



Do habitus ao self realista: uma conversa franco-britânica sobre agência¹

From habitus to realistic self: a French-British conversation on Agency

Saulo Vinicius Souza Barbosa

<https://orcid.org/0000-0002-4938-9753>

Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Sergipe com período sanduíche realizado na Scuola Normale Superiore, Itália. Mestre em Sociologia e graduado em História pela mesma instituição. É pesquisador no Laboratório de Estudos do Poder e da Política (LEPP/UFS).

<http://lattes.cnpq.br/2290193221775378>

saulo.vinicius93@gmail.com

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil".

Resumo

Este artigo examina o problema da agência a partir de um diálogo entre a teoria da prática de Pierre Bourdieu e o realismo social de Margaret Archer. Baseia-se em uma reflexão comparativa entre o conceito de bourdieusiano de habitus e a concepção realista de self de Archer. Argumenta-se que a autora conserva alguns insights básicos da reflexão bourdieusiana (primado da prática, abordagem processual e estratificada do mundo social, rejeição do binarismo macro/micro). Mas, ela rompe com o resíduo estruturalista que marca a abordagem bourdieusiana a partir de um diálogo forte como realismo crítico de Roy Bhaskar e na tradição pragmática. Assim, ela restitui não só a autonomia e a reflexividade dos sujeito, bem como seu primado temporal e eficácia causal em relação as estruturas sociais e culturais.

Palavras-chave

Estrutura/ação; Habitus; Self realista.

From *habitus* to realistic self: a French-British conversation on Agency

Abstract

This paper examines the problem of agency from a dialogue between Pierre Bourdieu's theory of practice and Margaret Archer's social realism. It is based on a comparative reflection between the Bourdieusian concept of habitus and Archer's realist conception of self. It is argued that Archer retains some basic insights from Bourdieu's reflection (primacy of practice, processual and stratified approach to the social world, rejection of the macro/micro binarism). Although, from a strong dialogue with Roy Bhaskar's critical realism and the pragmatic tradition, she breaks with the structuralist residue that marks the Bourdieusian approach. Thus, she restores not only the autonomy and reflexivity of subjects but also their temporal primacy and causal efficacy in relation to social and cultural structures.

Keywords

Structure/action; Habitus; Realistic Self.

1. Introdução

O problema da agência ou da imputabilidade da ação social é uma das questões centrais às quais se dedica a teoria social. Talvez, também a mais antiga, se dermos razão à Giddens & Sutton (2016: 12), para os quais o debate traduz, para a sociologia, o plurissecular debate filosófico acerca da liberdade humana. Dentre outros, Marx (2011, p. 25, grifo meu) tinha isso em mente quando escreveu a célebre passagem do seu *18 brumário*: “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram.” E completa, belamente,



reafirmando o peso da história sobre as ações individuais: “A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que *comprime* o cérebro dos vivos.”

Com isso, o velho Marx ilustra bem a ambivalência da condição humana, fonte dessa controvérsia. De um lado, os seres humanos são entidades dotadas de livre-arbítrio, com capacidade de realizar escolhas e de, em alguma medida, transformar o mundo no qual vivem. Do outro, eles são, ao menos parcialmente, constituídos e determinados pelas coletividades nas quais estão inseridos, através de contínuos processos de socialização aos quais são submetidos invariavelmente. Nessa discussão, o ponto central, portanto, é definir, com o máximo de precisão possível, em que medida somos ou não livres e quais seriam as condições sociais de existência dessa liberdade (ACHER, 2000; GIDDENS & SUTTON, 2016). Em síntese, trata-se de determinar se o ser humano, como sugere Sartre, está mesmo “condenado a ser livre” ou, ao contrário, se ele está meramente livre para ser condenado.

Este artigo tem como objetivo elaborar um diálogo entre duas teorias que endereçam o problema da agência: a teoria da prática, do francês Pierre Bourdieu, e o realismo social, da britânica Margaret Archer. O cerne da reflexão será uma análise comparativa entre o conceito bourdieusiano de *habitus* e a concepção realista de *self* elaborada por Archer.

O diálogo aqui proposto justifica-se, pois, Bourdieu e Archer compartilham algo do mesmo *background* teórico, ainda que em gerações diferentes (HAMLIN, 2000; VANDENBERGHE, 2010, 2016). Ambos se inserem em um grande movimento da teoria social que busca superar o impasse entre o objetivismo e o subjetivismo, que dividiu o debate sociológico no período que vai do pós-guerra até a década de 1970. Tamanha foi essa divisão que, nos anos 1950, houve quem defendesse a existência de duas sociologias paralelas: uma subjetivista e outra objetivista (DAWE, 1970). As últimas emergiram inicialmente com a obra de Talcott Parsons nos anos 1940, postulavam o primado das estruturas sociais sobre os agentes, reduzindo-os a meros reprodutores das estruturas (e.g. funcionalismo, estruturalismo, certas vertentes do marxismo etc.). A reação subjetivista não tardou e, a partir da década de 1960, passou a contestar com mais força a precedência da estrutura, defendendo o papel ativo e criativo dos agentes que produzem e transformam o mundo social a partir de suas interações contextualizadas (e.g. interacionismo simbólico, etnometodologia) (ALEXANDER, 1987; GIDDENS, 1998; LALLEMENT, 2008; VANDENBERGHE, 2010; GIDDENS & SUTTON, 2016; COLLINS, 2020).



