

BOURDIEU, CRÍTICO DE FOUCAULT*

Gustave Callewaert**

Durante o tempo em que ambos leccionaram no Collège de France, Michel Foucault e Pierre Bourdieu encontravam-se regularmente visto que eram amigos e, para além disso, partilhavam alguns interesses tanto acerca dos problemas do campo em que trabalhavam como sobre questões de intervenção política. No entanto, Foucault e Bourdieu eram completamente diferentes em termos de background, da posição que ocupavam no campo, do estilo de vida intelectual, do posicionamento epistemológico, etc. Foucault nunca escreveu acerca do trabalho de Bourdieu, ao passo que este último veio gradualmente a produzir comentários acerca da obra do primeiro.

Este artigo constitui uma tentativa de compreensão desta relação assimétrica e de especificação pormenorizada das questões em jogo na crítica efectuada por Bourdieu através de uma leitura atenta dos seus textos. A sua crítica consiste essencialmente numa análise da atitude pouco clara de Foucault e de outros filósofos da sua geração, que pretendiam intervir no campo das ciências sociais a partir de uma posição filosófica pura, não contaminada. Para Bourdieu, estes aspectos pouco claros na atitude de Foucault relativamente às questões do poder e do saber contribuíram para a emergência da actual moda da análise de discurso socio-construcionista e idealista, que no seu entender pretende substituir a sociologia pela análise do discurso, procedendo como se os fenómenos sociais fossem a mesma

* Tradução de Tiago Neves

** Universidade de Copenhaga

coisa que os discursos acerca desses fenómenos; de acordo com Bourdieu, seria mais útil que essa moda contribuísse para uma sociologia do conhecimento que procurasse transcender a antinomia entre uma história das ideias internalista e uma história das ideias exteriorista. Neste artigo, defendo que Bourdieu está correcto quando afirma que a sua teoria da prática e da prática científica, bem como a sua teoria da relação entre o espaço social, o habitus e campos relativamente autónomos, entre eles o próprio campo científico, constituem uma solução mais adequada para o problema. Muito embora os textos de Foucault não contenham os exageros que alguns dos seus intérpretes indicam, incluem um enviesamento que acabou por favorecer a actual moda construcionista.

Introdução: Por que razão é que os Mestres raramente comentam os trabalhos uns dos outros?

Foucault nasceu em 1926 e faleceu em 25 de Junho de 1984, com apenas 57 anos de idade. O convite realizado a Pierre Bourdieu pelo diário *Le Monde* para escrever um elogio a Foucault, publicado em 27 de Junho, foi motivo de espanto para muitos intelectuais franceses. Na verdade, nem toda a gente sabia que Foucault e Bourdieu eram não apenas colegas dos tempos do *Collège de France*, mas também amigos pessoais. Bourdieu intitulou o seu obituário de *Os Prazeres de Saber*, distinguindo-se assim da caracterização habitual de Foucault através do seu *Poder e Saber* e também da *Vontade de Poder* de Nietzsche e d'*O Desejo de Saber* de Freud. Bourdieu não escondeu a forte emoção sentida nessa ocasião.

Durante a maior parte da vida de Foucault, tanto Foucault como Bourdieu abstiveram-se de interferir publicamente nos seus respectivos trabalhos. Foram igualmente parcos em referências ou críticas mútuas nos seus escritos. Já no que diz respeito aos contactos pessoais a situação era diferente: por exemplo, Foucault apoiou a eleição de Bourdieu no *Collège de France* em 1981 e Bourdieu convidou Foucault a iniciar uma campanha contra o novo governo socialista e as suas políticas reaccionárias. Apesar de manterem relações pessoais de proximidade, continuaram não comentar publicamente os seus respec-

tivos trabalhos. Tanto quanto sabemos, Foucault nunca discutiu a obra de Bourdieu. Já Bourdieu, particularmente depois da morte de Foucault, por exemplo na segunda edição do *Homo Academicus*, discutiu explicitamente as posições que ambos ocupavam no campo em 1967. Nos últimos anos da sua vida activa, digamos que entre 1992 e 2002, Bourdieu criticou mais frequente e agudamente o trabalho de Foucault. Julgo que isto se deveu ao facto de, tal como Bourdieu tinha receado, alguns aspectos da obra de Foucault terem sido utilizados para a promoção de um relativismo radical idealista e subjectivista, contrário ao espírito do próprio Foucault. Para além disso, e creio que este é o aspecto mais importante, Bourdieu utiliza a sua crítica a Foucault para expressar uma vez mais a sua profunda desconfiança face à filosofia que desenvolve um jogo duplo com a ciência empírica, sem ter sequer de pagar o preço da aprendizagem do ofício.

Já no que se refere a Foucault, não encontrei uma única referência à obra de Bourdieu em nenhum dos seus dez clássicos, nem nas 3500 páginas dos *Dits et Écrits*, volumes I e II (Paris: Gallimard, 2001), nem em nenhuma outra publicação. No que diz respeito ao material escrito, a relação entre ambos os autores faz-se num sentido único.

Alguns aspectos da relação entre eles podem ser explicados à luz de uma diferença de idades pequena mas significativa. Foucault era alguns anos mais velho que Bourdieu, nascido em 1930. Isto significa que, quando se conheceram na *École Normale Supérieure*, Bourdieu era aluno e Foucault assistente, o que nesse contexto faz uma grande diferença. Ambos terminaram as suas carreiras no *Collège de France*, onde Foucault se tornou professor relativamente jovem, em 1970, e Bourdieu em 1980. Verificamos assim que as suas trajectórias só se cruzaram no *Collège de France* durante 4 anos.

Ao longo deste texto tentarei relacionar ambos os autores a partir do meu ponto de vista por forma a tornar claro o quadro no qual os confronto; tentarei também esclarecer o quadro no qual os dois autores se confrontam um ao outro, isto se pensarmos, tal como ambos fazem, em termos de campos relacionais que não pressupõem necessariamente contactos interactivos ou face a face. Ao longo do texto descobrir-se-á igualmente que temos de lidar com duas pessoas, duas vidas e duas obras radicalmente diferentes, e até mesmo antagónicas. Aquilo que elas partilham são alguns elementos do campo cientí-

fico, intelectual e político em que operaram. Para provar isto desde já, assinala-se que em *The Nobility of State* (1996), um livro de quase quinhentas páginas sobre os problemas estudados por Foucault durante os últimos dez anos da sua vida – o poder, o governo, o Estado, o discurso – Bourdieu nem por um momento sentiu que podia recorrer a Foucault, quer como apoio, quer como adversário. Os projectos intelectuais de ambos sustentam-se a si próprios mas são incomunicáveis, desenvolvendo-se paralelamente um ao outro. O mesmo se poderia dizer do último trabalho monumental de Bourdieu, *The Weight of the World* (1999). Ou, olhando mais para trás, de trabalhos como *Distinction* (1986), *The Logic of Practice* (1990), *Outline of a Theory of Practice* (1977) e *Reproduction in Education, Culture and Society* (1977). Em nenhuma destas obras fundamentais de Bourdieu há sinais claros de Foucault, mesmo considerando que ele é, objectivamente, parte da discussão enquanto posição no campo.

Encontram-se três excepções interessantes entre os trabalhos mais importantes de Bourdieu: em *Homo Academicus* (tradução inglesa datada de 1987), no qual não se limita a descrever o campo mas também aloca nomes de autores às posições que eles ocupam nesse mesmo campo. Da mesma forma, nos seus dois livros sobre sociologia da arte, designadamente em *The Rules of Art* (1996) e em *The Field of Cultural Production* (1993), onde aponta Foucault como o representante mais interessante de uma das posições que o próprio Bourdieu recusa: a posição estruturalista e internalista apresentada em *The Order of Things* (1966)¹. Esta análise pode também ser encontrada em *Raisons Pratiques* (1994). Por fim, nos seus últimos trabalhos, Bourdieu situa e critica Foucault de forma mais explícita.

A abstenção de discussão nas esferas pública e profissional com académicos com os quais se partilha o campo, ou com os quais se mantêm relações pessoais, não é novidade na comunidade científica. Por exemplo, era desta forma que Lévi-Strauss se relacionava com muitas outras estrelas da cena parisiense, como Lacan, por exemplo. De certo modo, foi também por causa deste tipo de funcionamento que Habermas e Bourdieu teceram tão poucos comen-

¹ Os mesmos aspectos da obra de Foucault são objecto de uma crítica muito semelhante ao longo de *Raisons Pratiques* (1994).

tários um ao outro ao longo dos anos. É possível que a sensação de fazer parte da mesma família intelectual, possuindo-se simultaneamente uma consciência clara da existência de divergências profundas, tenha efeitos paralisantes. É também possível sejam apenas circunstâncias exteriores a causar ignorância pura e simples, como se verifica quando Foucault confessa ter ignorado, sem nenhuma razão especial, a importância da Escola de Frankfurt (entrevista a Trombadori, 1978).

É difícil perceber exactamente a razão desses silêncios. Foucault, Habermas e Bourdieu analisam, discutem e criticam quase toda a gente, mas raramente ou nunca se pronunciam uns sobre os outros. Talvez o facto de estarem muito próximos em diversos aspectos mas, ao mesmo tempo, sentirem que as suas posições são incompatíveis em elementos fundamentais, lhes tenha tirado a vontade de investir na enorme quantidade de trabalho necessária a uma discussão pública que se afigurava longa, complicada e pouco gratificante.

Talvez seja uma questão de relações de poder social e simbólico: num dado momento, só pode haver uma *Prima Donna* em cima palcos. Por vezes, no entanto, pode surgir um sentimento forte de necessidade de intervenção, como um ataque definitivo de Habermas a Foucault numa tentativa de demonstrar que a sua obra padece de contradição interna. Estes silêncios não são insignificantes, pois contradizem as assunções destes autores acerca da natureza do trabalho científico, designadamente a sua caracterização através de uma incessante troca de argumentos entre pares competentes nas matérias em questão, visto que a ciência é concebida como produto de um esforço colectivo realizado ao longo da história, não possuindo outra âncora para além deste diálogo contingente. Os nossos três protagonistas defenderam frequente e alargadamente este princípio, mas é nítido que não o puseram em prática neste caso particular.

