo. A partir daqui nos cabe confrontar estas duas vertentes do pensamento sobre o *agir* humano. Nossa intenção nesta etapa é comparar o pensamento de ambos os autores e, com isto, podermos criticar a crítica bourdieusiana à filosofia sartriana, visando sua pertinência, a fim de apontar o caminho a ser trilhado para a aproximação entre Jean-Paul Sartre e Pierre Bourdieu.

Destaquemos, em um primeiro momento, tal qual foi visto no primeiro capítulo, que Bourdieu inferiu expressamente que buscava através de sua *praxiologia* superar o subjetivismo da fenomenologia sartriana e o objetivismo do estruturalismo levistraussiano<sup>178</sup>:

Enfim, o conhecimento que podemos chamar de praxiológico tem como objeto não somente o sistema das relações objetivas que o modo de conhecimento objetivista constrói, mas também as relações dialéticas entre essas estruturas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las, isto é, o duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade: este conhecimento supõe uma ruptura com o modo de conhecimento objetivista, quer dizer, um questionamento das condições de possibilidade e, por aí, dos limites do ponto de vista objetivo e objetivante que apreende as práticas de fora, enquanto fato acabado, em lugar de construir seu princípio gerador situando-se no próprio movimento de sua efetivação (...) Se o modo de conhecimento praxiológico pode aparecer como um retomo puro e simples ao modo de conhecimento fenomenológico e se a crítica do objetivismo que ele implica corre o risco de ser confundida com a crítica que o humanismo ingênuo dirige à objetivação científica em nome da experiência vivida e dos direitos da subjetividade, é porque ele é o produto de uma dupla translação teórica: ele opera, com efeito, uma nova inversão da problemática que a ciência objetiva do mundo social, como sistema de relações objetivas e independente das consciências e das vontades individuais, constituiu, ao colocar ela mesma as questões que a experiência primeira e a análise fenomenológica dessa experiência tendiam a excluir.<sup>179</sup>

---

<sup>177</sup> ORTIZ, R. (Org). *Pierre Bourdieu: sociologia I*; tradução de Paula Montero e Alicia Auzmendi, - São Paulo: Ática, 1983. p. 10.

<sup>178</sup> “Até pouco antes da impressão, o título do livro fora *Le point de vue de l’auteur* [O ponto de vista do autor], o que torna mais claro (ao contrapor o microcosmo literário à família) seu desacordo com a magna obra, em cinco volumes, de Sartre. As regras da arte foi a resposta de Bourdieu a Sartre e à sua fenomenologia (mais tarde mesclada com psicanálise e marxismo), assim como *O senso prático* [The logic of practice] foi tanto uma homenagem a Lévi-Strauss quanto um ir além de seu estruturalismo. Aos olhos de Bourdieu ([1980] 1990, esp. pp. 1-3, 25-29), Sartre e Lévi-Strauss eram personificações refinadas dos dois polos da grande antinomia entre subjetivismo e objetivismo, a qual ele se empenhou em superar” WACQUANT, Loïc. *Bourdieu 1993: um estudo de caso em consagração científica*. Rev. bras. Ci. Soc. [online]. 2013, vol.28, n.83, p 41.

<sup>179</sup> BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d’une théorie de la pratique*. Paris: Points, 1972. p. 235.

Se Sartre foi a personificação refinada do polo subjetivista no campo acadêmico francês durante a primeira metade do século XX, perguntemo-nos, à luz da citação acima, se a filosofia sartriana, tal qual descrita em “*O ser e o nada*” é, de fato, subjetivista ao ponto de não levar em consideração a *experiência primeira* como infere Bourdieu. Ora, Sartre não aderiu à fenomenologia husserliana ao ponto de incorporar o “sujeito transcendental” exatamente para não recair em solipsismo de nenhuma espécie. Desde “*A transcendência do ego*”, Sartre deixa claro que a existência do mundo não depende nem é medida pelo conhecimento que tenho deste. Em “*O ser e o nada*”, Sartre mostra o motivo desta recusa: a existência do Outro ficaria refém de meu *conhecimento* sobre ele. Dessa forma, Sartre não nega esta “experiência primeira”.

Outrossim, tal qual para Bourdieu, Sartre está focado na ação do ser. *Tudo é ato*. O agir implica, necessariamente, a existência da liberdade, do Mundo, do Outro e da *situação*. Desta maneira, da mesma forma que Bourdieu não adere ao “subjetivismo”, tampouco Sartre a ele aderiu. Lembremo-nos que a liberdade do ser em Sartre existe exatamente porque o Para-si se nadifica de algo dado, existente. Inferir que o mundo necessita de minha existência para que eu crie o nexos posicional não é o mesmo que afirmar que a existência do mundo depende de meu ser. O dado é objetivo, é *aí*, e é a partir deste *ser-aí* que surge a liberdade sartriana. O Nada vem ao mundo porque o Para-si nadifica-se deste dado existente. Percebemos, ao contrário do que possa aceitar Bourdieu, que ele está em maior concomitância com pensamento sartriano em seu objetivo de não recair no subjetivismo sem negar a liberdade de ação do agente ao mesmo tempo que não nega a estrutura objetiva existente.

### **3.2) A Ação entre Sartre e Bourdieu**

Bourdieu *sempre falou, simplesmente, de prática*. Lembremo-nos que a lógica da prática, para Bourdieu, não é a lógica da lógica. A prática tem, em si, uma lógica de ação. Significa que a proposição racional de disposição de meios conscientes visando um fim objetivo traveste uma explicação que fica aquém da verdadeira lógica da prática:

A lógica específica de todas as ações que trazem a marca da razão sem serem o produto de uma meta racionalizada ou, mais ainda, de um cálculo racional; que são habitadas por uma espécie de finalidade objetiva sem serem conscientemente organizadas em relação a um fim explicitamente construído;

[...] que são ajustadas ao futuro sem serem o produto de um projeto ou de um plano.<sup>180</sup>

Isto se opera mediante o sistema de disposição intitulado “*Habitus*”. Sabemos. Porém, mesmo aqui irrompe a similaridade com o pensamento sartriano: o projeto original não depende da tomada consciente (reflexiva) da ação, ademais, pela via contrária, é anterior à reflexividade consciente que se dobra aos fins almejados. Lembremo-nos: é preciso *querer* querer, pois quando deliberamos os dados já estão lançados:

Móbeis passados, motivos passados, motivos e móbeis presentes, fins futuros, organizam-se em uma indissolúvel unidade pelo próprio surgimento de uma liberdade que é Para além dos motivos, móbeis e fins. Daí resulta que a deliberação voluntária é sempre ilusória. Com efeito, como julgar motivos e móbeis aos quais precisamente confiro seu valor antes de qualquer deliberação e pela escolha que faço de mim mesmo? A ilusão provém aqui do fato de que nos esforçamos para tomar motivos e móbeis por coisas inteiramente transcendentais, que levanto com as mãos como se fossem pesos e que estariam dotadas de um peso como propriedade permanente, ao passo que, por outro lado, queremos ter conteúdos de consciência, o que é contraditório. Na verdade, motivos e móbeis só têm o peso a eles conferido pelo meu projeto, ou seja, a livre produção do fim e do ato conhecido a realizar. Quando delibero, os dados já estão lançados. E, se sou levado a deliberar, é simplesmente porque faz parte de meu projeto originário dar-me conta dos móbeis por deliberação, mais do que por essa ou aquela forma de descoberta (pela paixão, por exemplo, ou simplesmente pela ação, que revela o conjunto organizado dos motivos e fins, tal como minha linguagem me revela meu pensamento). Há, portanto, uma escolha da deliberação como procedimento que irá me anunciar aquilo que projeto e, por conseguinte, o que sou. E a escolha da deliberação é organizada com o conjunto móbeis-motivos-fim pela espontaneidade livre. Quando a vontade intervém, a decisão já está tomada, e a vontade não tem outro valor senão o de anunciadora<sup>181</sup>.

É neste viés que a psicanálise existencial se propõe a desvendar o significado da ação e compreender o simbolismo das pequenas atitudes para além delas. Tal qual em Bourdieu, descrita de outra forma, a lógica da ação em Sartre é outra que não a lógica *lógica*, ou, dito de outra forma, é pré-lógica, como bem lembra Sartre ao comparar a psicanálise empírica e a psicanálise existencial:

Psicanálise empírica e psicanálise existencial buscam, ambas, uma atitude fundamental em situação que não poderia expressar-se por definições simples e lógicas, já que antecede a toda lógica, e que exige ser reconstruída segundo leis de sínteses específicas. A psicanálise empírica procura determinar o complexo, cuja própria designação indica a polivalência de todas as significações conexas. A psicanálise existencial trata de determinar a escolha original. Essa escolha, produzindo-se frente ao mundo e sendo escolha da posição no mundo, é totalitária como o complexo; é ela que escolhe a atitude

---

<sup>180</sup> BOURDIEU, Pierre. "Avenir de classe et causalité du probable". Revue Française de Sociologie, v 15. n° 1, 1974. p.3.

<sup>181</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 556-7.

da pessoa com relação à lógica e aos princípios; não se trata, portanto, de interrogá-la em conformidade com a lógica. A escolha original conglomerada em uma síntese pré-lógica a totalidade do existente, e, como tal, é o centro de referências de uma infinidade de significações polivalentes<sup>182</sup>

Para além desta fuga à lógica *lógica* da ação por ambos os autores, lembremo-nos que a noção de *estratégia* em Bourdieu serve para afastar o agente da *ação sem agente* que o estruturalismo levistraussiano supõe, e, por outro lado, aproxima a sociologia de Bourdieu da filosofia sartriana de tal forma que parece-nos inegável perceber este quase toque de ambos os pensamentos:

A noção de estratégia é o instrumento de uma ruptura com o ponto de vista objetivista e com a ação sem agente que o estruturalismo supõe (recorrendo, por exemplo, à noção de *inconsciente*). Mas pode-se recusar a ver a estratégia como o produto de um programa inconsciente, sem fazer dela o produto de um cálculo consciente e racional. *Ela é produto do senso prático como sentido do jogo, de um jogo social particular, historicamente definido, que se adquire desde a infância, participando das atividades sociais*, em particular no caso de Cabília, e outros lugares com certeza, dos jogos infantis. O bom jogador, que é de algum modo o jogo feito homem, faz a todo instante o que deve ser feito, o que o jogo demanda e exige. Isso supõe uma invenção permanente, indispensável para se adaptar às situações indefinidamente variadas, nunca perfeitamente idênticas. O que não garante a obediência mecânica à regra explícita, codificada (quando ela existe).<sup>183</sup>

A lógica da prática bourdieusiana contém, de ponta a ponta, um *saber prático* no corpo. É sociedade feita corpo. Porém, esta prática necessita de um agente que a pratique. Logo, a prática em Bourdieu não deixa de conter, em sua própria lógica, a proximidade que buscamos apontar com a lógica pré-lógica da ação em Sartre. Este *sentido do jogo* apreendido pelo agente só é explicado, em sua totalidade, através do *corpo*. É o corpo que apreende o sentido do jogo e a lógica da prática através do *Habitus*.

### 3.3) O Corpo entre Sartre e Bourdieu

O corpo, em Bourdieu, é o produto de uma inscrição social específica. Tal qual seja a realidade social em que o agente está inserido, em suas especificidades e nuances mais ou menos apreendidas de forma singular, será o corpo deste agente. Quer dizer: a percepção que o agente tem de ações legítimas ou ilegítimas, sendo aceitas enquanto “corretas” ou transgressoras, depende, de ponta a ponta, do corpo. É o corpo que acusa as regras do campo que são, como vimos, anteriores às regras objetivas. Neste sentido, um

---

<sup>182</sup> 697

<sup>183</sup>BOURDIEU, Pierre, *Coisas ditas*. Tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 81.

agente que pratique um ato transgressor e que não acuse, através do corpo, a transgressão, pode parecer a contraprova da teoria bourdieusiana acerca do corpo. Porém, lembremos que o corpo é o produto de uma talhação altamente refinada de uma inscrição social específica. Significa que é preciso apreender o sentido do jogo na carne para que este volte e faça com que o corpo aja de acordo com a regra do jogo. Nesse sentido, um agente que transgride as regras de um campo específico não está, necessariamente, dentro deste campo, ou seja: a aproximação física do corpo em relação ao agir social em espaços de consagração do campo não significa, de maneira alguma, a *necessidade* de um agente ter apreendido o sentido do jogo em que este está inserido fisicamente. Se, por um lado, isto possa parecer a contradição prática da teoria bourdieusiana, por outro, lembremos que cada agente tem uma trajetória diferenciada e, por mais que esteja pertencendo a um campo objetivo tal qual os outros agentes, o corpo é talhado especificamente e de forma diferente em cada agente. É por este motivo que não há certeza sobre a ação (e a reação) do corpo de cada agente em cada situação social. Porém, como vimos, quanto mais apreendido através do corpo for o campo, por óbvio, maior será a inscrição social deste corpo nas regras sociais que são anteriores as regras objetivas. Isto se inscreve na lógica de capital simbólico e busca e conquista de troféus específicos de cada campo.