Mais tarde, a década de 1980 trouxe o início de uma aparente conciliação: um “novo movimento teórico” buscava eliminar esse *gap* a partir de uma articulação entre objetivismo e subjetivismo (ALEXANDER, 1987). Era composto por teorias que, a despeito de outras divergências, visam integrar teoricamente a dicotomia estrutura/ação. Em muitos casos, essas tentativas definiram o domínio das práticas sociais como *locus* privilegiado para se estabelecer o nexos entre as dimensões micro e macrosociológicas, uma espécie de nível intermediário entre o agente e a sociedade. É nesse sentido que Peters (2020: 167) caracteriza esse movimento como uma *virada praxiológica* da teoria social que se “manifesta em diversas teorias ancoradas em uma *ontologia processual* que toma o mundo social como domínio de *práticas*”. Tal guinada tem como fontes filosóficas a fenomenologia existencial, de Heidegger e Sartre, e a pragmática da linguagem, de Wittgenstein. A partir delas são desenvolvidos sistematicamente alguns *insights* oriundos da sociologia clássica.

Archer e Bourdieu são dois dos principais operadores dessa virada. Ele, atuando como um dos principais nomes da primeira geração praxiológica, destacando-se nos anos 1980 ao lado de outros teóricos importantes como Anthony Giddens, Norbert Elias, Bruno Latour, Jürgens Habermas, Thomas Luckmann e Roy Bhaskar – este último, precursor do realismo crítico a partir do qual Archer irá formular sua teoria social (VANDENBERGHE, 2010: 64; PETERS, 2020). Ela, numa segunda geração de autores que emergem nos anos 1990 e 2000 fazendo avançar a virada praxiológica a partir de um intercâmbio fecundo e intenso com o pragmatismo. Ao lado de Margaret Archer, inclui-se aqui os nomes de Bernard Lahire e Luc Boltanski. Por conta dos vínculos diretos com Bourdieu, Frédéric Vandenberghe (2010, 2016) os chamou de “pós-bourdieuianos”².

O argumento aqui é que o conceito realista de *self* proposto por Archer conserva alguns *insights* básicos que permitiram o *habitus* bourdieusiano avançar em relação ao impasse objetivismo/subjetivismo (e.g. o princípio do primado da prática, a abordagem processual do mundo social, a análise estratificada da relação estrutura/ação). Por outro lado, Archer, que tem sua base no realismo crítico, se afasta do resíduo estruturalista presente a teoria da prática de Bourdieu ao mover-se em direção ao pragmatismo. Com isso, ela consegue fornecer uma resposta mais adequada ao problema da agência, sobretudo ao dar centralidade à capacidade de reflexão e decisão dos agentes humanos derivada de uma ontologia emergente e realista do *self*.

² Vínculos de natureza tanto profissional, visto que os três trabalharam, em maior ou menor medida, com Bourdieu; quanto teórica, visto que cada um deles estabelece um diálogo crítico com a obra bourdiana. Devido a seus embates teóricos, Vandenberghe (2018: 27-35) chamou-os de “família disfuncional”.



2. A gênese do conceito de habitus

O conceito de *habitus*, como qualquer conceito ou teoria, não surge em um vácuo. Antes, situa-se em um “mercado” epistêmico no qual teorias (e seus formuladores, é claro) disputam pela legitimidade de elaborar explicações sobre o mundo social. Bourdieu, como dito, formula essa ideia para se contrapor a duas tendências opostas e dominantes na sociologia: o objetivismo e o subjetivismo. O conceito de *habitus* surge, portanto, de uma recusa ou de uma negação do que Bourdieu chama de “dois erros complementares”³:

de um lado, o mecanismo segundo o qual a ação constitui o efeito mecânico da coerção de causas externas; de outro, o finalismo segundo o qual, sobretudo na teoria da ação racional, o agente atua de maneira livre, consciente e, como dizem alguns utilitaristas, *with full understanding*, sendo a ação o produto de um cálculo das chances e dos ganhos (BOURDIEU, 2001: 169).

A dicotomia subjetivismo/objetivismo, conforme Bourdieu, impõe à sociologia uma escolha excludente no que se refere à agência. Ou o indivíduo é um ser “inconsciente” de sua ação, não-reflexivo, que age sem saber o porquê, um simples títere condenado a reproduzir as estruturas sociais. Ou, então, torna-se um agente hiper-racionalizado, plenamente consciente de todas as implicações de sua escolha, realizadas sempre numa lógica do cálculo de perdas e ganhos. Sendo assim, o primeiro passo dado por Bourdieu para superar esses “erros complementares” consiste em um exame dos “modos de conhecimento teórico” do mundo social, o qual precede a formulação seminal do conceito de *habitus* no *Esboço de uma teoria da prática* (BOURDIEU, 1983 [1972]). Aqui, Bourdieu descreve e analisa três modos de conhecimento com uma clara hierarquia entre eles: o fenomenológico, o objetivista e o praxiológico.

O modo de conhecimento fenomenológico a que Bourdieu se refere aqui nada tem a ver com a fenomenologia de Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty, autores com os quais o autor não só dialoga bastante, mas se inspira. Aqui ele faz um uso particular e arcaizante do termo, recorrendo a seu significado corrente na filosofia do século XVIII, qual seja: “a descrição filosófica dos fenômenos,

³ O que também fica evidente aqui: “Tal noção permitia-me romper com o paradigma estruturalista sem cair na velha filosofia do sujeito ou da consciência, a da economia clássica e do seu *homo economicus* que regressa hoje com o nome de individualismo metodológico. Retomando a velha noção aristotélica de *hexis*, convertida pela escolástica em *habitus*, eu 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 seu agente reduzido ao papel de suporte – *Trager* – da estrutura.” (BOURDIEU, 1989: 60)



restringindo-se à sua natureza aparente e geralmente enganosa, conforme a experiência e a consciência imediata.” (MICHAELIS, 2023). Conforme Bourdieu, (1983: 46), o modo fenomenológico de conhecer “explicita a verdade da experiência primeira do mundo social”, baseando-se na ideia de que este é natural e evidente.