Talvez tenhamos de aceitar que, quando alguém sente que está a caminho de criar um novo paradigma, não discute esse paradigma com os outros génios que encontra no percurso. São as fileiras inferiores da ciência que escrevem acerca do «estado da arte» de uma dada disciplina e discutem com os «soldados rasos» que seguem o génio do lado.

Como podem ser tão semelhantes e simultaneamente tão diferentes?

Bourdieu e Foucault tinham origens sociais e culturais bem diversas, assim como tiveram histórias de vida bem diferentes. Ao contrário de Foucault, um herdeiro, Bourdieu iniciava uma trajetória de ascensão social. Filho de uma família camponesa do Sul, o seu pai foi o primeiro a tornar-se funcionário público, desempenhando funções pouco qualificadas. Por sua vez, tanto o pai como a mãe de Foucault eram descendentes de várias gerações de médicos. Apesar das suas origens diferenciadas, os dois chegam a Paris para ocupar a mesma posição: o estudo das Humanidades numa escola secundária de elite e nas aulas preparatórias da *École Normale Supérieure*. Bourdieu é um lutador hiperactivo, engajado e cheio de saúde, que cedo começa a desprezar o sistema académico visto que não lhe oferecia o que havia prometido; por seu turno, Foucault é um aluno frágil e complicado, com dificuldades de enquadramento, que com a ajuda dos surrealistas acaba por encontrar o seu espaço num isolamento aristocrático. É Foucault e não Bourdieu quem durante algum tempo pertence ao Partido Comunista.

O ponto em que estes futuros académicos mais coincidem é no tipo de filosofia que cultivam e na tradição que partilham após as aulas preparatórias: para além de um grande interesse no legado de Husserl, e de acordo com uma reacção contra Sartre, no seguimento de autores como Bachelard e Canguilhem, entendem a filosofia como sendo, fundamentalmente, uma reflexividade epistemológica sobre as ciências; reagem, portanto, contra o neo-kantismo, a filosofia do espírito e o espiritualismo francês tradicional. Contudo, enquanto Bourdieu se demarca rapidamente da filosofia enquanto instituição, disciplina e posição socio-intelectual hegemónica, Foucault prosseguirá como filósofo e, de acordo com o próprio Bourdieu, encetará um jogo duplo com a relação entre a filosofia e as ciências sociais. Bourdieu, por seu turno, demarcou-se de tal procedimento e tornou-se um cientista social empírico.

A diferença é crucial, entre outras coisas porque, dos principais sociólogos da segunda metade do século passado, Bourdieu foi o único grande cientista empírico – isto para além da sua reconhecida competência epistemológica, teórica e metodológica. Habermas, Luhmann e Giddens estão a desempenhar o papel de filósofos ou ensaístas, reflectindo sobre pesquisa empírica realizada

por outrem Este aspecto é fundamental na medida em que Bourdieu defende que a crítica pós-modernista das ciências sociais, vasta, sofisticada e devastadora, é *também* expressão da auto-defesa de uma disciplina anteriormente hegemônica que se sente agora ameaçada

A influência de Nietzsche sobre Bourdieu e Foucault permite-nos perceber a razão pela qual os escritos de ambos são entendidos como pós-modernos, isto apesar de as suas principais obras terem sido produzidas antes da vaga pós-modernista Ambos consideram que Deus está morto e que a existência humana se encontra marcada pela finitude e por uma historicidade radical O sujeito humano surge descentrado, mais sujeito a campos do que criador soberano da sua própria existência

Contudo, foi apenas Foucault que, contra sua vontade, adquiriu a reputação de ser um dos cinco pais fundadores da chamada vaga «estruturalista» dos anos sessenta (em conjunto com Lévi-Strauss, o único verdadeiro estruturalista, Lacan, Althusser e Barthes) O próprio Bourdieu se inspirou no estruturalismo, chegando a escrever alguns artigos nessa linha, mas rapidamente desenvolveu a sua alternativa crítica ao estruturalismo Bourdieu designou a sua alternativa de construtivismo sociológico, isto numa época em que o conceito de construção era quase completamente desconhecido na sociologia; ou seja, antes de ter alcançado o estatuto de categoria universal, utilizada em todos os contextos e sem nenhum poder explicativo Actualmente, a terminologia construtivista pouco reservada de Bourdieu parece inocente face à sua própria necessidade de rejeitar os exageros construcionistas do presente

Inicialmente, Bourdieu interessou-se pela biologia, tencionando estudar medicina e planeando uma tese de doutoramento em epistemologia, a desenvolver sob a orientação de Canguilhem No entanto, em resultado da experiência da guerra de libertação argelina, cedo trocou a filosofia profissional pela investigação e docência nas áreas da antropologia e da sociologia da educação e da cultura

Por seu turno, Foucault dá continuidade à sua educação filosófica com investigação e docência em psicologia, sendo que isso não é visto como uma quebra com a filosofia, mas antes como algo que conduz a um tratamento histórico-filosófico das «ciências humanas» Esta nova concepção das ciências humanas não é coincidente com as Humanidades (as «Letras»: história, lingua-

gem e arte), nem com as ciências sociais (economia, sociologia, estatística), referindo-se em vez disso à antropologia, à linguística e à psicanálise como um novo tipo de ciências em termos de objecto, teoria e método. Nos seus principais trabalhos, a questão central será a de saber qual é o sujeito destas ciências, considerando que o seu objecto (o mito, a linguagem e o inconsciente) não é um sujeito e que nestas ciências sujeito e objecto são o mesmo. Bourdieu salienta que estranhamente, no entanto, a questão de quem é o sujeito deste discurso filosófico meta-reflexivo não é discutida de forma explícita pelos nossos filósofos. Para Bourdieu, o que é fundamental criticar na filosofia contemporânea é o facto de não usar contra si própria as armas que utiliza contra as ciências sociais, perdendo assim a legitimidade conquistada quando reivindica ter alcançado uma ruptura revolucionária em relação à filosofia académica. Bourdieu, por seu turno, virou-se para a sociologia e aplicou as suas armas tanto sobre a filosofia como sobre a própria sociologia.

A forma como ambos reorganizaram a sua identidade profissional original de filósofos foi, como se pode ver, bastante diversa. Bourdieu sentiu-se obrigado a abandonar a profissão e a aprender uma outra, a da ciência social empírica. Esta inflexão foi fortemente influenciada pela sua experiência militar e de terreno durante a guerra da libertação argelina. Antes de mais tratou-se de uma conversão social; só posteriormente consistiu também numa conversão científica. Poderíamos também dizer que se tratou de uma forma indirecta de regressar a Béarn, a sua terra. Foucault, por sua vez, estudou psicologia na qualidade de filósofo, nunca se restringindo a ela. Foi na qualidade de filósofo que procurou criar uma forma de estudar o discurso e a acção humanas; por outras palavras, atacou o objecto das ciências sociais com instrumentos filosóficos. Os principais trabalhos do seu primeiro período dedicam-se à história dos saberes e das ciências, situando-se no limiar da história e da epistemologia. Nunca questionou realmente o seu estatuto de filósofo, muito embora mais tarde tenha progressivamente acrescentado aos seus trabalhos compromissos militantes nos domínios das suas investigações, como a psiquiatria, as prisões, etc.

Tanto Bourdieu como Foucault consideravam impossível deduzir estratégias concretas de acção a partir das explicações teóricas por eles avançadas. Nunca,

ou só muito cautelosamente é que algum deles sugeriu recomendações sobre medidas concretas. O seu argumento era o de que essa tarefa competia aos profissionais das questões práticas. Ambos reconheciam, contudo, a necessidade de o investigador ser também um militante que trabalhasse em conjunto com outros militantes, submetendo-se às impurezas da prática quotidiana e mantendo um mínimo de honestidade pessoal no tratamento das questões do destino das populações, para dessa forma contrabalançar o erro da opção por uma vida exclusivamente escolástica. Nenhum deles julgava no entanto ser a pessoa indicada para retirar conclusões práticas das análises teóricas que produzia. Ambos desejavam que o investigador partilhasse a condição de militante, oferecendo o seu contributo específico na qualidade de fornecedor de contra-saber contra as mentiras oficiais, mantendo a sua capacidade de objectivação através de uma participação real. Não se trata de militantismo, prática, actividades de consultadoria ou teoria prática baseada em investigação, mas sim de ciência e prática de pleno direito. Como se pode constatar nos *Dits et Écrits* e na biografia de realizada de Eribon (Michel Foucault, 1989), os registos revelam um Foucault activista, particularmente até 1981, época em que Bourdieu era mais cauteloso nas intervenções na esfera política (cf. Pierre Bourdieu, 2002; *Interventions Politiques*, 1961-2001, Agone).

Em Maio de 1981, François Mitterrand, candidato pelo Partido Socialista, foi eleito Presidente francês. Esta eleição é vista como uma nova possibilidade para o socialismo. Porém, logo em Dezembro desse mesmo ano, Bourdieu e Foucault encontram-se para organizar alguma resistência às políticas reaccionárias do Governo, entre as quais a recusa de apoio ao movimento polaco do Solidariedade contra o Partido Comunista e o controlo russo. Foucault abandonou o militantismo pouco tempo depois, mas para Bourdieu este episódio marcou um ponto de viragem que culminou com o apoio às greves de Novembro de 1995, tendo sido acompanhado por um fluxo crescente e incessante de actividades de militância, designadamente em colaboração com o movimento anti-globalização. Foi com amargura que Bourdieu acabou por descobrir que era consideravelmente menos popular enquanto militante do que veio a ser enquanto investigador, pelo menos entre a comunidade científica.

Bourdieu e Foucault tiveram vidas privadas bem diferentes. Foucault era homossexual, mas só tardiamente aceitou a sua homossexualidade, e sofreu

com as restrições impostas até mesmo aos intelectuais não-conformistas de Paris. Mais tarde partilhou a sua vida privada com um companheiro, sem no entanto revelar publicamente esse facto. Foi nos EUA, nos anos setenta, em virtude de leccionar em Berkeley, na Califórnia, e também no resto do país, que Foucault pôde experimentar um estilo de vida diferente: a exploração dos seus desejos sado-masoquistas com alunos e colegas, o que teve como trágica consequência a sua morte provocada pela SIDA. Durante a maior parte do tempo, Foucault trabalhava sozinho, excepção feita ao seu seminário no *Collège*, que veio a constituir-se numa importante reunião de especialistas do poder e do discurso da governação.