O corpo deve ser levado em consideração por significar, de maneira mais adequada, a natureza de uma pessoa, funcionando, portanto, como um meio de linguagem da identidade social em que 'se é falado, mais do que se fala'. No corpo se leria a linguagem da natureza cultivada em que se trai o mais escondido e o mais verdadeiro, já que é o menos conscientemente controlado e controlável e que contamina e determina as mensagens recebidas e despercebidas. O corpo seria então um produto social desde as dimensões de sua conformação visível, derivada de condições sociais, até as formas de se portar e de comportar, expressando toda a relação com o mundo social.<sup>184</sup>

Dito isto, relembremos a forma com que Sartre descreve e insere o corpo em sua ontologia fenomenológica. Há, no pensamento sartriano, três níveis ontológicos do corpo: corpo-para-si, corpo-para-outro e corpo-para-outro reconhecido pelo Outro. O corpo-para-si remete à consciência não-tética de si, é o corpo que sou, que vivo, é a consciência (de) corpo que escreve este texto. Neste plano, não há distanciamento nenhum entre o ser e o corpo. A estrutura ontológica mais próxima ao corpo-para-si é o corpo-para-outro. Aqui vemos o distanciamento do corpo-para-outro em relação ao corpo-para-si se dá porque posso observar meu corpo enquanto objeto em-si que é *meu*, minha corporeidade. A terceira dimensão ontológica do corpo reside em perceber-me conhecido pelo Outro.

---

<sup>184</sup> CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 132.

*Existo para mim como conhecido pelo Outro a título de corpo.* Logo, se lembrarmos que, em Bourdieu, “o que se aprende pelo corpo não é algo que, como um saber, se possa segurar diante de si, mas é algo que se é”<sup>185</sup>, podemos inferir aqui, mais uma vez, esta aproximação entre ambos autores, apesar das diferenças acerca da prática e do uso deste corpo.

Ora, o corpo em Bourdieu está concatenado a uma lógica rigorosa da prática, e esta, por sua vez, está dramaticamente presa à lógica do campo. Porém, lembremos que o corpo, para Sartre, apesar de não estar inscrito em algum “campo” específico tal qual está para Bourdieu, está preso a uma *situação* e a uma *facticidade*. Da mesma forma que o corpo contém algo que *é* anterior ao apreendido reflexivamente no pensamento bourdieusiano, igualmente podemos perceber este jeito de *ser* do corpo em Sartre. Não se trata de inferir igualdade em ambas as descrições sobre o corpo, porém, nos parece, é possível inscrever a corporeidade bourdieusiana, apesar do campo, na corporeidade sartriana. Expliquemos: Se eu *sou* este corpo-para-si, e este, por sua vez depende de minha facticidade, por outro lado, também sou o corpo apreendido socialmente, o corpo-para-outro. Dependendo do Outro, apesar de não ser denominado e ou inserido em um *campo*, para reconhecer-me e ser este corpo reconhecido. A proximidade aqui, em nossa visão, faz-se vista. Pode-se objetar, com razão, que os campos são uma forma mais refinada e específica de descrever o contorno social do que a *situação* sartriana, mas, em nossa leitura, não são categorias excludentes. E, para além disto, percebemos a necessidade do Outro tão rigorosa no pensamento sartriano quanto é expressa na sociologia de Bourdieu. O *campo* implica a existência do Outro, e, por consequência, meu corpo, inserido no campo, depende do outro para que haja este talhamento social timbrado na carne. Desta forma, cabe-nos entender esta aproximação entre o *campo*, a *situação* e o *Outro* em nossos dois autores.

### 3.4) O Campo, a Situação e o Outro

O conceito de *campo* é, junto ao conceito de *habitus*, uma peça fundamental do pensamento bourdieusiano. Não há *agente* que não pertença a algum *campo*. Existir e, portanto, agir, é agir em um *campo* específico. Como vimos, o campo é um espaço social de disputa entre agentes que dispõem de capital específico em desigualdade. Assim, o

---

<sup>185</sup> BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*, avec le concours de la Maison des Sciences de l'Homme. Paris: Editions de Minuit, 1980. p. 123.

campo não é um espaço de ajuda mútua. A intenção de Bourdieu na descrição do campo, para além de mostrar as especificidades e diferenciações entre os campos, é deixar claro que se trata de um espaço de luta, de conflito, de jogo de forças entre os agentes. É por este motivo que há *dominantes e dominados*.

Um campo é um espaço social estruturado, um campo de forças – há dominantes e dominados, há relações constantes, permanentes de desigualdade, que se exercem no interior desse espaço – que é também um campo de lutas para transformar ou conservar esse campo de forças. Cada um, no interior desse universo, empenha em sua concorrência com os outros a força (relativa) que detém e que define sua posição no campo e, em consequência, suas estratégias<sup>186</sup>

O campo traz, em sua essência, o *conflito* com o Outro. Ora, mesmo que Sartre não propusesse a descrição conflituosa da relação com o Outro na lógica do campo, já está no pensamento sartriano esta raiz: *O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro*<sup>187</sup>. Neste mesmo sentido, a situação traz consigo algo de muito similar ao *campo* bourdieusiano. Apesar de não estar inscrita em nenhuma lógica que envolva diretamente os conceitos de *capital e troféu*, a situação, em Sartre, remete necessariamente ao conflito com o Outro. Lembremo-nos da descrição de Sartre sobre a situação:

Minha posição no meio do mundo, definida pela relação de utilidade ou de adversidade entre as realidades que me circundam e minha própria facticidade, ou seja, a descoberta dos perigos que corro no mundo, dos obstáculos que nele posso encontrar, das ajudas que podem me ser oferecidas, à luz de uma nadificação radical de mim mesmo e de uma negação radical e interna do E-mi, operada do ponto de vista de um fim livremente posicionado - eis o que denominamos a situação<sup>188</sup>

Se fizermos o exercício, neste momento, de exclusão do conceito de *projeto*, é possível perceber a similaridade entre os conceitos de *situação* e *campo*. No campo bourdieusiano o agente prospecta, via *habitus*, uma trajetória específica que pode se apresentar pela estratégia de conservação ou de subversão de sua posição em um determinado campo. Ora, é certo que Sartre trilha outros caminhos em sua ontologia fenomenológica ao descrever a situação, porém, como podemos ver ao comparar ambos os conceitos, há uma similaridade quase estrutural entre eles. A relação de necessidade do Outro, da objetividade do dado e do conflito, são características constitutivas de ambos os conceitos.

---

<sup>186</sup> BOURDIEU, Pierre. *Sobre a Televisão*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997. P. 57.

<sup>187</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 454.

<sup>188</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 671-2.

Desta maneira, é possível inferir a proximidade relativa que segue transparecendo quando comparamos os pensamentos desses autores. O para-si precisa apreender a situação<sup>189</sup>. O agente apreende o campo enquanto prospecta uma trajetória. Aqui, por outro lado, temos o distanciamento buscado por Bourdieu: a *situação* não é objetiva nem subjetiva, é a facticidade, a concretude do ser, em sua contingência, porque nenhuma situação é necessariamente o que é no transcorrer do tempo.

A situação é o sujeito inteiro (ele não é nada mais do que sua situação) e é também a "coisa" inteira (não há jamais nada mais do que as coisas). Se quisermos, é o sujeito iluminando as coisas pelo seu próprio transcender, ou são as coisas remetendo sua imagem ao sujeito. É a total facticidade, a contingência absoluta do mundo, de meu nascimento, de meu lugar, de meu passado, de meus arredores, do "fato" de meu próximo - e é minha liberdade sem limites enquanto aquilo que faz com que haja para mim uma facticidade. É esta vereda poeirenta e ascendente, esta sede ardente que sinto, essa recusa das pessoas de me dar algo para beber por que não tenho dinheiro ou não sou de seu país ou sua raça; é minha derrelição no meio dessas populações hostis, com esta fadiga de meu corpo que irá me impedir talvez de alcançar a meta a que me propus.<sup>190</sup>

Se há uma diferença diametral entre a situação e o campo, esta não se dá na necessidade da existência do outro. Tampouco se dá no conflito entre os seres ou agentes. O que nos parece necessário de ser observado enquanto discrepância é a diferença entre o projeto original e o *habitus*. Entendamos: A situação implica um para-si que nadifica-se através da temporalidade rumo ao *ainda não* pelo seu projeto original. O campo, por outro lado, implica um *habitus* que conduz a ação do agente em rumo de sua trajetória. Apesar destas similaridades evidentes entre a *situação* e o *campo*, cabe-nos agora compreender as diferenças e aproximações entre o projeto original e o *habitus*.

### 3.5) O *Habitus*, o Projeto e o Outro na infância

O projeto original sartriano é o objetivo a ser alcançado na psicanálise existencial. É pelo método progressivo-regressivo, pela comparação entre os atos e suas significações que conseguimos chegar ao fundamento primeiro dos atos. Significa que o *projeto* contém em si, de ponta a ponta, a categoria da temporalidade. O projeto implica a existência de um *ainda não*, de uma possibilidade de ser para-além do dado. Neste sentido, agir é

---

<sup>189</sup> “A situação só existe em correlação com o transcender do dado rumo a um fim. É a maneira como o dado que sou e o dado que não sou se revela ao Para-si que sou ao modo de não sê-lo. Quem diz situação diz, portanto, ‘posição apreendida pelo Para-si que está em situação’”. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 672.

<sup>190</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 672-3.

transcender o passado. Inscrito na ontologia fenomenológica sartriana, o projeto é indissolúvel do *nada*, do *para-si*, da *possibilidade*, mas, acima de tudo, o *projeto* existe enquanto imbricado em uma situação concreta. Não há projeto original sem a situação.

Sartre descreve o caminho da liberdade ontológica através da diferenciação ontológica do para-si em relação ao em-si. Porém, por outra via, percebemos esta descrição através da captação reflexiva da liberdade: a angústia existencial. Percebo-me jogado no mundo. Não escolhi a situação que me circunda desde meu nascimento. Desde a infância, delimito-me enquanto corpo que sou separado do corpo do Outro. Percebo as situações concretas que circundam e me moldam. Sei os limites físicos de meu corpo e minhas ações. Porém, há algo que falta. Caso não houvesse esta falta ontológica, o dado, a exterioridade concreta seria suficiente, não haveria com o que se angustiar. Porém, apesar e especialmente pela existência do dado, me angustio. A angústia me atinge porque no caso humano o dado não é suficiente. No caso humano há a temporalidade que o dado não pode captar. Sou esta fuga de gás do imaginário que me projeta para o futuro exatamente porque percebo esta disjunção, esta ruptura entre o dado e o ser que (não) sou. Logo, o projeto original está, necessariamente, preso à situação. Não poderia não estar. É em relação ao dado objetivo que me nadifico e transcendo rumo ao *ainda não* que só pode ser captado pela minha temporalidade através do *nada*:

Descobrimo-nos, pois, em um mundo povoado de exigências, no seio de projetos "em curso de realização" (...) Mas, precisamente, esse projeto meu para uma possibilidade inicial, que faz com que haja valores, chamados, expectativas e, em geral, um mundo, só me aparece para além do mundo, como sentido e significação abstratos e lógicos de minhas empresas. De resto, existem concretamente despertadores, cartazes, formulários de impostos, agentes de polícia, ou seja, tantos e tantos parapeitos de proteção contra a angústia. Porém, basta que a empresa a realizar se distancie de mim e eu seja remetido a mim mesmo porque devo me aguardar no futuro, descubro-me de repente como aquele que dá ao despertador seu sentido, que se proíbe, a partir de um cartaz, de andar por um canteiro ou gramado, aquele que confere poder à ordem do chefe, decide sobre o interesse do livro que está escrevendo - enfim, aquele que faz com que existam os valores, cujas exigências irão determinar sua ação. Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que sou, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas. A angústia, portanto, é a captação reflexiva da liberdade por ela mesma<sup>191</sup>

---

<sup>191</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigo. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 83-4.