Dessa forma, na visão do autor, o conhecimento fenomenológico ignora e exclui a questão das condições de possibilidade desse mesmo mundo social e de seu conhecimento. Pois, aceita como dada a dimensão puramente fenomênica do mundo social, entendendo que o mundo social é *apenas* o que aparenta ser. Tal forma epistêmica, para Bourdieu, é suposta em correntes como o interacionismo, a etnometodologia, as teorias da escolha racional, o neoutilitarismo, o individualismo metodológico. A crítica que Bourdieu faz a essas abordagens é que elas, ao se limitarem ao mundo social imediato, não promovem uma ruptura com as aparências. Ruptura essa que, dentro do racionalismo crítico, a concepção epistêmica de Bourdieu, é condição *sine qua non* da produção de um conhecimento válido (*episteme*), distinto do saber espontâneo de senso comum (*doxa*) (cf. VANDENBERGHE, 2010: 49-54).

O modo objetivista – que está na base do estruturalismo, do marxismo-estrutural e do funcionalismo – rompe, por sua vez, com esses pressupostos que conferem ao mundo social seu caráter evidente e natural. Para tanto, coloca a questão das condições de possibilidade das experiências sociais primárias. Estas são dadas pelas estruturas sociais (e.g. a economia, a língua, a cultura), concebidas enquanto sistema de relações objetivas no qual as práticas dos agentes sociais adquirem significado apenas em relação ao sistema como um todo. São esses sistemas de relações que “estruturam as práticas e as representações das práticas (ou seja, em particular, o conhecimento primeiro, prático e tácito, do mundo familiar)” (BOURDIEU, 1983: 46-47). Contudo, se o objetivismo põe em jogo às condições de possibilidades das práticas, ele deixa de lado uma outra questão: as condições de possibilidade dos princípios que estruturam as práticas e as tornam inteligíveis, isto é, as próprias estruturas sociais. Em suma, se são as estruturas que tornam possíveis a “experiência primeira do mundo social” e suas representações, o que está na gênese dessas mesmas estruturas? É uma questão que, segundo Bourdieu não é respondida e nem sequer colocada (BOURDIEU, 1983)

Para escapar a essas limitações, Bourdieu propõe um terceiro modo de conhecimento do mundo social cujo foco é o domínio das práticas sociais: a praxiologia. Esta tem como objeto “não



somente o sistema das relações objetivas”, mas, também, e principalmente, “as relações dialéticas entre essas estruturas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las”, i.e., os sistemas de (pré)disposições incorporadas pelos agentes sociais que orientam suas práticas concretas (BOURDIEU, 1983: 47). Só assim, na visão do autor, é possível pôr em evidência *o duplo processo de processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade*.

Noutros termos: o processo pelo qual a socialização inculca as estruturas sociais nos indivíduos, não só produzindo suas subjetividades, mas também capacitando-as. Também o movimento no qual a subjetividade atualiza, através das práticas, em situações concretas e diversas, as estruturas sociais e, inclusive, em circunstância específicas, podem mesmo contribuir para sua transformação. Nesse sentido, a praxiologia de Bourdieu quer realizar uma dupla translação teórica: conserva as “aquisições” do conhecimento objetivista, uma vez que coloca a questão das condições de possibilidade das “experiências primárias”, para ultrapassá-lo, na medida em que põe em jogo o problema das condições de possibilidade das estruturas, remetendo a suas relações dialéticas com o domínio das práticas.

Para operacionalizar essa proposta, Bourdieu recorre ao conceito de *habitus*. Noção tem uma longa história, remontando à filosofia aristotélica, quando era referida pelo termo grego *héxis*, que significa disposição, capacidade, características que alguém ou alguma coisa possui. Depois, o termo foi latinizado pela filosofia medieval como *habitus*. Além de Aristóteles, filósofos como Blaise Pascal (grande influência de Bourdieu), Hume, Hegel, dentre outros, dedicaram-se a refletir sobre o *habitus* (ABBAGNANO, 2007, p. 494-5; BOURDIEU, 1989, p. 60). Não é à toa, portanto, que Bourdieu retoma a noção. Ao fazê-lo, ele posiciona-se e apropria-se de um perene debate filosófico, ainda que ele o faça frequentemente de modo implícito.

A meu ver, Bourdieu encontra aí com todas suas divergências internas, duas ideias centrais para superar a dicotomia objetivismo/objetivismo. Uma é a capacidade daquilo que é habitual equiparar-se ou, minimamente, assemelhar-se a uma forma de natureza. Nesse sentido, Aristóteles escreveu que “o hábito é, de certa forma, muito semelhante à natureza, já que ‘frequentemente’ e ‘sempre’ são próximos: a natureza é daquilo que é sempre; o hábito é daquilo que é frequentemente” (*apud* ABBAGNANO, 2007, p. 494). Em uma sociologia que sustenta que *o sentido da socialização é a eternização ou naturalização do arbitrário cultural*, esta é, portanto, uma noção central.