Bourdieu, por seu turno, protegeu ferozmente a sua vida privada, convencional, partilhada com a sua companheira – que trabalhava em fotografia – e com dois filhos – também eles estudantes de ciências sociais. Foi, durante 30 anos, director de estudos e responsável por um centro de investigação na *École Pratique des Hautes Études*, mais tarde designada por *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, colaborando assim com grandes equipas em programas de investigação colectivos. Tudo estava organizado de forma a facilitar a produção incessante de trabalho sociológico. Quando visitava Copenhaga ou Estocolmo para proferir palestras, todas as horas passadas no hotel eram utilizadas para escrever ou para debater.

Ambos os investigadores possuíam uma capacidade de trabalho absolutamente inacreditável. Em resultado deste facto, ambos adquiriram uma cultura científica extraordinariamente vasta e profunda, bem como uma competência multidisciplinar alargada. Se bem que Foucault não tenha adquirido competências em termos de investigação social empírica, possuía um vasto conhecimento daquilo que se passava nas diferentes disciplinas e não hesitava em expressar as suas opiniões, o que deve ter contribuído para irritar Bourdieu. Ambos publicaram obras fundamentais, que transformaram o «estado da arte» nos respectivos domínios, a cada dois anos (excepção feita à crise que Foucault atravessou após a escrita do primeiro volume da *História da Sexualidade*).

Os dois autores tinham concepções bem distintas dos seus trabalhos. Foucault, desde o início ligado ao movimento surrealista, escrevia livros científicos que eram também obras literárias, utilizando a expressão artística como

veículo para as suas ideias. Mais importante ainda: considerava a escrita, a criação de uma obra, a única forma de criar a sua própria vida. Dito de uma forma radical: lidar com um problema científico tinha de resultar não só numa nova explicação do problema, mas também numa forma radicalmente nova de existência para o seu autor. O trabalho intelectual-artístico é, neste caso, entendido como uma experiência limite, tão próxima quanto possível do que «não pode ser vivido».

«Sou um experimentador e não um teórico. Sou um experimentador no sentido em que escrevo para me transformar e para não pensar o mesmo que pensava anteriormente»²

Esta forma artística e individualista de olhar para a sua própria existência, utilizando a ciência não só para ganhar a vida mas também para fazer da vida uma obra em vez de viver para a ciência, encontra-se nos antípodas da posição de Bourdieu, que se limitou a ocupar o seu espaço tal como delimitado pelos parâmetros da acção científica. Os livros de Bourdieu utilizam todos os recursos oferecidos pela retórica, mas ninguém dirá que possuem algum valor literário.

A principal diferença, que acabará por provocar a crítica pública a Bourdieu

A principal diferença entre os dois autores encontra-se nas áreas às quais dedicam a maior parte da sua actividade intelectual. Do seu primeiro livro, sobre a história da loucura, até à sua última obra, dedicada aos cuidados de si, Foucault esforçou-se por criar uma nova forma de fazer a história das ciências e dos saberes humanos/sociais, com base num método fundamentalmente filosófico e histórico.

² Afirmção retirada da belíssima entrevista com D. Irombadori, em 1978, orientada para a construção da biografia intelectual de Foucault. Tradução inglesa publicada em James D. Faubion (coord.) (2000) *Michel Foucault, Vol. 3. Power*. Nova Iorque: The New York Press, pp. 239-297.

A obra de Foucault confirma a famosa tese do seu mestre Canguilhem, segundo a qual a história da ciência e a epistemologia tendem a converter-se num único discurso, isto na medida em que as ideias têm uma história constituída mais por articulações intelectuais do que por cursos de acção ou sequências de acontecimentos.

Foucault passou toda a sua vida a ler livros na Biblioteca Nacional ou em casa. Tentava descobrir se haveria alguma nova forma de os ler. Designadamente, se seria possível lê-los como trabalhos escritos não por um sujeito mas por um campo conceptual, ou melhor, por campos descontínuos subseqüentes em vez de criações de um sujeito ou de uma equipa avançando continuamente no sentido de maiores e melhores esclarecimentos quanto à verdade última, trabalhos condicionados mas não determinados por factores externos. Estes saberes e estas ciências não são apenas ideias inspiradoras, mas são eles próprios práticas discursivas, o que desde logo marca uma diferença em termos de poder.

Este aspecto é extremamente importante porque, a meu ver, o contributo inovador de Foucault tem sido bastante distorcido, entre outras coisas pelo acolhimento de que foi alvo nos EUA e no Reino Unido; foi também muito distorcido por numerosas publicações sobre o poder e o discurso que invadiram muitas das ciências sociais, nomeadamente a educação e a psicologia social. Foucault não é um sociólogo nem um historiador das instituições; também não é um especialista em educação ou trabalho social. Muito embora tenha escrito milhares de páginas com contributos muito inovadores para a análise do poder, nunca escreveu sobre o poder enquanto realidade social em acção. Para além disso, os seus escritos sobre formas de exercício de poder ou sobre o poder enquanto elemento do discurso são meramente residuais. Escreveu sempre e apenas sobre a forma como o exercício do poder é pensado, conceptualizado e expresso, representado e mil vezes nomeado por diferentes tipos de discurso, da análise científica a panfletos com directrizes para a sua implementação prática. Acrescente-se que Foucault nunca teve a pretensão de que a partir desses discursos se pudesse concluir o que as pessoas, as classes profissionais, as classes sociais ou os governos fazem, o que é posto em acção ou o que se materializa no mundo real. Foucault não descreve nem explica a história social nem mesmo quando se refere ao bio-poder, às técnicas de disciplinamento do

corpo, à governamentalidade; está a referir-se, isso sim, à história do saber. O seu contributo consiste em afirmar que o modo pelo qual as coisas são postas em palco constitui, em si mesmo, uma realidade que faz a diferença em termos da concepção de poder, se bem que não em termos do poder em si mesmo. Foucault não afirma que esses discursos, procedimentos e tecnologias dominantes conduzem cursos reais de acção ou que se materializarão no mundo social. O que ele diz é que os discursos são influenciados, na sua forma, conteúdo e eficiência, pelas constelações de poder que deles emanam; que os discursos já são, em si mesmos, um tipo de intervenção prática; por fim, que os discursos acompanham, mas não causam, o curso de acção real observável.

Temos, assim, duas questões importantes em jogo. A primeira consiste em apreender e explorar em profundidade o contributo inovador de Foucault. A sua análise do poder e do discurso abre novas portas para uma compreensão dos dois lados do processo social. Este contributo é menos evidente nas obras publicadas em França ainda durante a sua vida do que nas entrevistas e palestras dadas durante a sua permanência nos EUA – frequentemente publicadas nos EUA – e nos seminários do *Collège de France*, em Paris, só publicados postumamente. As três publicações em língua inglesa que assinalam o início da segunda vaga de acolhimento a Foucault são as obras de Gordon (1980), Dreyfus e Rabinow (1982) e Burchell *et al* (1991)³. Estou seguro de que este acolhimento deslocou o centro de gravidade do trabalho de Foucault, não tanto pelo que foi dito mas especialmente pelo que não foi tido em linha de conta. Um outro passo neste sentido foi dado quando se exploraram novas potencialidades em determinados domínios, como por exemplo nos trabalhos de Thomas Popkewitz (Wisconsin) e Sverker Lindblad (Uppsala), que tentaram, numa abordagem ainda equilibrada, explicar a reestruturação neo-liberal da educação a partir de elementos tomados de empréstimo de Foucault⁴.

³ C. Gordon (coord.) (1980) *Power/Knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1977*, Nova Iorque: Pantheon Books. H. I. Dreyfus & P. Rabinow (1982) *Michel Foucault – beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago: The University of Chicago Press. G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (coords.) (1991) *The Foucault Effect – studies in governmentality*, Chicago: The University of Chicago Press (que contém contributos de diversos investigadores que participaram nos seminários dados por Foucault em Paris, bem como uma introdução importante da autoria de C. Gordon).

⁴ Ver I. Popkewitz & M. Brennan (coords.) (1998) *Foucault's Challenge: Discourse – knowledge and*

O aspecto positivo deste acolhimento de Foucault na esfera da educação é que, tal como o próprio Foucault, Popkewitz e Lindblad não reduzem as reestruturações da esfera educativa ocorridas na última década à política e à economia neoliberal de direita, mas antes exploram o papel desempenhado pelos discursos liberais sobre as formas de governo⁵. O aspecto negativo reside no perigo de se assumir que estes discursos oficiais são as causas e os instrumentos da acção. Contudo, no que toca à maior parte da análise de discurso de pendor construcionista, já não se trata de uma tendência ligeira ou de um perigo menor. Foucault tornou-se o pai de um culturalismo idealista e radicalmente relativista. Trata-se já não de uma história das ideias, mas de ideias que fazem a história (cf. N. Rose [1989] *Governing the Soul*, Londres: Routledge). Tal como Steensen, podemos perguntar: acreditamos realmente que aquilo que o governo, os médicos, os *media*, os participantes nos dizem corresponde à verdadeira explicação do funcionamento do mundo? É a retórica desenvolvida pelos conselhos de investigação, pelo Ministério da Educação, pelos partidos políticos, pelos sindicatos, pelas Faculdades de Educação, pelas escolas de formação de professores, pelos sindicatos de professores, pelos grupos de pedagogia crítica, pelas associações de pais, pelos *media*, que devemos o sistema escolar que tivemos na última década? Há algum sociólogo que tenha provado que estes discursos foram a causa do que aconteceu na educação ao longo dos últimos 10 anos e possam explicá-lo dessa forma? Ninguém se atreveria a dizer tal coisa, pois aquilo que sucedeu foi muito diferente do postulado pelas retóricas e deveu-se, na sua maior parte, a outras razões. É evidente, contudo, que os discursos acompanharam os acontecimentos reais, e viveram a sua vida paralelamente aos cursos reais de acção. Discursos e acontecimentos são duas faces da mesma realidade que desejamos explicar, mas não são os discursos que explicam os acontecimentos.

Todavia, a insistência foucaultiana na necessidade de investigação sobre os modos modernos e pós-modernos de governação em relação com os discursos

power in education; S. Lindblad & I. Popkewitz (eds) (2001) *Listening to education actors on governance and social integration and exclusion*, Uppsala Reports on Education, nº 37-39. Cf. também J. Steensen, *Teacher Education Diversified* (no prelo).