Dito de outra maneira, sou o projeto, vivo-o. E, não poderia deixar de vivê-lo porque sou eu que ajo. Significa que qualquer objeção à liberdade de agir implica, necessariamente, afirmar que o passado age sobre meu ser. Ora, em Sartre esta afirmação não pode ser aceita. O passado, meu ser-em-si, o dado, são categorias constitutivas de minha realidade. Porém, caso não houvesse, apesar de todo este passado<sup>192</sup>, a liberdade ontológica que se expressa através da angústia, viveríamos no reino do conformismo e adequação ao dado. Seríamos apenas o dado. Porém, como explicar esta inquietação, esta indecisão, esta percepção de que algo falta, como explicaríamos nossa capacidade de imaginar um futuro que *ainda não existe*? Podemos tentar uma fuga à angústia através dos mais variados mecanismos. Porém, o fato segue sendo o mesmo: “Escapamos a angústia tentando captar-nos de fora, como um outro ou como uma coisa (...) em resumo, fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo, e a fuga da angústia não passa de um modo de tomar consciência da angústia”<sup>193</sup>.

Por outro lado, ao submergir na obra bourdieusiana, nos deparamos com o *habitus*. “O conceito de *habitus* desempenha, na obra de Bourdieu, o papel de elo articulador entre três dimensões fundamentais de análise: a estrutura das posições objetivas, a subjetividade dos indivíduos e as situações concretas de ação<sup>194</sup>”. Ou, dito de outra forma, o *habitus* é um *estruturante-estruturado*. Significa que o *habitus* não é nem *objetivo* nem *subjetivo*. Recordemos: o *habitus* é uma categoria de pensamento social que implica a disposição do agente para a ação. Logo, o *habitus* está no seio de uma anterioridade ao dado concreto da situação e, por outro lado, retifica-se e se reproduz através da ação do agente nesta situação. Nas palavras de Bourdieu, se for possível compreendê-las de forma mais didática, como vimos, o *habitus* é um

Sistema de disposições duráveis, 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 obediência de regras, objetivamente adaptadas a um fim, sem que se tenha necessidade de

---

<sup>192</sup> Portanto, significa para a consciência a possibilidade permanente de efetuar uma ruptura com seu próprio passado, de desprender-se dele para poder considerá-lo à luz de um não ser e conferir-lhe a significação que tem a partir do projeto de um sentido que não tem. Em caso algum e de nenhuma maneira o passado, por si mesmo, pode produzir um ato, ou seja, o posicionamento de um fim que sobre ele se volta para iluminá-lo. Foi o que entreviu Hegel ao escrever que "o espírito é negativo", embora não pareça ter-se lembrado disso ao expor sua própria teoria da ação e da liberdade. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 539.

<sup>193</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 88-9.

<sup>194</sup> CATANI, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 24.

projeção consciente deste fim ou do domínio das operações para atingi-lo, mas sendo, ao mesmo tempo, coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação organizadora de um maestro<sup>195</sup>

Quando ajo, minha ação já está circundada por disposições inscritas em um determinado campo. Minha ação entra em concordância com o *sentido do jogo* em que estou inserido através do *habitus*. Porém, ainda aqui, onde o dado objetivo do campo parece prevalecer, parece-nos, algo falta. Algo falta porque esta disposição encontra-se sempre em um limbo de “maior ou menor apreensão”, de “maior ou menor autonomia”. O fato de Bourdieu encontrar a *Hysteresis* nos ajuda a compreender esta falta.

A *hysteresis* seria esta inadequação à situação atual do campo. É quando meu *habitus* anterior ainda desprende em meu ser uma força maior do que o *habitus* de um novo campo ao qual fui inserido. É o Dom Quixote, tal qual exemplifica Bourdieu. É este sentimento de inadequação, de não pertencimento ao local que fomos jogados. Por óbvio, segundo a lógica do campo bourdieusiano, quanto maior for o tempo desprendido no campo, através da luta pela conquista de capital simbólico e dos troféus deste campo, maior será o *habitus* incorporado pelo agente e, por consequência, menor será este sentimento de “inadequação” causado pela *hysteresis* dado que, agora, o *habitus* fora reorientado no agente. É por esta natureza escorregadia do *habitus* que, ao mesmo tempo, o pensamento bourdieusiano surpreende e sobrevive até hoje. O *habitus* não vem só de fora, é um princípio de disposição de ação do agente. Fazemos o *habitus* ao agir. E, exatamente por isto, o *habitus* é maleável e modificável pelas ações, situações e campos através da temporalidade.

Aqui, parece-nos, podemos, diferente de Bourdieu, não opor o *projeto* em relação ao *habitus*, mas, por outra via, nos parece que há a possibilidade de concomitância de um livre projeto e este *habitus*. Isso não significa simplificar ao ponto de afirmar que sou livre e esbarro na situação objetiva do campo e, a partir deste confronto, me encaixo livremente e ou de má-fé de si a si à situação. Para ser sincero, neste caso, o projeto original estaria vivo de ponta a ponta. Entretanto, por outro lado, o *habitus* tem uma temporalidade muito peculiar. Ele está, ao mesmo tempo, em meu ser e no campo. Em meu ser porque precisa de minha existência e ação inserido neste campo. Precisa do campo porque este, por outro lado, objetivamente contém um germe de disposição de

---

<sup>195</sup> BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Cambridge studies in social anthropology, 1ª ed, 1977. p. 16 [Tradução livre].

ação legítimo que já está *aí* anterior ao meu próprio conhecimento sobre o campo, e, em muitas vezes, anterior à minha própria existência. Logo, há este jogo duplo que constitui o *habitus*. Porém, mesmo com esta descrição, percebemos que é preciso existir o agente e este precisa poder *agir* no campo. Caso estas premissas não fossem necessárias, como explicaríamos as revoluções na História? E como explicaríamos a própria angústia? Se o *habitus* fosse um objeto sólido, o mistério da existência já estaria resolvido. Dito de outra maneira, não haveria mistério, tudo seria certeza. Bastaríamos seguir o dado objetivo e, com isto, não teríamos nem a capacidade de angustiarmo-nos. É neste âmbito que o *habitus* se aproxima do *projeto*, apesar de Bourdieu. Aqui, como bem lembra Sartre ao referir-se sobre Hegel, se Bourdieu esqueceu-se de si mesmo, não podemos esquecer Bourdieu.