A outra ideia consiste em mostrar como é possível que o hábito ou a habitualidade de algo possibilita uma forma de ação que é “automática” e não necessariamente racionalizada e meditada, *with full understanding* (na gíria da teoria utilitarista). Concepção presente na filosofia de um Pascal, que propõe que o hábito “redobra o automatismo, que arrasta o intelecto sem que este se aperceba”. Ou na de um Hume, que verá o hábito como uma “disposição, produzida pela repetição de um ato, a renovar o mesmo ato, sem a intervenção do raciocínio” (ABBAGNANO, 2007, p. 494). Isso ajudou a Bourdieu a explicar, sem recorrer a coerção das estruturas ou a noção de inconsciente, como a ação pode ocorrer mesmo de forma independente de racionalização e cálculos de perdas e ganhos. Isto é, sem um finalismo consciente por parte do agente.

O *habitus* bourdieusiano é definido como sendo “sistemas de disposições duráveis, *estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes*, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações” (BOURDIEU, 1983: 60, grifo meu). Sistema de disposições aqui significa o conjunto de tendências de um determinado indivíduo, portador do *habitus*, a se comportar ou agir de uma determinada forma, em uma circunstância dada. Esse *habitus* só existe virtualmente, enquanto esquema de comportamento inculcado pela socialização e do qual o indivíduo não é consciente no nível discursivo, mas somente no nível tácito ou subentendido. O *habitus*, assim, é uma história incorporada que possibilita o indivíduo agir e reagir a situações concretas a partir de sua experiência passada, especialmente sua socialização primária. Vale ressaltar que, para Bourdieu, a socialização primária é definidora do *habitus*. Além disso, é somente através das práticas que ele engendra que se pode conhecê-lo. Por fim, ele é um sistema durável pois, uma vez, incorporado pelo indivíduo, é de difícil modificação – mas, não impossível, convém destacar.

O *habitus* é, portanto, um sistema de “esquemas de percepção, apreciação e ação” que possibilitam “operar atos de conhecimento prático, fundados no mapeamento e no reconhecimento de *estímulos condicionais a que os agentes estão dispostos a reagir*”. Nesse sentido, o *habitus* é uma *estrutura estruturada* porque não só é um sistema ordenado de disposições, como é adquirido no curso de uma socialização circunscrita em uma estrutura de classes que confere ao seu portador maneiras de agir apropriadas as situações: modos de falar e se portar corporalmente, redes de relações, valores, aspirações etc. Mas o *habitus* também é *estruturante*, pois a manutenção das próprias estruturas sociais depende de sua atualização por meio das práticas engendradas pelas disposições do *habitus*, uma vez que não podem existir *per se*.



Todavia, é importante ressaltar que o processo não se resume a mera reprodução/reação, ainda que para Bourdieu isto seja o que ocorra na maior parte do tempo. Ao conferir um conjunto dado de disposições para determinadas situações, ainda que este conjunto seja amplo, ele é incapaz de dar conta de todas as situações vivenciadas por alguém. É em contextos onde o *habitus* não fornece respostas adequadas surgem as condições para inovação, adaptação e transformação. Além disso, Bourdieu sustenta que não há reprodução perfeita das estruturas sociais nos *habitus* individuais, que não são nunca iguais um ao outros, mesmo de uma mesma classe social, ainda que sejam semelhantes (nesse sentido, a descrição de um *habitus* é sempre de caráter modelar ou ideal-típico) (BOURDIEU, 2001). Trata-se, assim, de uma abertura para dar conta de como as práticas podem inovar a ação e mesmo a estrutura à luz das circunstâncias, já que o *habitus* permite “engendrar, sem posição explícita de finalidades nem cálculo racional de meios, *estratégias adaptadas* [as diversas situações] e *incessantemente renovadas* [à luz de novos contextos históricos]” (BOURDIEU, 2001, p. 169, grifos meu).

É importante frisar que essa renovação se dá sempre nos limites de condições estruturais. Bourdieu parece sempre mais interessado em reformular e achar brechas no estruturalismo do que o pôr abaixo completamente. Não à toa, diversos comentadores, como aponta Vandenberghe (2010: 43), qualificam a teoria da prática como um “estruturalismo generativo”. Dessa forma, Bourdieu (1983: 61) propõe que as práticas geradas a partir de um *habitus* são “objetivamente ‘reguladas’ e ‘regulares’ sem ser o produto da obediência a regras”; “coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente” e “objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los”.

A gênese do *habitus* é dada pelas condições materiais na qual o indivíduo é socializado, ou seja, a posição de classe de origem. É, portanto, possibilitada no seio de “estruturas constitutivas de um tipo particular de meio (...), que podem ser apreendidas empiricamente sob a forma de regularidades associadas a um meio socialmente estruturado” (BOURDIEU, 1983: 60). Em suma, o *habitus* está diretamente ligado a uma classe materialmente definida, da qual ele é produto e que opera como produtor e reproduzidor. Bourdieu defende que há uma homologia entre posição e disposição. Pode-se pensar o *habitus*, portanto, através da seguinte fórmula, que destaca seu papel de mediação entre estruturas e práticas:

Estruturas de classe →← Habitus →← Práticas



Essa experiência de classe, sobretudo as primeiras, são “inculcadas” nos indivíduos e passam a orientar sua prática futura ao tornarem-se um sistema de disposições – i.e. o *habitus*. Desse modo, o *habitus* equipa os indivíduos, face a situações da vida social (que são variáveis), com a capacidade de antecipação de consequências de suas práticas, fornecendo ao indivíduo um conjunto de coisas a fazer e a não fazer diante das situações objetivas nas quais eles se encontram.