⁵ *Governance* no original inglês – N. do I.

produzidos no seio do movimento liberal que vai de Maquiavel a Hayek foi frequentemente entendida como um apelo à restauração da ideia humanista da governação através do discurso, da acção pelo significado e pela comunicação e, por fim, da acção como nada mais do que significado e comunicação, isto em virtude daquilo a que Bourdieu chamou de erro escolástico, confirmado pela tradição racionalista ocidental e reforçado por sucessivas orientações, nas ciências sociais, dos factos para o significado, do significado para a linguagem e para a comunicação, do discurso para a construção

Alguns destes mal-entendidos têm na sua origem a própria forma como Foucault apresenta a sua investigação. Por exemplo, ele anuncia ao mundo que os seus livros são sobre a loucura, as prisões e as escolas, a medicina clínica, a sexualidade e a governação quando, em boa verdade, são acerca de coisas bem distintas. Foucault nunca adquiriu os instrumentos necessários para o estudo da história das práticas sociais reais. Ele estuda aquilo que aparentemente pode ser analisado através do recurso aos instrumentos da filosofia e da história das ideias. Os seus livros são acerca de formas de alocar temas ao contexto intelectual, de conceptualizar, enunciar e pensar a loucura, as prisões, a governação, etc. Sabemos, contudo, por intermédio da história social e da sociologia, que não existem razões para crer que as coisas são implementadas tal como expressas nos discursos. Pelo contrário: a experiência diz-nos que é aconselhável partirmos da hipótese oposta.

Um dos aspectos interessantes da sociologia reflexiva de Bourdieu é que, para compreender e suprir a lacuna existente entre o quadro de referência declarado, os motivos e as intenções e o comportamento observável concretizado, teve de contornar a explicação inicialmente oferecida por Marx, que assentava nas noções de alienação, mercadoria fetiche, ideologia e falsa consciência. Na teoria da prática de Bourdieu, o sentido prático do agente confronta um campo de operação, mas não é a concepção pessoal que o agente possui da situação que guia a sua acção – na medida em que expressa a sua relação imaginária com a situação real – mas sim o sentido prático incorporado do agente, enraizado numa acumulação de história real. O próprio agente não sabe exactamente o que está a fazer nem porquê; quando muito, pode-se dizer que o agente actua sobre a situação. No entanto, no momento da sua actuação podemos colocar a hipótese da existência de uma harmonia pré-estabelecida

entre a acção e a situação na medida em que o sentido prático é a situação incorporada, pelo menos em condições relativamente estáveis

Nos textos que seguidamente analisarei, Bourdieu insiste em que a principal diferença entre ele e Foucault reside nos conceitos de campo e *habitus*. Precisamos, assim, de nos debruçar mais atentamente sobre a sua teoria da prática e sobre os seus conceitos de *habitus*/sentido prático. Bourdieu sempre argumentou que a acção social humana consiste tanto numa dimensão de relações objectivas como numa dimensão de envolvimento subjectivo. A acção social humana é então entendida como sendo guiada por uma orientação objectiva que é mais «verdadeira» e «adequada» do que aquilo que é «conhecido» pelas intenções subjectivas do agente. A acção social humana assemelha-se a uma orquestra que toca sem maestro. Os adeptos de Bourdieu tendem a subestimar este aspecto porque ele faz recordar o marxismo ou o estruturalismo, ou mesmo ambos. No meu entender, contudo, este é precisamente o elemento mais inovador da teoria da prática de Bourdieu. Explica por que é que, na sua vida quotidiana, as pessoas normais actuam de forma razoavelmente adequada às situações em que se encontram, independentemente das ideias loucas que frequentemente demonstram possuir acerca dessas situações: o seu sentido prático não presta atenção ao seu discurso.

Foucault apresenta uma ideia de alguma forma semelhante, tal como sugerem Dreyfus e Rabinow (1982: 187) referindo-se ao primeiro volume da *História da Sexualidade*. Para concluir os seus comentários acerca dos textos de Foucault, nos quais recorrem à fórmula «Como falar de intencionalidade sem um sujeito, de estratégia sem estratégia», os autores utilizam uma comunicação pessoal de Foucault, na qual ele afirma:

«As pessoas sabem o que fazem, é frequente saberem por que razão fazem aquilo que fazem, o que não sabem é as consequências daquilo que fazem»

Existe no entanto uma diferença subtil: Bourdieu não está propriamente a considerar os efeitos colaterais inesperados ou perversos, e não afirmaria, sem nada acrescentar, que o agente sabe o que faz. Diria antes que, na realidade, o agente não conhece totalmente o conteúdo daquilo que resulta das suas acções. A afirmação acima constitui assim um resumo bastante preciso do

ponto de vista de Foucault, mas apenas dele. Essa afirmação parece indicar que na acção social humana, tal como na acção política, temos de lidar com discurso, procedimentos e tecnologias explícitos e conscientes. Se os tomarmos como afirmações e não como proposições lógicas ou imputações de poder, os discursos são claros e transparentes. Não há significados profundos para interpretar, intenções ocultas para desvendar, conspirações demoníacas para revelar. Contudo, o resultado das práticas discursivas e não discursivas é diferente daquilo que se pretendia e se tentou alcançar. Ou, pelo menos, tais práticas funcionam de acordo com uma outra lógica, que as intenções e as tecnologias não controlam.

É interessante constatar que, na sua introdução a Bourdieu em *An Invitation to Reflexive Sociology* (1999), Loïc Wacquant refere-se a esta citação (página 25, nota de rodapé 46), com cuidados semelhantes:

«Esta noção de 'estratégias sem estrategista' (presente nos trabalhos de Bourdieu), não é assim tão diferente da de Foucault — excepção feita a que a este último falta o conceito de habitus para proceder a uma articulação com as estruturas objectivas legadas pela história às práticas históricas dos agentes e, desde logo, um mecanismo explicativo do desenho social e do significado objectivo das estratégias»

«Muito embora Bourdieu partilhe com Foucault — uma concepção construtivista da racionalidade e uma concepção historicista do conhecimento — rejeita a sua epoché da questão da cientificidade. Enquanto Foucault, abraçando uma espécie de agnosticismo epistemológico, se contenta em suspender a questão do significado e da verdade através de uma 'suspensão ortogonal dupla' (Dreyfus e Rabinow, 1983) da causalidade e da totalidade, Bourdieu analisa-as por referência ao funcionamento do campo científico. Neste aspecto, tal como no que diz respeito às estratégias 'não intencionais' de poder, o conceito de campo marca uma divisão profunda entre Bourdieu e Foucault» (Bourdieu e Wacquant, 1999: 48, nota de rodapé 86).

«Relativamente à questão da descontinuidade histórica e das raízes temporais das categorias conceptuais ou epistemes, existem muitos paralelismos

entre Bourdieu e Foucault, alguns dos quais podemos remontar à formação em história da ciência e da medicina que ambos partilharam sob a orientação de Canguilhem. As principais diferenças encontram-se na historicização da razão desenvolvida por Bourdieu através da noção de campo» (Bourdieu e Wacquant, 1999: 94, nota de rodapé 41)

O próprio Bourdieu remete para as diferentes condições sociais de vida e para as diferentes biografias a explicação de algumas diferenças entre o seu trabalho e o de Foucault:

«Existe, na verdade, uma parte do trabalho de Foucault (que, evidentemente, não se pode resumir a isso) que teoriza a revolta do adolescente em colisão com a família e com as instituições que transmitem a pedagogia familiar e impõem 'disciplinas' (a escola, a clínica, o manicómio, o hospital, entre outras), isto é, com formas de controlo que claramente exteriores. As revoltas adolescentes traduzem frequentemente negações simbólicas, respostas utópicas aos controlos sociais gerais que fazem com que se evite desenvolver uma análise exaustiva das formas históricas específicas, especialmente das diferentes formas assumidas pelos constrangimentos que incidem sobre agentes de diferentes meios, bem como de formas de controlo social bem mais subtis do que aquelas que operam através do exercício dos corpos»

Se olharmos o conjunto dos trabalhos e da vida de Foucault verificamos que existe, sem dúvida, um sentimento anarquista de revolta na base de tudo. Creio que Bourdieu não tem por intenção diminuir a força desta posição sugerindo que se trata da atitude imatura de um eterno adolescente. Pelo contrário: a sua intenção é tornar claro que pode existir um padrão de pensamento associado a uma determinada posição, padrão esse que pode ser encontrado nos adolescentes burgueses ocidentais.

Também é verdade que, enquanto sociólogo da educação, Bourdieu sentiu-se seguramente questionado por uma obra como *Vigiar e Punir*, que rapidamente se tornou uma espécie de Bíblia em círculos influenciados pela Teoria Crítica em pedagogia. Essa obra de certa forma contraria a tese de Bourdieu segundo a qual a Pedagogia Crítica, tal como toda a pedagogia, envolve violên-

cia simbólica. O livro de Foucault pode facilmente ser confundido, e foi-o muitas vezes, com uma denúncia da violência simbólica como algo que pode ser e será evitado.

A citação acima constitui igualmente uma crítica à tendência de Foucault para descrever as epistemes apenas com base nas suas características formais, sem olhar à sua génese e conteúdo. Quando mudam, mudam como as camadas geológicas reorganizadas por um tremor de terra, e não como a história de um campo de saber e acção. É inegavelmente correcto dizer-se que Foucault tem tendência a colocar tudo no mesmo nível: a ciência e os saberes, o implícito e o explícito, as expressões, as proposições e as afirmações, as práticas discursivas e não discursivas. Mesmo quando distingue analiticamente esses conceitos, eles referem-se sempre a entidades que, sejam teóricas sejam concretas, habitam o mesmo território e disputam as mesmas coisas. Mais do que analisar o modo como as coisas funcionam, Foucault assinala que elas funcionam de uma determinada forma. Mais do que explicar a dialéctica entre estrutura e agência, Foucault aglutina-as. Talvez seja isso que pretendeu dizer quando uma vez afirmou que desejava ser considerado um «positivista relaxado»: o que vale é o que é dito como facto e não todos os sentidos subjacentes, usos, funções e origens possíveis daquilo que é dito.