Não é desinteressadamente que Bourdieu introduz o *habitus* desde a infância e caracteriza-o como mais duradouro e permanente no agente, e, com isto, desprende seus estudos sobre a reprodução de classe da educação enquanto ação privilegiada pelo berço em que se está inserido. Lembremos da descrição sartriana acerca do projeto original flaubertiano em *O idiota da família*. Mesmo aqui, Bourdieu foge ao pensamento da *ação sem agente*. Ele mesmo, ao nosso ver, é prova disto. Sem recair ao subjetivismo, Bourdieu compreendeu o meio em que estava inserido e galgou, através das regras objetivas e das regras do campo, sua trajetória que culminou em ser um dos dominantes do campo acadêmico francês na segunda metade do século XX.

Seja através do *habitus* ou do *projeto original*, a intenção de ambos os autores é lutar pela possibilidade, mais ou menos otimista, de aposta no futuro, no porvir, na mudança. É preciso, por outro lado, compreendermos a concretude do real que nos circunda para podermos modificá-lo. Não estamos e nem somos determinados pelo dado e, em conjunto com isto, dependemos do Outro em nosso ser. Porém, nos parece, e nisto Bourdieu concorda com Sartre de ponta a ponta, sempre há algo a ser feito.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como objetivo a comparação entre a noção sartriana de *projeto* e a noção bourdieusiana de *habitus*. Esta comparação surgiu de uma assertiva bourdieusiana acerca do *projeto original* enquanto antítese do *habitus*.

Percorremos, em um primeiro momento, o caminho descritivo sobre o pensamento de ambos os autores. Justapomos a praxiologia bourdieusiana entre a fenomenologia e o objetivismo. Depois, introduzimos a *teoria da prática* tal qual fora descrita por Bourdieu com a pretensão de compreendermos os conceitos de *agente*, *campo* e *corpo*, bem como suas imbricações inevitáveis ao conceito de *habitus*. Percebemos que o conceito de *illusio* e o de *estratégia* são peças constitutivas da *trajetória* do agente e que, por muitas vezes, passam despercebidas na leitura da obra de Pierre Bourdieu. O conceito de *capital simbólico* só faz sentido se compreendido à luz de toda esta constelação de conceitos concatenados entre si. Para compreendermos o *modus operandi* bourdieusiano ficou clara a necessidade de compreensão da totalidade de seu pensamento. Não podemos trabalhar um conceito de Bourdieu de forma desconexa ao todo de seu pensamento.

A síntese do pensamento bourdieusiano é percebida através da *luta* entre *agentes* em um determinado *campo*. Não é desinteressadamente que Bourdieu frisa este caráter combativo em sua descrição sociológica: não há, em nenhum nível, seja no consciente ou inconsciente, qualquer tipo de conformismo ou ajuda mútua entre agentes para além da concordância em relação ao *sentido do jogo* no *campo*. Bourdieu está preocupado em mostrar que toda a narrativa que se constrói através do discurso de cooperação entre os seres, na verdade, traveste uma profunda disputa entre agentes que galgam posições de dominação no campo. A sociologia é para ele um esporte de combate. Por outro lado, percebemos que Bourdieu não recai no estruturalismo levistraussiano. A introdução do *habitus*, bem como o de sua antítese, a *hysteresis*, se dá exatamente para mostrar que há agente na ação. A consequência prática disto é a possibilidade de abertura para a mudança, apesar da estrutura que nos circunda. Bourdieu não aposta no determinismo.

Em um segundo momento, descrevemos a ontologia fenomenológica sartriana. Percorremos pelos conceitos de *cogito pré-reflexivo*, *consciência reflexiva* e *consciência irrefletida* para aportarmos no surgimento da diferenciação ontológica entre o *para-si* e o *em-si*. É na base desta díade para-si-em-si que surge o *nada*. O nada é trazido ao mundo

através do ser humano. Uma *falta* o impede de ser somente ser-em-si. Esta falta é exatamente o *nada* do *para-si* ao se nadificar do em-si. Logo, é exatamente porque algo falta que há, de uma só vez, a categoria de *temporalidade* e a categoria de *possibilidade*. Sou o que me *projeto* rumo ao *ainda não*. E, se minha temporalidade comporta o ser para-além do ser-aí, a *possibilidade* também vem ao através do ser humano. Projetamo-nos ao que ainda não é a partir de nossas *possibilidades*.

Tendo vencido esta descrição ontológica, percebemos o peso e a importância da categoria de *Outro* e do *corpo* para o pensamento sartriano. O *outro* é um contingente necessário. Sem o *outro* não haveria a possibilidade de reconhecer-me enquanto corpo. Descrevemos os três níveis ontológicos do corpo, enquanto corpo-para-si, corpo-para-outro e meu corpo enquanto percebido pelo olhar do Outro para podermos chegar à descrição da ação. Existir é agir. E a ação implica, necessariamente, meu corpo, o *outro* e o *mundo*. Significa que não há ação que não esteja inserida em uma determinada *situação*.

Por fim, descrevemos a forma pela qual Sartre concebe a sua psicanálise existencial. Esta, por sua vez, é a tentativa de *compreender* o projeto original singular através do método progressivo-regressivo ao comparar as ações do Para-si-para-outro e extrair-lhes a síntese que persista enquanto significante de uma intenção mais profunda. O projeto original é percebido através do *vai e vem* comparativo entre as ações. É o que Sartre buscou fazer ao descrever a vida e obra de Gustave Flaubert em sua última obra, o “*O idiota da família*”.