O *habitus* é, portanto, a realização dessa perspectiva praxiológica na abordagem do problema da agência. Com ele, Bourdieu (1983, p. 60) realiza uma mudança de foco analítico “do *opus operatum* ao *modus operandi*”. Isto é, move-se da apreensão totalizante das estruturas sociais (eg. como na obra de um Lévi-Strauss ou um Saussure) para a análise do processo através do qual essas estruturas são produzidas, reproduzidas e transformada em uma relação dialética com as práticas dos agentes cujo *habitus* cumpre papel de intermediário. Enfim, ele abandona a regularidades estruturais em favor do foco sobre os processos práticos de produção dessas estruturas levado a cabo pelos agentes sociais, que são simultaneamente produtores e resultado dessas estruturas.

A formulação do conceito de *habitus* consiste, pois, na condição primeira para a construção da sociologia bourdieusiana enquanto uma “ciência experimental da *dialética da interioridade e da exterioridade*”. Seu foco consiste em apreender os processos de interiorização da exterioridade, isto é, como as estruturas sociais influenciam a ação; mas também capaz de dar conta da exteriorização da interioridade, ou seja, como as práticas dos agentes atualizam e dão concretude às estruturas, sendo a manifestação de seus efeitos, e, ao mesmo tempo, as modificam e as transforma a partir das circunstâncias históricas e reais.

Contudo, a despeito de suas contribuições para o debate da agência, o conceito de *habitus* esbarra em ao menos duas limitações. Uma é a sua concepção super socializada do ser humano. A outra consiste na irreflexividade do agente da teoria da prática.

No que se refere a primeira dificuldade, é evidente que o ser humano apresentado por Bourdieu é tão somente aquilo que a sociedade faz dele. Ainda que este, a partir do confronto entre *habitus* e circunstâncias, possa transformar seu meio social, ele o faz apenas através das propriedades que ele adquire *por meio* desta mesma sociedade. Da postura corporal aos interesses culturais; das emoções à forma de se vestir; tudo, em suma, o que um ser humano é, é definido por seu(s) *habitus*, adquirido ou herdado, que, por sua vez, é “inculcado” e “inscrito” no corpo a partir das condições objetivas (quase sempre materialmente dadas) nas quais o ator se movimenta. Se isso, por um lado, abre espaço



para se pensar a dimensão social da construção corporal e emocional, por outro, não coloca a questão de quais são as propriedades inerentes a cada um que permite a eficácia mesma do processo de socialização. Noutros termos: o que possibilita que um *habitus* seja “inculcado” em um indivíduo ou corpo qualquer?

Já em relação ao segundo problema do conceito de habitus, pode ser sintetizado assim: para fugir do agente hiper-racional – *with full understanding* – presente as teorias individualistas, Bourdieu teoriza o *habitus* como uma espécie de conhecimento pré-discursivo, tácito, de ordem prática. Ele recorre a isso para argumentar como a ação pode ser guiada por uma lógica e adaptadas a suas finalidades, ainda que ela não seja resultante de uma intenção consciente e domínio pleno dos meios necessários. Isso é um ganho na medida em que abre espaço para se pensar e reconhecer a dimensão não-discursiva do conhecimento dos agentes e da ação; aquilo que eles “sabem” implicitamente, *disposicionalmente*. Para Bourdieu, ainda que o agente não possa elaborar isso discursivamente, é possível apreender isso por meios da observação sistemática de suas práticas.

Por outro lado, a ênfase acentuada que o conceito de *habitus* emprega no papel do conhecimento tácito na ação social faz do agente humano um ser que faz coisas sem saber exatamente o porquê. Com isso, aquilo que o agente diz sobre o que ele faz é tomado como mera *doxa*, de pouco valor heurístico, como bem observa Boltanski (2016) em sua crítica à sociologia crítica. Como aponta Corrêa (2021: 410-2), o tema da reflexividade aparece na obra bourdieusiana sobretudo como uma ferramenta epistemológica. Inicialmente, ele reconhece que os juízos sobre o mundo social são sempre decorrentes de uma posição em uma estrutura objetiva (o campo), mediados pelo *habitus* enquanto estrutura subjetiva. O sociólogo não escapa a isso, afinal é igual a qualquer outro mortal. Daí, sustenta que o sujeito da objetivação do conhecimento do mundo social – o sociólogo – pode e deve utilizar a reflexividade como um mecanismo de ruptura epistemológica com a *doxa*. Isto é, como um meio de pensar sobre o “não-pensado”, as suposições e pré-julgamentos que se imiscuem em sua própria reflexão e que são oriundos de sua posição de classe.

É só em sua obra tardia, ainda de acordo como Corrêa, que a reflexividade dos agentes analisados ganha um papel na teoria da prática, na medida quem o conceito de *habitus* passa a ser mais flexibilizado. O que irá aparecer com mais clareza nas *meditações pascalianas* (BOURDIEU, 2001). No entanto, a reflexividade proposta por Bourdieu não é uma faculdade corriqueira dos agentes, mas em situações excepcionais, limítrofes e desajustamentos entre *habitus* e contexto, como



expus anteriormente. Por isso, Corrêa (2001: 412) a caracteriza enquanto um *proto-reflexividade* ou *reflexividade como lapso*. Cabe, então, questionar em que medida o agente que emerge na teoria da prática de Bourdieu, após libertar-se da “prisão” das estruturas, não se tornou um prisioneiro irreflexivo do *habitus*? A reflexão de Margaret Archer sobre o *Self* ajuda a elucidar essa questão.