A questão é então a de saber se o que Foucault diz acerca deste tema é o mesmo que Bourdieu ou, pelo contrário, é precisamente o oposto. Ambos apontam para o mesmo aspecto e apresentam a solução num quadro similar. Contudo, os argumentos de cada um são expressos de forma bem distinta. Pessoalmente, prefiro a abordagem de Bourdieu porque abarca tanto o agente como a estrutura, o discurso como a acção, respeitando as suas lógicas não só diferentes como também antagonistas; esta abordagem não está assim exposta ao perigo que actualmente devasta uma boa parte das ciências sociais e que, fruto de uma constante depreciação do positivismo e do behaviorismo, conduziu à ideia absurda de que a acção social se reduz a significado.

Há um outro aspecto relativamente ao qual Bourdieu e Foucault estão parcialmente de acordo: a questão da racionalidade. Se por Modernidade entendemos a posição de Descartes e dos seus seguidores durante o século XVII, por Iluminismo a posição de Kant e daqueles que o apoiaram em finais do século XVIII, e por Filosofia do Espírito Hegel e os seus seguidores, estamos a apontar

para a convicção fundamental e básica de que o sujeito humano possui uma capacidade autônoma de conhecimento racional e de actuação livre em benefício próprio. Darwin, Marx e Freud demonstraram que esta filosofia da identidade é indefensável na medida em que o dito sujeito autônomo não é idêntico a si próprio, mas possui uma identidade deslocada, dita racional quando as suas bases residem irracional, etc. Foi Nietzsche quem formulou as conclusões aparentemente nihilistas desta perspectiva. Tanto Bourdieu como Foucault foram influenciados por Nietzsche. Em *Science de le Science et Réflexivité*, Bourdieu cita a afirmação de Nietzsche: «Receio que nunca nos libertemos de Deus enquanto continuarmos a acreditar na gramática» (2001: 11). A citação é retirada do *Crepúsculo dos Ídolos*.

Poderíamos assim ser tentados a juntar Bourdieu e Foucault, pós-modernistas, contra Habermas, o último dos modernistas. Veremos em seguida que isso seria um erro. Bourdieu tentou sistematicamente demonstrar que existe uma posição no interior desta dicotomia ou, dito de outra forma, uma posição que a transcende. Uma posição que recusa qualquer tipo de racionalismo transcendental, mas na qual o empreendimento científico, protegido pelas suas condições externas e pelas suas características internas, constitui um campo específico no espaço social.

Habermas escreveu uma vez um texto polémico e famoso acerca de Foucault, no qual argumenta que a posição de Foucault é autodestrutiva se analisada em termos lógicos: se aplicarmos a teoria da ciência de Foucault ao seu próprio trabalho, a teoria revela-se autocontraditória (cf. Habermas, 1985). Julgo que, neste aspecto, Habermas se equivocou.

Tanto Foucault como Bourdieu aceitam a aplicação da sua teoria aos seus próprios trabalhos. O resultado não é uma auto-contradição, mas mais um passo numa interminável viagem na reflexividade. Aquilo que negam é precisamente aquilo que Habermas procura fazer: apontar para uma base última do argumento. Neste ponto, Bourdieu concorda, contra Habermas, com Foucault. Critica Foucault, no entanto, por este trabalhar com teses filosóficas gerais em vez de proceder a uma verificação caso a caso dos resultados e dos métodos utilizados para os obter.

Bourdieu e a crítica metodológica a Foucault: *The Rules of Art* (1996) e *The Field of Cultural Production* (1993)

Bourdieu sempre teve muita vontade de afirmar claramente, contra toda a gente se necessário fosse, que não é verdade que aquilo que as pessoas pensam acerca das suas próprias acções constitui a verdadeira explicação dessas acções, pois que a intenção não é a sua única causa ou motivo. Para além disto, Bourdieu desejava também esclarecer algo acerca da produção cultural, das ideias, dos discursos, dos motivos e da sua orquestração na ciência e na arte. Designadamente, desejava assinalar que o discurso não só não provoca a acção, e portanto não a explica, como nem sequer se explica a si próprio. Tal como refere num belíssimo texto do prefácio à segunda edição do *Homo Academicus* (1987)⁶:

«A construção do campo da produção (cultural) implica uma ruptura com objectificações ingénuas e indulgentes, desconbecedoras das suas origens. É uma abstracção injustificável procurar a fonte do entendimento da produção cultural nessas próprias produções, consideradas isoladamente, afastadas das suas condições de produção e utilização, como pretenderia a análise do discurso que, situada na fronteira da sociologia e da linguística, caiu actualmente em formas indefensáveis de análise interna» (Bourdieu, 1987: XVI-XVII)

A propósito, podemos constatar que Bourdieu antecipou em pelo menos duas décadas inovações produtivas como o estruturalismo construtivista, assim como a denúncia de erros que alastraram rapidamente em nome do construtivismo e da análise do discurso.

Em *The Rules of Art*, Bourdieu demonstra a produtividade da sua teoria acerca da autonomia relativa dos campos culturais em relação ao espaço social, da sua teoria da génese e estrutura dos campos culturais e da sua resposta a questões de método relativas ao estudo da produção e dos produtos culturais.

⁶ Devemos aqui recordar que a famosa palestra de Foucault sobre «A Ordem do Discurso» data de 1971, e a sua obra *A Ordem das Coisas* de 1972.

Neste último aspecto, Bourdieu faz referência à posição que Foucault assumiu claramente no debate acerca da semiologia formalista e estruturalista, que acabou por se tornar a teoria dominante na ciência da literatura ou crítica literária:

«Na verdade, é em Michel Foucault que encontramos a formulação mais rigorosa da análise estrutural de trabalhos culturais. Consciente de que os trabalhos culturais não existem por si, fora de relações de interdependência que os ligam a outros trabalhos, designa por 'campo de possibilidades estratégicas' o 'sistema regulado de diferenças e dispersões' no seio do qual cada trabalho se define a si mesmo. No entanto, recusa claramente procurar fora do 'campo do discurso' o princípio que elucidaria cada um dos discursos no seu interior. Rejeita a tentativa de encontrar no 'campo da polémica' ou nas 'divergências de interesses ou hábitos mentais entre os indivíduos' (o que enquadrado, mais ou menos simultaneamente, nas noções de habitus e de campo) o princípio explicativo daquilo que acontece no 'campo das possibilidades estratégica'. Desta forma transfere para o domínio das ideias oposições e antagonismos que têm as suas raízes nas relações entre os produtores (embora não se reduzam a isso), rejeitando qualquer relação entre os trabalhos e as condições sociais da sua produção (posição que posteriormente manterá num discurso crítico sobre o poder e o saber e que, por não ter em conta os agentes e os seus interesses, e especialmente a violência na sua dimensão simbólica, permanecerá abstracta e idealista). Evidentemente que não se trata de negar as determinações exercidas pelo espaço dos possíveis ou a lógica específica das sequências através das quais as novidades são engendradas, pois que uma das funções da noção de um campo relativamente autónomo, que possui a sua própria história, é precisamente explicá-las.»⁷

Para Bourdieu, a posição de Foucault é semelhante à dos formalistas russos ou dos linguistas estruturalistas como Saussure, na medida em que sugere uma

⁷ As referências a Foucault foram retiradas de «Réponse au cercle d'épistémologie», in Cahiers pour l'Analyse, nº 9, 1968, pp. 9-40. Os textos de Bourdieu estão incluídos em *As Regras da Arte*, 1992, pp. 195-206.

separação total entre a linguagem e o discurso e, colocada perante a questão de saber se os factores externos podem desempenhar algum papel no desenvolvimento de produtos culturais como, por exemplo, a ciência, opta por uma posição radicalmente internalista. Uma vez mais, tal como em todas as suas obras, Bourdieu defende uma abordagem bifaseada que transcenda a dicotomia entre o interno e o externo, entre o saber e o poder. É assim que recusa uma independência completa entre os campos cultural e social, afirmando simultaneamente que as posições no espaço social não podem intervir no campo a menos que sejam transformadas de acordo com a lógica do campo. O capital não pode intervir no campo da educação moderna a menos que os seus interesses sejam moldados nos termos da educação. Bourdieu afirma igualmente que, no interior de um campo relativamente autónomo, os desenvolvimentos não têm exclusivamente a ver com a lógica interna. A interacção entre lógica e poder social ocorre novamente no campo, operando através da violência simbólica. Sobre este último aspecto, Bourdieu afirma o seguinte:

«Em resumo, as estratégias dos agentes e das instituições envolvidas em lutas literárias e artísticas não são definidas através de uma simples confrontação com puras possibilidades. Pelo contrário, dependem da posição que esses agentes ocupam na estrutura do campo (... ou seja, na estrutura de distribuição de capital específico). Ao mesmo tempo, no entanto, o âmbito da luta entre os dominantes e aqueles que desejam o seu lugar, depende do estado da problemática legítima, isto é, do espaço de possibilidades legado por lutas anteriores»

Em última instância, a explicação reside na homologia entre a estrutura do espaço social e a estrutura do campo específico, entre a distribuição de posições no espaço e no campo, entre a distribuição de capital total e capital específico.