No terceiro capítulo buscamos apontar as aproximações entre ambos os autores. Partimos da tentativa bourdieusiana de reivindicação da experiência primeira a que a fenomenologia teria esquecido. Vimos, por outro lado, que Sartre não aderiu ao ser transcendental husserliano, e, com isto, estaria de acordo com Bourdieu ao reivindicar o que este chamou de experiência primeira, o mundo, o dado, enquanto categoria objetiva. Logo após, comparamos a ação entre Sartre e Bourdieu e pudemos perceber que, apesar da descrição aparentemente antagônica, ambos os autores lutam para que haja na ação o seu devido agente. Dito de outra forma, a síntese possível da ação entre Sartre e Bourdieu é que, apesar da estrutura objetiva, em sua concretude, há o agente, e, por consequência, deve haver, em algum nível, a liberdade de ação.

Depois, debruçamo-nos sobre a comparação acerca do corpo no pensamento de ambos os autores. Neste ponto, mostrou-se uma grande possibilidade de proximidade. Para ambos os autores, é na carne que captamos a existência. O corpo contém em si mesmo uma importância singular para a obra e pensamento de Sartre ao inferir sobre a sua facticidade e o *ter-de-ser* do ser, ao mesmo tempo que é estrutura fundamental do pensamento bourdieusiano, uma vez que é através da carne que apreendemos o sentido do jogo no campo. É a sociedade feita corpo à que se refere Pierre Bourdieu.

Tendo vencido a descrição do corpo, aprofundamo-nos na comparação entre o *campo* e a *situação*. Dois conceitos que só podem ser compreendidos depois de termos trilhado o pensamento dos dois pensadores. O *campo* só faz sentido se compreendido em sua estrutura que necessita da existência do *agente*. Dito de outra forma, o *campo* faz o *agente* na mesma medida em que o *agente* faz o *campo*. Sobre a situação, não há diferença. A *situação* é uma necessidade para a existência. Existir é existir livremente em situação. Significa que a categoria de *facticidade* e de *corpo* constituem, para além do que se possa inferir, a minha liberdade. Sou livre porque me nadifico de um dado existente. Sem a imersão da existência em um plano concreto, não há liberdade e, por consequência, tampouco há a existência. Existir é agir em situação. Percebemos que a categoria de *Outro* se fez fundamental no pensamento de ambos para a descrição, seja do *agente*, seja do *para-si-em-si*, e, principalmente, para a descrição do *campo* e da *situação*. Para ambos os autores, nos parece, não há a possibilidade de existir e agir sem que haja o *Outro*.

Por último, depois de termos trilhado este caminho, pudemos confrontar o *habitus* com o *projeto original*. Munidos de nossa descrição prévia, conseguimos perceber que o *habitus*, apesar de sua imbricação temporal entre o agente e o campo, contém, em si mesmo, a liberdade do *projeto* tão criticada por Bourdieu. Desta forma, concluímos que o pensamento bourdieusiano cresce e toma pertinência descritiva e ativa na realidade em função de sua comparação ao pensamento de Sartre. E, para além disto, o produto de ambas as obras se apresenta contundente na sua intenção de agir na mudança do dado. Para ambos os autores, nos parece, a síntese de seus pensamentos, apesar de suas diferenças, é, acima de tudo, que, apesar do dado, sempre há algo a ser feito.

## BIBLIOGRAFIA

- BORNHEIM**, Gerd A. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- BOURDIEU**, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.
- \_\_\_\_\_. *A Dominação Masculina*. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A Economia das Trocas Lingüísticas: O que Falar Quer Dizer*. 2ª Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A propos de Sartre*. French Cultural Studies, October 1993.
- \_\_\_\_\_. *As regras da arte – gênese e estrutura do campo literário*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras: 1996.
- \_\_\_\_\_. "Avenir de classe et causalité du probable". *Revue Française de Sociologie*, v 15. n° 1, 1974.
- \_\_\_\_\_. "Champ intellectuel et projet createur". *Les Temps Modernes*, n° 246, novembro de 1966, pp. 865-906,
- \_\_\_\_\_. *Choses dites*. Paris: Minuit, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Coisas ditas*. Tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Disposition esthétique et compétence artistique*. Les temps modernes, 295, Février 1971, p. 1345-1378.
- \_\_\_\_\_. *Esboço de uma Teoria da Prática*. In: ORTIZ, Renato (Org.). *A sociologia de Pierre Bourdieu*, São Paulo: Editora Ática, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Points, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Esquisse pour une auto-analyse*. éd. Raisons d'agir, Cours & Travaux, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Gênese e Estrutura do Campo Religioso e Apêndice I*. In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. 6ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Homo academicus*. Paris: Minuit, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Intérêt et désintéressement*, cours du Collège de France à la Faculté d'Anthropologie et de Sociologie de l'Université Lumière Lyon 2, les 1er et 8 décembre 1988 in Cahiers de Recherche n° 7, 1989.
- \_\_\_\_\_. "Intellectual field and creative project", *Social Science Information*, abril de 1969, n° 8, pp. 89-119.

- \_\_\_\_\_. *La distinction*. Paris: Minuit, 1979.
- \_\_\_\_\_. *La domination masculine*. Paris: Seuil collection Liber, 1998; Points, 2002.
- \_\_\_\_\_.; Jean-Claude Passeron, “Langage et rapport au langage dans la situation pédagogique”. *Les Temps Modernes*, nº 232, setembro de 1965, pp. 435-466.
- \_\_\_\_\_. *La Noblesse d’Etat: grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Minuit, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Les relations entre les sexes dans la société paysanne*. *Les Temps modernes*, 195, août 1962, pp. 307-331.
- \_\_\_\_\_. “Les sous-prolétaires algériens”. *Les Temps Modernes*, nº 12, 1962, pp. 1030-1051.
- \_\_\_\_\_. “L’opinion publique n’existe pas”. (Noroit en janvier 1971). *Les Temps Modernes*, nº 318, janeiro de 1973, pp. 1292-1309. Retomado em *Questions de sociologie*, Minuit, 1984, pp. 222-235.
- \_\_\_\_\_. *Meditações pascalianas*. Tradução: Sergio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2001.
- \_\_\_\_\_. *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil, 1997, e Points 2003.
- \_\_\_\_\_. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. 2ª ed. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Questions de sociologie*. Paris: Minuit, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Raisons pratiques*. Paris: Seuil 1994, Points 1996.
- \_\_\_\_\_. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papyrus, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Televisão*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997.
- \_\_\_\_\_.; Jean-Claude Passeron, “Sociologues des mythologies et mythologies de sociologues”. *Les Temps Modernes*, nº 211, dezembro de 1963, p. 998-1021.
- \_\_\_\_\_. “Sur l’Etat. Cours au Collège de France 1989-1992”. *Raisons d’agir*. Paris: Seuil, Cours & Travaux, 2012.
- CATANI**, Afrânio Mendes [et al]. (Org). *O Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- CASTRO**, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*. Porto Alegre: Loyola, 2016.
- COHEN-SOLAL**, A. *Sartre, 1905-1980*, Folio, Gallimard, Paris, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Sartre: 1905-1980*. Tradução Milton Persson. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- DESCARTES**, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Os pensadores*. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