3. Em defesa de um conceito realista de *Self*

O *self* realista, tal qual propõe Margaret Archer, se constitui em uma saída para os problemas que o *habitus* bourdieusiano engendra. Por um lado, a concepção realista do *self* humano restitui ao agente sua capacidade de julgamento e reflexão, sem com isso descolá-lo da realidade social na qual ele está inserido. Por outro, afirma a realidade do agente humano como sendo anterior e relativamente independente de sua existência social. Mais que isso, são as propriedades ontológicas inerentes ao agente humano, que emergem a partir de sua prática, que possibilitam a aquisição das competências necessária para a socialização (inclusive a linguagem). Com isso, Archer rompe com a ideia super socializada de humanidade, implícita na sociologia de Bourdieu. Nesse sentido, Archer (2000: 52) propõe uma *concepção realista de self* que se define por três características: “(I) prioridade temporal, (II) autonomia relativa e (III) eficácia causal em relação aos seres sociais que eles se tornam e aos poderes de reflexão transformativa que eles trazem aos seus contextos sociais.”

O *self* é a capacidade que um indivíduo desenvolve de perceber a si mesmo e de ser consciente de sua própria individualidade corporal e mental, independente do tempo e do espaço em que esse mesmo indivíduo se encontra. Conforme Archer, é Locke quem primeiro estabelece uma definição do *self* baseada na continuidade da consciência. Assim, uma pessoa, para Locke, é “um ser pensante inteligente que tem [a faculdade de] razão e reflexão e que pode considerar ela própria como sendo ela própria, como a mesma coisa pensante em tempo e espaço diferentes” (apud ARCHER, 2000: 56).

Archer defende uma concepção realista de *self*, pois ela distingue entre o *sentido de universal self* e o *conceito evolutivo de self*. Para a autora, o primeiro é uma propriedade comum aos seres humanos e que existe independente de nossas ideias e teorias sobre ele. O último se refere a forma como definimos e compreendemos o *self* e é, de fato, socialmente dado. Archer estabelece, ainda, que o *sentido de self* possui estatuto ontológico e é *intransitivo*, já o *conceito de self* é de ordem epistemológica, portanto, *transitivo*. Essa distinção tem sua base epistemológica no realismo crítico



do filósofo britânico Roy Bhaskar. Ele é iniciador da versão contemporânea desse movimento filosófico que repercutiu em áreas diversas, desde a própria filosofia, passando pela psiquiatria, economia, direito, linguística, estudos de gênero, literatura comparada, ecologia, geografia. E, é claro, a sociologia (HAMLIN, 2000; VANDENBERGHE, 2010).

O realismo, de modo geral, “refere-se à ideia de que existe uma realidade exterior, independente das concepções que se tenha dela. Neste sentido geral, pode ser oposto ao idealismo, que postula que a realidade última na natureza é a ideia” (HAMLIN, 2000). O realismo crítico, ao qual Archer se vincula, tem origem nessa filosofia que postula o primado da realidade “exterior” em relação à mente. Contudo, combinado com algumas posições do idealismo transcendental de Immanuel Kant, ou filosofia crítica como o próprio o denominou. Assim, o adjetivo “crítico” do realismo de Archer remete, através de Bhaskar, ao kantismo. Em suma, trata-se de uma filosofia de base realista, refinada a partir de algumas posições kantianas, como mostra Cynthia Hamlin:

a questão mais fundamental a todos os tipos de realismo se refere à realidade independente do ser, à dimensão ontológica da ciência ou àquilo que Bhaskar se refere como dimensão intransitiva do conhecimento. No entanto, Bhaskar reconhece que a realidade só pode ser expressa por intermédio do pensamento e da linguagem, e que estes apresentam, como bem demonstrou Kuhn, uma dimensão social inevitável. Ao domínio intransitivo (ontológico) do conhecimento, Bhaskar relaciona então um domínio transitivo (epistemológico), isto é, social e historicamente contingente, evitando entretanto um relativismo ‘excessivo’ mediante a ideia de que existem critérios racionais para se optar entre teorias conflitantes. Este último critério caracteriza seu relativismo como de tipo epistemológico, e não ontológico. Nesse sentido, *o realismo transcendental de Bhaskar combina realismo ontológico, relativismo epistemológico e racionalidade de julgamento.* (HAMLIM, 2000, grifo meu)

É com essa fundamentação epistemológica que Archer vai confrontar dois modelos de agente humano que predominam na teoria social que produzem concepções irrealistas de *self*. Um é o modelo antropocêntrico, que fornece um agente humano sub-socializado, que age no mundo, mas que o mundo não age nele. Aqui, o *self* é concebido como pré-formado e antecede a sociedade, não sendo afetado por ela. O outro é o modelo sociocêntrico, onde o agente não é senão uma epifania da sociedade e seu *self* é uma mera apropriação do que ele aprende na socialização. Esses dois modelos, para Archer (2000: 56), estão baseados em uma “falácia epistêmica” na qual “qual aquilo que se concebe sobre a realidade (...) é substituído por aquilo que o mundo é de fato.” E o que os dois modelos confundem é exatamente o *conceito de self*, enquanto uma teoria ou concepção acerca da



consciência de si, e o *sentido de self*, realidade ontológica cuja existência independe do que pensamos ou sabemos.