Tendo sublinhado esta diferença importante, julgo que uma análise cuidada tanto d'*O Nascimento da Clínica* – onde Foucault explica a génese do paradigma clínico na medicina com base numa espécie de homologia entre factores internos e externos – como dos últimos trabalhos de Foucault sobre o poder e o saber, mostra-nos que Bourdieu tem razão se a sua intenção era a de afirmar

diferenças cruciais, mas que peca por omissão se pretendia dar conta de todos os aspectos da posição de Foucault

Os últimos trabalhos de Bourdieu e a sua crítica a Foucault

Science de la Science et Réflexivité

Se analisarmos a questão avançada por Bourdieu na sua introdução a *Science de la Science et Réflexivité* (2001), ficamos com a impressão de que toda a obra consiste numa discussão com Foucault:

« será que a sociologia e a historiografia, que revelam a relatividade de todo o conhecimento ao reportarem esses saberes às suas condições históricas, não estão condenadas a reconhecer a sua própria relatividade, e assim forçadas a condenar-se a si próprias a um relativismo nihilista? pessoalmente, creio que é possível combinar uma visão realista do mundo científico com uma teoria realista do conhecimento os argumentos relativistas só têm força se referidos a uma epistemologia individualista e dogmática, ou seja, a um conhecimento produzido por um cientista isolado, munido apenas dos seus instrumentos no confronto com a natureza (em oposição a um conhecimento produzido por um campo científico através do diálogo e da argumentação) (2001: 13)

Por outras palavras, a sociologia da ciência consistiu durante longos anos numa raiva iconoclasta desavergonhada, preocupada em trazer à luz a tremenda confusão não científica que se encontra por trás da produção de conhecimento científico, para assim contradizer as reivindicações oficiais da ciência; agora, contudo, chegou o momento de se perceber em que condições é que o conhecimento que realmente faz a diferença foi e pode ser produzido. No fundo, é importante saber, por exemplo, se se pode dizer alguma coisa válida acerca de os EUA serem ou não uma sociedade de classes. Por outras palavras: temos de escrever a história social da própria sociologia da ciência para podermos saber se é possível localizar uma determinada posição no campo de posições e posicionamentos possíveis. Teremos, contudo, de determinar com exactidão a posi-

ção ocupada por Foucault. No último capítulo d'*A Ordem das Coisas*, a questão que ele coloca não é tanto a do relativismo e do potencial de diálogo existente para a sua ultrapassagem. A questão é que as ciências humanas, que têm como objecto a agência que as produz, são muitíssimo enfraquecidas enquanto iniciativas puramente racionais porque nem o objecto nem a agência são sujeitos no sentido da filosofia do espírito, mas antes um «inconsciente» específico do qual emerge um discurso descentrado. Foucault coloca então a questão: o que significa falar de campo como objecto da ciência? (Nesta época, a antropologia de Lévi-Strauss, a psicanálise de Lacan, a linguística de Saussure). Onde é que estão a sua arqueologia e a sua genealogia, a sua lógica interna e as suas condições externas? Quando é que surgiu e quando é que desapareceu? Esta ideia não é estranha a Bourdieu, que uma vez defendeu que a ideia de que a ciência é um fenómeno histórico que possui a mesma dignidade das certezas médicas

Vejamos primeiro como é que Bourdieu, neste novo livro, define o campo dos possíveis. No primeiro capítulo, Bourdieu apresenta e discute as principais posições no campo: o estruturo-funcionalismo de Merton, que é uma defesa da ciência; a ideia de revoluções científicas de Kuhn; o chamado programa forte de Bloor e Barnes, que afirma a total dependência do desenvolvimento científico relativamente aos poderes económico, social e político. Por fim, apresenta a posição de Karen Knorr-Cetina, que é uma versão da posição, mais bem famosa, de Latour e Woolgar. Estes autores realizaram observação etnográfica em laboratórios e produziram uma descrição do processo de produção científica que salienta como ponto principal a manipulação consciente em função de interesses não científicos. Bourdieu aniquila serenamente o argumento de Latour e Woolgar através da apresentação irónica que dele faz, técnica que aliás domina bastante bem. Não lhe é muito difícil mostrar que, ainda que a manipulação consciente em função de interesses não científicos fosse um elemento fundamental, isso não seria muito relevante na medida em que o problema reside em perceber por que é que surgem distorções semelhantes quando todos os envolvidos no processo actuam com seriedade. E, para minha grande alegria, Bourdieu compara Latour e Woolgar a dois dos mais importantes antropólogos do último quarto de século – Geertz e Marcus – chamando-lhes representantes da «visão semiológica da mundo», que faz dos mundos natural e social um texto a interpretar.

«O autor, a teoria, a própria natureza e os leitores, todos são efeitos do texto. A visão semiológica do mundo constitui a realidade social como um texto (ao jeito dos etnólogos, como Marcus (1986) ou mesmo Geertz, ou dos historiadores que, nessa mesma época e com a inflexão linguística verificada, começaram a dizer que tudo é texto) A ciência resumir-se-ia então a um discurso ou a uma ficção entre outras, capaz no entanto de provocar um efeito de verdade através das suas características textuais» (pág. 59)

Após esta apresentação do quadro das investigações, Bourdieu apresenta a sua própria concepção de conhecimento científico (e não, como Foucault, de todo o conhecimento possível) produzido por um campo específico e pelo *habitus* dos seus participantes, com um determinado resultado histórico. Uma das condições é a de que o direito a participar é especificado, e o campo relativamente autónomo. Uma outra condição refere-se ao modo através do qual o capital científico se constitui e distribui. Por fim, é necessário que a luta entre posições existentes no campo seja regulada. Bourdieu procura mostrar em que medida é que esta abordagem oferece soluções para problemas não resolvidos pelos outros paradigmas em conflito.

O terceiro capítulo da obra reitera a reivindicação de que não se pode fazer ciência social sem fazer uma sociologia dessa ciência social. Aquilo a que Bourdieu se deseja referir com «*science de la science*» é a uma sociologia da sociologia, mais do que a uma epistemologia para a sociologia. E é também isto que Bourdieu quer dizer quando, no título do livro, menciona a reflexividade das ciências sociais. Isto não significa, como diz Schon, que o investigador deva ser reflectido, mas exactamente o contrário: o investigador tem de virar as suas armas contra si mesmo, tem de virar do avesso a sua «perspectiva de investigação». É a isto que, noutros contextos, Bourdieu chamou de socio-análise do empreendimento científico, mais do que socioanálise da pessoa do investigador. Neste capítulo, Bourdieu procura novamente realizar a sua própria sócio-análise, aqui de uma forma muito mais detalhada, clara e modesta do que em ensaios anteriores, nalgumas entrevistas, na introdução a *The Logic of Practice* e num capítulo de *Meditações Pascalianas*.

É nesta parte da obra que Bourdieu se refere por diversas vezes a Foucault. Refere-se-lhe na sua própria sócio-análise, quando tenta situar a sua posição

em antagonismo às posições dominantes nos campos das diferentes disciplinas nos anos sessenta, em Paris. Refere especificamente a sua oposição não só a certas posições filosóficas, mas à própria filosofia enquanto tal. Fá-lo dirigindo-se a dois alvos: aos filósofos institucionais que ocupam posições em institutos de filosofia arcaicos e aos filósofos aristocráticos que trabalham fora do quadro institucional e que se consideram uma casta superior. A sua oposição a todos os filósofos foi accionada pelo desprezo de casta que estes votavam às ciências sociais. Até mesmo Althusser e Foucault, que partilhavam uma certa mentalidade anti-institucional e expressaram publicamente a sua ruptura com as «filosofias do sujeito», desprezavam as ciências sociais. Diz-se que Foucault considerava que as ciências sociais pertenciam a um estrato inferior dos saberes. Bourdieu desaprova o facto de estes filósofos jogarem um jogo duplo que consiste numa apropriação do objecto das ciências sociais com o intuito de destruir as suas bases. Estranhamente, não dá grande importância ao facto de trabalharem como cientistas sociais sem terem pago o preço da aprendizagem do ofício. Insiste ainda que não tem nada contra a filosofia enquanto disciplina. Afirma que tentou contribuir para uma «sociologia da filosofia» que libertasse a disciplina dos constrangimentos impostos por uma «filosofia da filosofia» que se limita a reproduzir a *doxa* filosófica dominante.

Nos anos setenta houve uma tentativa de subverter o *establishment* filosófico, baseado na presença obrigatória da disciplina de filosofia nos *curricula* dos últimos anos do ensino liceal e na ideia de que a filosofia era, na hierarquia académica, a principal disciplina. Essa reacção foi extraordinariamente forte, isto porque encontrou a oposição de uma posição extraordinariamente forte. Esta subversão era no entanto ambígua, pois era simultaneamente anti-académica e anticientífica. No momento em que as suas carreiras se deviam materializar, uma nova geração de filósofos deparou-se com uma instituição tradicional, extremamente rígida e incapaz de responder à crise. Esta geração respondeu à situação através da subversão dessa instituição rígida. Feyerabend em Berlim, Kuhn nos EUA, Deleuze, Althusser e Foucault em Paris. Todos eles subverteram a filosofia tradicional, contribuindo igualmente para um questionamento radical das ciências; conservaram, contudo, a posição hegemónica da filosofia. Os filósofos na oposição receavam que as novas ciências sociais, tais como a antropologia estruturalista e a linguística, se substituíssem à filosofia

enquanto disciplinas hegemónicas, e foi precisamente isso que aconteceu durante um certo período. Verificou-se uma adaptação e amplificação de uma crítica historicista e relativista radical da verdade e da ciência, num processo semelhante à transformação heideggeriana do historicismo em ontologia do ser humano.

Posteriormente à Segunda Guerra Mundial, as tendências filosóficas dominantes defendiam a restauração da separação entre as questões de princípio, lógicas ou formais, e as questões de facto, irracionais ou não racionais. Este era um ponto em que tanto os empiristas lógicos que seguiam Wittgenstein como os fenomenólogos que seguiam Frege estavam de acordo. A descrição da existência e génese de um fenómeno não tem nada a ver com a sua explicação. Na década de setenta, esta tendência foi radicalmente subvertida pela mesma geração de filósofos que tinha rompido com a hegemonia institucional. Em França, esta transformação é visível na inflexão de Veuillemin e Koyré para Foucault e Deleuze. A procura de verdades formais e universais é substituída pelo estudo dos contextos locais e histórico-culturais. Bourdieu aponta como típicos desse período os textos de Foucault reunidos e publicados por Gordon em 1980, sob o título *Power/Knowledge: selected interviews and other writings (1972-1977)*. Estes textos assinalam uma viragem no trabalho de Foucault, mas acima de tudo foram os responsáveis pela formação da imagem de Foucault nos EUA, onde ao mesmo tempo se produzia uma inflexão no mesmo sentido.

Bourdieu argumenta que esta inflexão se relaciona também com o modo como os filósofos viveram a experiência do Maio de 68 em Berkeley e em Paris. Continuaram a ser os aristocratas da filosofia, desenvolvendo uma filosofia da filosofia, mas tanto os objectos como o estilo das suas reflexões foram influenciados pela descoberta da acção política, desenvolvendo-se a partir daí uma nova categoria: o «político», em vez da «política».