- DURKHEIM**, Émile. *L'evolution pedéagogique en France*. Paris, Alean, 1938.
- HUSSERL**, Edmund. *Conferências de Paris*. Trad. de Antonio Fidalgo e Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Investigaciones lógicas*. Trad. de M. Garcia Morente e J. Gaos. Madri: Revista de Occidente, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas*. Trad. de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- HEGEL**, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HEIDEGGER**, Martin. *Ser e tempo*. Trad. de Marcia Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Que é Metafísica?* – Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- KANT**, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5ª Edição. Trad: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2ª Edição. Trad: Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. 1º Edição Bilingue. Trad: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. Trad: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- MARX**, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro 1: O processo de produção capitalista. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- \_\_\_\_\_. *O capital*. Livro 2: O processo de circulação do capital. Trad. Reginaldo Sant'anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- KIERKEGAARD**, S. *O conceito de angústia*. Lisboa: Presença, 1972.
- \_\_\_\_\_. *O desespero humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Tremor e Temor*. São Paulo: Hemus, 2008.
- LAHIRE**, Bernard. *Reprodução ou prolongamentos críticos?* Educação & Sociedade, ano XXIII, no 78, Abril/2002.
- LÉVY**, Bernard-Henry. *O século de Sartre: inquérito filosófico*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O Testamento de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1986.

- \_\_\_\_\_. *Le Siècle de Sartre. Enquête philosophique*, Grasset, Paris, 2000.
- OLIVEIRA**, Pedro Paulo. *Illusio: aquém e além de Bourdieu*. Mana (UFRJ. Impresso), v. 11, 2005.
- ORTIZ**, R. (Org). *Pierre Bourdieu: sociologia I*; tradução de Paula Montero e Alicia Auzmendi, - São Paulo: Ática, 1983.
- SARTRE**, Jean-Paul. *A Conferência de Araraquara*. 2ª ed. Bilíngüe francês-português. São Paulo: Editora Unesp, 2005. Traduzido por: Luiz Roberto Salinas Fortes.
- \_\_\_\_\_. *A esperança agora: entrevistas de 1980*. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A imaginação*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Difel, 1964.
- \_\_\_\_\_. *A transcendência do Ego: seguido de Consciência de si e conhecimento de si*. Tradução Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Introdução e notas Sylvie Le Bon. Tradução João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis, RJ, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Dialética*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Marxismo e existencialismo*. Trad. Luiz Serrano Pinto. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- \_\_\_\_\_. *O fantasma de Stalin*. Tradução de Roland Corbisier. Rio de Janeiro Paz e Terra, 1967.
- \_\_\_\_\_. *O idiota da família*, v1. Tradução de Julia da Rosa Simões, 1ªed. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- \_\_\_\_\_. *O idiota da família*, v2. Tradução de Julia da Rosa Simões, 1ªed. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- \_\_\_\_\_. *O idiota da família*, v3. Tradução de Julia da Rosa Simões, 1ªed. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- \_\_\_\_\_. *O imaginário: Psicologia Fenomenológica da Imaginação*. Tradução Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O ser e o nada - Ensaio de ontologia fenomenológica*. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Cahiers pour une Morale*. Paris: Gallimard, 1983.
- \_\_\_\_\_. “Conscience de soi et connaissance de soi”. *Bulletin de Société française de Philosophie*. Paris, volume 42, nº 3, pp. 49-91, abr./jun. 1948.

\_\_\_\_\_. *Critique de la Raison dialectique*. Tome I – Théorie des ensembles pratiques, précédé de Questions de méthode. Paris: Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1965.

\_\_\_\_\_. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_. *L'Existencialisme est un Humanisme*. Paris: Gallimard – Folio Essais, 1996.

\_\_\_\_\_. *L'Idiot de la Famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Volume I. Paris: Gallimard, 1988 (1971).

\_\_\_\_\_. *L'Idiot de la Famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Volume II. Paris: Gallimard, 1988 (1972).

\_\_\_\_\_. *L'Idiot de la Famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Volume III. Paris: Gallimard, 1988 (1972).

\_\_\_\_\_. *L'Imaginaire – Psychologie Phénoménologique de L'Imagination*. Paris: Éditions Gallimard – Idées, 1985.

\_\_\_\_\_. *L'imagination*. 7. éd. Paris: PUF, 1969.

\_\_\_\_\_. *La Nausée*. Paris: Éditions Gallimard – Folio.

\_\_\_\_\_. *La Transcendance de l'Ego: Esquisse d'une Description Phénoménologique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

\_\_\_\_\_. *Le Diable et le Bon Dieu*. Paris: Gallimard NRF, 1951.

\_\_\_\_\_. "Les Communistes et la Paix". *Les Temps Modernes*, n° 81, 1952.

\_\_\_\_\_. "Les racines de l'éthique". *Études sartriennes*, n°19. Texto estabelecido por Jean Bourgault e Grégory Cormann, p. 11-118.

\_\_\_\_\_. "Matérialisme et Revolution". *Les Temps Modernes*, n° 9, 1946.

\_\_\_\_\_. *Verité et Existence*. Paris: Gallimard, 2005.

**WACQUANT**, Lóicq. "Esclarecer o Habitus". *Educação & linguagem*. Ano 10, n° 16, p. 63-71, jul.-dez. 2007.

\_\_\_\_\_. "Bourdieu 1993: um estudo de caso em consagração científica". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. [online]. 2013, vol.28, n.83, pp.33-46.

**WEBER**, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensível*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, v. I, 2000.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria de Graduação  
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar  
Porto Alegre - RS - Brasil  
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564  
E-mail: [prograd@pucrs.br](mailto:prograd@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br](http://www.pucrs.br)