Para Archer, o *sentido de self*, i.e. a continuidade da consciência de si mesmo, é um traço universal aos humanos. Posição que ela sustenta a partir do diálogo com tradições de pensamento distintas, como a psicologia do desenvolvimento de Jean Piaget, e a antropologia de Marcel Mauss. Citando o *Ensaio sobre o Dom*, a socióloga defende que o *sentido de self* “está presente em todos os lugares”, visto que “nunca houve um ser humano que não tenha sido consciente de seu corpo e de sua individualidade, tanto espiritual, quanto física” (MAUSS apud ARCHER, 2000: 46-57). Além disso, Archer defende que o *sentido de self* não só não depende da sociedade como é, também, a condição de possibilidade dessa:

A sociedade não pode operar sem que as pessoas tenham uma continuidade de consciência. Neste sentido, para que qualquer pessoa possa se apropriar de expectativas sociais, é necessário que elas tenham um sentido de self sobre os quais aquelas expectativas se imponham, de forma que elas possam reconhecer o que é esperado delas (caso contrário, as obrigações não podem ser internalizadas). (ARCHER, 2000: 57, grifo meu)

Ainda que esse *self* anteceda a sociedade, na concepção de Archer, ele não é inato ou resultante de uma determinação biológica, mas emerge a partir das práticas expressas na realidade. Essas práticas são *personificadas* e, por isso, se refere a propriedade humanas que *não são sociais*. Archer (2000: 59) mostra, por exemplo, que a autoconsciência é um traço partilhado por todos os animais superiores, uma vez que um “comportamento bem sucedido pressupõe noções da própria forma e limite corporal do animal; de suas principais capacidades enquanto corpo; das principais propriedades de outras entidades”. Além disso, a autora sustenta, com base nas pesquisas de Jean Piaget, que também o desenvolvimento da linguagem e da lógica dependem da vivência prática e da noção de identidade continua. Nesse sentido, Archer advoga o caráter referencial da linguagem, que só pode ser aprendida e apreendida com referência ao mundo, não sendo portanto arbitrária, como propõe o estruturalismo.

É somente após a emergência do *sentido de self* nesses termos que emerge a identidade pessoal do indivíduo. Archer (2000: 64) define a identidade pessoal como “aquilo com o que nos importamos no mundo”. Essa deriva das interações do indivíduo com o mundo e suas três ordens, a natural, a prática e a social. Estas, sendo objetos intencionais das reflexões individuais, estão relacionadas a três



grupos distintos de emoção. Archer considera que a emotividade é “nossa resposta flexiva ao mundo” na medida em que as emoções são “comentários acerca de nossas preocupações”. Nessa perspectiva, as preocupações em questão são: “o ‘bem-estar físico’, relativo à ordem natural, a ‘competência performativa’, relativa à ordem prática, e ‘autoestima’, relativa à ordem social.” As pessoas precisam, assim, desenvolver um certo *modus vivendi* em relação a essas três ordens, o que requer um “equilíbrio *aceitável*” entre as preocupações das três ordens. Isso, é claro, nem sempre ocorre e, no curso de vida de uma pessoa, varia bastante. De toda forma, é a forma como estabelecemos esse equilíbrio que constitui nossa identidade enquanto “*pessoas particulares*”.

Finalmente, a identidade social “é a capacidade de expressar aquilo com o que mais nos importamos em papéis sociais que nos capacitam a expressar nossas preocupações últimas” (ARCHER, 2000: 68). Esta emerge em um processo dialético com a identidade pessoal que ocorre na interface entre estrutura e agência. Trata-se, assim, de um processo relacional que implica o reconhecimento dos “poderes independentes” das estruturas e dos agentes:

Isto é o que é característico da abordagem realista social. Tal abordagem reconhece a existência das propriedades emergentes das pessoas (PEPs) [i.e. sentido de self e identidade pessoal] e a realidade de propriedades estruturais e culturais emergentes (PEEs e PCEs), e percebe a emergência de agentes e atores como desenvolvimentos relacionais, ocorrendo entre os mesmos. (ARCHER, 2000: 68-69)

Archer (2000: 69-73) concebe esse processo de emergência relacional como uma dialética da emergência da identidade pessoal e da identidade social ($IP \leftrightarrow IS$) que envolve três momentos. No primeiro, há uma sobreposição da identidade pessoal nascente sobre a social ($IP \rightarrow IS$): na tomada das primeiras decisões e escolhas, por exemplo o futuro ocupacional, um indivíduo precisa se basear em alguma coisa. No quê? Ora, em sua experiência com as três ordens de realidade, que lançam as bases de suas preocupações profundas. Aqui se começa a “ensaiar” a conversação interna, i.e., o fluxo de consciência no qual um indivíduo reflete sobre si mesmo que se dá por meio de uma conversa dele consigo mesmo.

No segundo momento, dá-se a inversão da relação e a identidade social nascente se alça sobre a identidade pessoal ($IP \leftarrow IS$): as primeiras escolhas são de caráter experimental, guiadas pelas preocupações que definem a identidade pessoal. Essas experiências podem ser satisfatórias, de modo que a pessoa segue dedicando-se em aprofundar-se nelas, ou se preferem abandoná-las em favor de outro papel socialmente disponível que pareça lhe agradar mais. Esse processo pode ser repetido até



que o sujeito “se encontre”, de modo que, ao longo do percurso, o indivíduo passa por mudanças objetivas e subjetivas.

O terceiro e último momento ocorre quando os sujeitos encontram um papel social satisfatório, seja qual for o número da tentativa. Trata-se, portanto, da síntese entre identidade pessoal e identidade social (IP \leftrightarrow IS): “Aqueles que experimentaram um papel o suficiente para desejarem tornar seus alguns dos interesses associados ao papel em questão também mudaram, na medida em que agora eles *sabem* que acham tais atividades interessantes.” (ARCHER, 2000: 72). O agente perde, nesse momento, sua “postura desinteressada” e passa a perceber sua autoestima relacionada a ocupação e exercício de do papel escolhido.