No post-scriptum 1 do primeiro capítulo de *Pascalian Meditations*, intitulado «A crítica da razão escolástica», Bourdieu explica em que medida é que as aulas preparatórias da entrada nas Escolas de Elite eram «o lugar onde se construía a legitimidade assente no estatuto de uma 'nobreza' académica socialmente reconhecida» (Bourdieu, 1997: 36). Nessas aulas, o futuro filósofo aprendia a elevar o seu espírito e a refrear-se de desenvolver qualquer curiosidade por objectos de interesse para as ciências sociais. Para Bourdieu, foi necessário

o choque de 1968 « para que os filósofos formados nas aulas preparatórias de finais da década de 40 (designadamente Deleuze e Foucault) passassem a ter em consideração o problema do poder e da política, ainda que de um modo altamente sublimado»

Bourdieu já tinha desenvolvido essa ideia no seu trabalho de 1984 acerca da universidade, da sua reestruturação e do Maio de 1968 em França, o *Homo Academicus*. Na primeira edição do livro evitou designar os actores em questão pelos seus nomes de forma a que os leitores estivessem mais inclinados a escutar a mensagem do que a procurar aplicar o seu conhecimento intuitivo das situações. Já na segunda edição, datada de 1987, Bourdieu incluiu todos os nomes e discutiu as questões muito mais claramente num prefácio. O que há de assinalável nesta obra é o facto de não ser apenas um livro escrito por um autor, mas também um livro acerca do autor enquanto parte do universo académico analisado. Após a colocação na «máquina» dos dados sobre si próprio e sobre centenas de professores parisienses de humanidades e ciências sociais, Bourdieu surge precisamente junto a Foucault, Deleuze, Derrida e Barthes, no mesmo ponto da representação gráfica da análise de correspondência. A distribuição das posições e posicionamentos no campo fazia-se em dois eixos: o vertical, que dividia o campo entre sujeitos mais idosos, com grande influência e prestígio intelectual, e sujeitos mais novos, pouco influentes; o horizontal, que dividia o campo em sujeitos muito próximos do poder académico político-administrativo e sujeitos que dependiam do seu capital científico e/ou intelectual. Os dados foram recolhidos em 1967, ou seja, vinte anos antes da escrita do dito prefácio. À época, Bourdieu era Director da *École Pratique des Hautes Études*; Althusser, Barthes e Derrida estavam na *École Normale Supérieure*, ocupando posições pouco importantes; Foucault era assistente no novo Centro Universitário Experimental de Nanterre. Para que se perceba a lógica do gráfico, diga-se que Lévi-Strauss, Aron e Braudel estavam situados no canto superior esquerdo e que, naturalmente, todos os nossos jovens protagonistas surgem juntos no canto inferior esquerdo, desapossados de ambas as formas de poder universitário e contando apenas com capital científico e intelectual recentemente adquirido. No prefácio Bourdieu apresenta mais subdivisões, precisamente em relação a Foucault e aos seus colegas. Assinala que no campo da filosofia são como:

«bereges religiosos ou, por outras palavras, intelectuais free-lance instalados no seio do próprio sistema universitário. Mais ou menos totalmente privados, ou libertados, dos poderes e privilégios, mas também das tarefas e responsabilidades dos professores comuns, possuem fortes ligações ao mundo intelectual, particularmente com revistas avant-garde e com o jornalismo. Michel Foucault é inegavelmente o sujeito mais representativo desta posição na medida em que, até ao fim dos seus dias, mesmo quando se tornou professor no Collège de France, permaneceu quase totalmente desapossado de poderes académicos. mesmo que devido à sua fama possuísse um poder assinalável sobre a imprensa e, através dela, sobre todo o campo da produção cultural. O carácter marginal desta posição, ainda mais gritante nos casos de Althusser e Derrida, tem evidentemente a ver com o facto de todos estes bereges partilharem uma espécie de atitude anti-institucional»

Neste texto, Bourdieu segue o exemplo de Foucault, descrevendo um eixo do campo da produção cultural a partir do sub-campo da filosofia: os filósofos contra a instituição da filosofia, contra a Sorbonne. Simultaneamente, no entanto, estes filósofos são apanhados por uma outra deslocação no campo: a filosofia é desvalorizada enquanto disciplina líder pela nova cientificidade de algumas das ciências sociais, isto através da interacção entre a história (os *Annales*), a linguística (Saussure, etc.), a antropologia (Lévi-Strauss), a psicanálise (Lacan) e a fenomenologia nas ciências humanas (Merleau-Ponty); todos estes autores eram possuidores de personalidades fortes e trabalhos consistentes, e apoiavam-se em instituições e revistas credíveis. Os nossos filósofos anti-institucionais, inclusive o próprio Bourdieu, têm assim de encontrar um espaço noutra dimensão do campo. A maioria deles partilha de uma opção pela reflexão sobre as ciências tal como desenvolvida por Bachelard e Canguilhem no seio do paradigma da epistemologia histórica. Muito embora Bourdieu não o afirme explicitamente neste prefácio, é evidente que, relativamente ao passo seguinte, se afastou deste grupo. Bourdieu passou para o lado do inimigo, tendo então de começar do zero, aprendendo o ofício, fazendo grandes investimentos sem nunca recuperar o prestígio de filósofo. Quanto a Foucault e a todos os outros:

« o reconhecimento das ciências sociais não implica uma rendição incondicional os filósofos assinalam continuamente a sua diferença de estatuto relativamente aos vulgares praticantes das 'ditas ciências sociais' E empregam todos os recursos da sua cultura de modo a transfigurarem, acima de tudo aos seus próprios olhos, a filosofia 'historicista' que tomam de empréstimo da ciência social, em conjunto com muitos dos seus temas, dos seus problemas e do seu modo de pensamento E é assim que Foucault encontra em Nietzsche um apoio filosófico adequado à combinação socialmente improvável de transgressão artística e invenção científica que procura, bem como para os conceitos panorâmicos que, tal como o conceito de genealogia, ajudam a fornecer uma cobertura para a sua ambiciosa iniciativa no quadro da história social ou sociologia genética» (Bourdieu, 1988: XXIII-XXIV)

«... aqueles que haviam sido consagrados por uma instituição falida foram obrigados a romper com os papéis ridículos e, desde logo, insustentáveis, que ela lhes atribuía e foram conduzidos a criar novas formas de desempenhar o papel de professor (todas elas baseadas na adopção de uma distância reflexiva em relação à prática e à definição comum das suas funções), conferindo-lhe a estranha característica de intelectual, de mestre da reflexão que reflecte sobre si mesmo e que, ao fazê-lo, ajuda a destruir-se a si próprio enquanto mestre» (Bourdieu, 1988: XXV)

Foi isto que realmente tornou Bourdieu famoso, e que constitui o motivo pelo qual a maior parte dos filósofos e dos humanistas o detesta: o facto de ter produzido uma sociologia da filosofia que explica tranquilamente como é que, a partir de um ponto de vista sociológico, aquilo que reivindica ser uma nova história/epistemologia da ciência, até mesmo uma forma radicalmente nova de fazer ciência social, pode ser igualmente entendido como produto de uma mudança demográfica e social no estatuto da filosofia. Isto aconteceu quando uma geração nova e numerosa tentou salvar a sua posição social virando-se contra a filosofia académica que barrava o desenvolvimento da disciplina, procurando simultaneamente preservar a sua posição intelectual de filósofos da filosofia através de uma tentativa de desestabilizar a reivindicação das ciências

sociais a serem consideradas ciências, uma vez que estas surgiam como concorrentes da posição hegemónica até então ocupada pela filosofia

Devemos recordar que esta explicação é avançada por alguém que, por formação, era filósofo e agora é sociólogo, e que consciente e explicitamente produz a sua socioanálise; ou seja, por alguém que produz uma sociologia da sua sociologia e, de certo modo, uma sociologia da filosofia. O que Bourdieu nos diz é que a arqueologia e a genealogia das ciências humanas de nada valem enquanto tiverem como horizonte uma filosofia da filosofia, ou seja, enquanto não questionarem a influência das condições sociais de uma dada actividade sobre o estatuto dessa actividade

Bourdieu sente que a sua saída da filosofia enquanto instituição e disciplina para abraçar seriamente as ciências sociais enquanto ciências explica a sua permanente sensação de deslocamento em relação ao pós-modernismo das universidades e em relação ao acolhimento que o seu trabalho teve nos EUA. Constatou que, face ao historicismo relativista, tinha de se apegar à tradição racionalista; que, face aos filósofos que faziam ciência social sem o afirmar explicitamente e sem terem aprendido o ofício, tinha de se apegar à investigação social enquanto ciência rigorosa, na qual, como dizia, a filosofia se esconde em pequenas notas de rodapé. Um jogo duplo estava fora de questão por ser socialmente incorrecto, diletante em termos profissionais e sujeito a críticas por falta de ética e rigor científico (Bourdieu, 2001: 206)

Tal facto explica também a sua não participação nos debates acerca da sociologia da ciência e da filosofia das ciências durante a década de setenta, época em que todos pareciam ter algo a dizer. Aquilo que lhe interessava era estabelecer a sociologia como ciência e nada mais. Para tal seria suficiente alçar-se nos elementos fundamentais oferecidos pelo campo e pela sua educação, de forma a encontrar uma posição operacional: a sociologia da ciência, a filosofia racionalista da ciência tal como elaborada por Bachelard e pela epistemologia histórica, a ideia construtivista da ciência tal como elaborada por Kuhn. Não lhe interessavam nem a celebração da ciência como verdade nem a desconstrução da ciência enquanto conjunto de interesses materiais; nem o relativismo nihilista nem o cientismo.

Bourdieu crê que esta posição intermédia se deve também às disposições da sua origem de classe e da sua história pessoal, que o tornaram alérgico a

posturas heróicas, revolucionárias ou radicais, especialmente às variantes «chiques» dessas posturas. Tais disposições revelam-se na sua recusa da extrema-esquerda (aceite por Foucault) e do Partido Comunista (aceite por Althusser), traduzindo-se numa tendência para preferir aqueles que trabalham arduamente para encontrar provas aos autores de belos textos de tipo literário.

Bourdieu não exclui a possibilidade de essas recusas que limitavam o seu campo de posições possíveis se relacionarem com a intuição de que posições extremas poderiam facilmente ser viradas do avesso, conduzindo à defesa do extremo oposto; as posições radicais extremas surgem como o oposto de posições autoritárias, conservadoras, cínicas ou oportunistas, mas podem também conduzir a elas. Um exemplo de tal inversão é a passagem, em poucos anos, de uma posição em que tudo é considerado uma questão política para uma posição que afirma que a política é suja e que tudo se tornou uma questão ética; ou a transformação do ultrabolchevismo em ultraliberalismo.