Com isso, vê-se que Archer, a partir de uma crítica epistêmica aos modelos correntes de *self*, realiza dois movimentos no debate sobre a agência. Primeiro: ao reconhecer o *sentido de self* enquanto propriedade ontológica emergente da prática do agente, a autora restitui a primazia temporal, a autonomia e a eficácia causal do ser em relação a sociedade. Autonomia, no entanto, que não é absoluta, já que como vimos, o desenvolvimento pleno de um sujeito dado só se dá em uma dialética entre identidade pessoal e identidade social. Assim, a autoria evita conceber um sujeito sub-socializado, presente em teorias subjetivistas, ou um super-socializado, comum em perspectivas objetivistas.

O segundo movimento é consequência do primeiro. Ao estabelecer o primado do self e da identidade pessoal, a teoria archeriana cria as condições para o reconhecimento da capacidade de reflexão dos sujeitos. Com isso, a reflexividade passa a ser uma condição de seres que vivem inseridos e atravessados por estruturas sociais e culturais, mas que não são seus prisioneiros. Em última análise, os sujeitos não agem independente do seu meio social, que estabelecem os limites e possibilidade de sua ação. Nem são por ele inteiramente determinados, já que cada um age a partir de suas próprias reflexões sobre as suas realidades social, natural e prática.

4. Considerações finais

Este artigo examinou o problema da agência a partir de um diálogo entre a teoria da prática de Pierre Bourdieu e o realismo social de Margaret Archer. Baseando-se em uma reflexão comparativa entre o conceito de bourdieusiano de *habitus* e a concepção realista de *self* formulada por Archer, buscou mostrar que, por um lado, o trabalho de Archer conserva alguns *insights* básicos



que estão na base da reflexão bourdieusiana. Com isso, Archer mantém os ganhos que Bourdieu logrou em relação ao impasse objetivismo/subjetivismo que vigorava na teoria social por volta da década de 1970. Isso pode ser observado, por exemplo, na manutenção do princípio do primado das práticas como instância privilegiada de realização e intelecção do mundo social; na abordagem processual ou dinâmica dos fenômenos sociais; na análise estratificada da ação social, recusando a binômio excludente macro/micro.

Por outro lado, Archer formula uma concepção de *self* com uma base forte no realismo crítico de Roy Bhaskar e na tradição pragmática. Isso permite a ela romper com o resíduo estruturalista que marca a abordagem de Bourdieu (ainda que este tenha tido a intenção de superá-lo). Archer advoga o primado do agente humano em relação a sua existência social. Indo além, ela afirma que são as propriedades inerentes ao agente humano, que emergem a partir de sua prática (o estar-no-mundo), que possibilitam a aquisição das competências necessária para a socialização. Partindo disso, move-se em um fecundo diálogo crítico com o pragmatismo e abre um novo campo de possibilidade para a teoria social e para a sociologia ao colocar em debate às “conversações interiores” dos agentes em relações às situações que vivencia nas três ordens da realidade (natural, prática e social) e seus *modus vivendi*. Archer apresenta, assim, o agente como um ser moral, dotado das competências de reflexividade e decisão, que age em relação à sociedade, a partir de seus valores e suas preocupações última. O agente que Archer formula não é, portanto, o que a sociedade faz dele. Mas aquilo que ele faz com o que a sociedade faz dele.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. Hábito. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 494-6.
- ARCHER, Margaret. Realismo e o problema da agencia. **Estudos de Sociologia**, 6(2), 2000, p. 51-75.
- ALEXANDER, Jeffrey. O novo movimento teórico. **RBCS – Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 2(4), 1987.
- BOURDIEU, P. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato. **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983 [1972]. p. 46-81.
- BOURDIEU, P. A gênese do conceito de *habitus* e de campo. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.



- BORDIEU, P. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOLTANSKI, Luc. Sociologia crítica ou sociologia da crítica. In: VANDENBERGHE, Frédéric; VÉRAN, Jean-François (orgs.) **Além do Habitus: Teoria Social Pós-bourdiesiana**. Rio de Janeiro, 7Letras: 2016.
- COLLINS, Randall. **Quatro tradições sociológicas**. Petrópolis: Vozes, 2020.
- CORRÊA, Diogo Silva. An outline of a pragmatist theory on reflexivity: exploring the pathways of the concept through social theory. **Revista Sociedade e Estado**. 36 (2), Maio/Agosto 2021.
- DAWE, Alan. The two sociologies. **The British Journal of Sociology**, Vol. 21, No. 2. Junho, 1970, p. 207-218.
- GIDDENS, Anthony. **Política, sociologia e teoria social**. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.
- GIDDENS, Anthony; SUTTON, Phillip W. Estrutura/ação. **Conceitos essenciais da sociologia**. São Paulo: Unesp, 2016.
- HAMLIN, Cynthia Lins. Realismo crítico: um programa de pesquisa para as Ciências Sociais. **Dados**, 43(2), 2000. <https://dx.doi.org/10.1590/S0011-52582000000200006>
- LALLEMENT, Michel. **História das ideias sociológicas II: de Parsons aos contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MARX, Karl. **O 18 brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MICHAELIS. Fenomenologia. **Michaelis - Dicionário brasileiro da língua portuguesa**. Edição online. São Paulo: Melhoramentos, 2023. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=bXnA> Acesso em 17/05/2023.
- PETERS, Gabriel. A virada praxiológica. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 123, Dez/2020, p. 167-188
- VANDENBERGHE, Frédéric. **Teoria Social Realista: um diálogo franco-britânico**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- VANDENBERGHE, Frédéric. Os pós-bourdiesianos: retrato de uma família disfuncional. In: VANDENBERGHE, Frédéric; VÉRAN, Jean-François (orgs.). **Além do Habitus: teoria social pós-bourdiesiana**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016. p. 27-38.

Artigo submetido em 01/04/2022 aceito em 19/05/2022 e publicado em 10/06/2022.