Não podemos esquecer que Bourdieu escreve no final do século, durante os últimos anos da sua vida activa, debaixo de fogo por parte da enorme maioria dos *media* e do *status quo* científico francês em virtude das suas intervenções políticas durante e após a greve de 1995. A maioria dos protagonistas a que Bourdieu se referiu já faleceram, as vozes dos intelectuais de esquerda franceses raramente são ouvidas, em França e em todo o mundo a política é sistematicamente reaccionária a um ponto inimaginável há dez anos atrás. Nas palestras que proferiu no *Collège de France* em 2000/2001, as suas afirmações desapaixonadas soam a um derradeiro esforço de análise lúcida, mais do que a uma disputa pessoal ou a um ajuste de contas com a sua geração.

Bourdieu afirma que gostaria de se analisar mais profundamente, bem como à sua equipa de colaboradores, em termos individuais e colectivos, articulando a progressão das suas carreiras com as transformações no campo das ciências sociais em geral e da sociologia em particular. A sociologia conquistou uma posição muito mais forte entre as ciências sociais e a estrutura interna do campo sociológico sofreu uma transformação. Isto significa que o projecto de transformar a estrutura do campo não era absurdo, pois a dinâmica transformativa estava já em acção. Significa igualmente que o grupo não era uma seita mas sim um conjunto de pessoas que procurava trabalhar colectivamente num projecto cumulativo, integrando os resultados da disciplina de acordo com uma lógica semelhante

à que se pode encontrar numa equipa da área das ciências naturais. Tal procedimento implica, porém, um conjunto de posições filosóficas comuns, designadamente no que se refere às assunções antropológicas das ciências humanas.

Curiosamente, Bourdieu assinala que a sua equipa conseguiu impor uma «revolução» ao nível simbólico na estrutura interna dos campos da ciência social e da sociologia. Por outras palavras, conseguiu impor um novo paradigma que todos foram obrigados a reconhecer como um dos mais importantes, pelo menos no plano internacional. Já no plano institucional o falhanço foi total, pois os membros da equipa encontram-se espalhados por todo o campo, quase sempre em posições secundárias ou inferiores.

Esta análise encontra a sua confirmação num breve comentário escondido numa nota de pé de página. Uma das obras menores mais interessantes de Bourdieu consiste numa série de artigos, publicados ao longo de 30 anos, acerca da família e das estruturas de casamento tanto do sul de França agrário como da sociedade Kabila argelina. Estes artigos são extremamente importantes na medida em que revelam o método de trabalho de Bourdieu. O tema da investigação é o facto de, em Béarn, cada vez mais os herdeiros masculinos de uma «casa» terem dificuldades em encontrar uma esposa, permanecendo assim solteiros, constituindo este um dos muitos factores explicativos dos obstáculos com que as «casas» e os patriarcas se deparam para prosseguir a sua linhagem.

O último desses artigos intitula-se «Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination symbolique» (in *Études Rurales*, Jan/Jun 89, nº 113-114, pp. 15-36). Este artigo procura demonstrar a produtividade científica do conceito de violência/poder simbólico até mesmo para a análise de problemas que, aparentemente, são do foro exclusivamente económico. Na parte final do artigo, e quase sem ligação concreta ao artigo, Bourdieu escreve o seguinte numa nota de rodapé:

«Gostaria de sublinhar a diferença que separa a teoria da violência simbólica enquanto entendimento equívoco, baseada num ajustamento inconsciente das estruturas subjectivas às estruturas objectivas, da teoria da dominação de Foucault, concebida como disciplina e dressage ou, noutro domínio, a diferença que separa as metáforas foucaultianas de rede aberta e capilar do conceito de campo»

Podemos compreender melhor esta nota se recorrermos a um comentário que consta da página 102 de *Pascalian Meditations*, onde Bourdieu diz o seguinte:

«Deixando de encarnar em pessoas ou instituições, o poder diferencia-se e dispersa-se (era provavelmente isto que Foucault pretendia indicar através da sua metáfora bastante vaga de 'capilaridade', inegavelmente em oposição à visão marxista do aparelho centralizado e monolítico).»

Em si mesmo, o comentário limita-se a insistir nas diferenças de conceptualização, advertindo contra uma possível tentação de as ver como mais ou menos semelhantes. No entanto, como pelo menos para o conhecedor as diferenças são óbvias, é mais razoável lê-lo como uma rejeição curta mas clara tanto dos termos comuns como das sofisticadas metáforas que Foucault utiliza em vez de recorrer a conceitos teóricos. A crítica é sempre a mesma: não devia ser permitido a alguém reivindicar a criação de uma forma revolucionária de fazer ciência social se esse alguém não se submete às regras do ofício. Em defesa de Foucault poderíamos retorquir que ele não está a produzir ciência social e que, na medida em que parte do seu trabalho consiste em fazer História, respeita as regras do ofício e aceita a crítica profissional. Simultaneamente, porém, como se pode constatar na entrevista com Trombadori, Foucault insiste, em defesa do seu método, no facto de a História produzida da forma normal não tocar nem interferir no seu trabalho. Talvez seja precisamente esta reivindicação de produzir uma coisa única, acima da teoria e do método científico, que Bourdieu chama de jogo duplo, comparável ao jogo duplo que Heidegger desenvolve com a experiência quotidiana do pequeno burguês, os valores conservadores burgueses e uma sofisticação altamente elaborada da filosofia académica, produzindo algo que não pode ser julgado por nenhum critério específico mas que resulta eficaz na transmissão de uma mensagem. O problema de Heidegger não é que, tal como a maioria dos intelectuais alemães, fosse simpatizante do nazismo ou que a sua filosofia fosse contaminada por ideias nazis. O problema é que foi o primeiro a salvar a filosofia através da invenção de um jogo duplo. Bourdieu sente que a Deleuze, Foucault, etc. se pode aplicar uma crítica semelhante no caso de, contra as hierarquias sociais académicas, reivindicarem para si o acto revolucionário de

colocação da filosofia fora do seu contexto institucional conservando ao mesmo tempo a sua posição hegemónica, ainda para mais não tendo pago o preço de aquisição dos instrumentos

As Meditações Pascalianas

Num trabalho mais recente (*Meditações Pascalianas*), Bourdieu confronta directamente Foucault no capítulo sobre a historicidade da razão, designadamente na discussão do conceito de poder. Neste texto, Bourdieu procura definir a sua posição como algo que transcende as posições antagonistas de Habermas e Foucault.

No capítulo referido, Bourdieu analisa «*como, e em que condições históricas, é que a história pode fornecer algumas verdades irredutíveis à história*» (Bourdieu, 1997: 106). Por outras palavras, questiona em que medida é que a história enquanto ciência pode não ser totalmente dependente de condições válidas apenas aqui e agora, mas aberta à universalização. Bourdieu defende que a sociedade ocidental moderna foi progressivamente criando o campo da ciência no contexto de uma crescente diferenciação e autonomização relativa dos campos culturais; no campo da ciência, o capital de entrada e aquilo por que os participantes lutam é a verdade objectiva aberta à universalização de acordo com as regras do diálogo metódico e da crítica generalizada. A ciência emerge onde as relações sociais, para funcionarem como relações sociais, têm de ser transformadas em relações lógicas. Bourdieu recusa assim as soluções apresentadas por Foucault e Habermas. Recusa Habermas por este entender que a base da ciência não é um interesse específico, mas sim uma ausência de interesse em cujo espaço opera uma comunicação liberta de constrangimentos de poder. Recusa Foucault ou, pelo menos, o entendimento habitual da sua posição por causa da

«*representação nietzschiana do mundo científico que, em nome do slogan 'poder = saber' no qual o trabalho de Foucault é muitas vezes erroneamente condensado, reduz sumariamente todas as relações de sentido (e as relações científicas) a relações de poder e a conflitos de interesses*» (Bourdieu, 1997: 109).

«Os campos científicos, microcosmos que, num certo sentido, são mundos sociais como os outros, com concentrações de poder e de capital, monopólios, relações de poder, interesses egoístas, conflitos, etc, são também, num outro sentido, universos excepcionais, um tanto ou quanto milagrosos, nos quais a necessidade de razão é incorporada, em graus variáveis, nas realidades das estruturas e das disposições» (Bourdieu, 1997: 109)

«Habermas e Foucault heróis dos dois movimentos, o 'moderno' e o 'pós-moderno' – de um lado, a concepção jurídico-discursiva de Habermas, que afirma a força autónoma da lei e procura fundar a democracia numa institucionalização legal das formas de comunicação necessárias à formação da vontade racional; do outro lado, a análise foucaultiana do poder que, observando as microestruturas de dominação e as estratégias da luta pelo poder, conduz a uma rejeição dos universais, designadamente da procura de qualquer tipo de moralidade universalmente aceitável» (Bourdieu, 1997: 107).

Não vou ao ponto de dizer que Foucault se coloca numa situação problemática ao negar que se possa dizer alguma coisa universalmente válida acerca da moralidade: esse tipo de acusação soaria mais a uma desqualificação «moral» do que a um argumento. Bourdieu também não ficou muito contente quando J. Alexander lhe dirigiu a mesma acusação.

Porém, ainda que a crítica seguinte seja menos aplicável a Foucault do que a Derrida, a cujo trabalho o conceito de desconstrução é particularmente aplicável, pode constituir uma qualificação esclarecedora de muito do trabalho científico-social que reivindica seguir as pisadas de Foucault:

« 'a visão a partir de todos os pontos de vista' perseguida pela reflexividade narcísica na sua forma 'pós-moderna', a crítica das bases que negligencia o questionamento da base social da crítica, a «desconstrução» que se revela incapaz de 'desconstruir' o 'desconstrutor'. Num movimento interminável, surpreendente e imperturbável, inatingível, o filósofo sem raízes (atopos), flutuando sem rumo, procura, em sintonia com a metáfora nietzschiana da dança, fugir a qualquer localização fixa, a qualquer ponto de vista fixo de um espectador imóvel, a qualquer perspectiva objectivista, reivindicando a

capacidade de adoptar um número infinito de perspectivas sobre o texto a 'desconstruir', inacessível tanto ao autor quanto ao crítico. Inatacável, sempre um passo à frente, só aparentemente renunciando à transcendência, mestre no jogo do 'apanhador apanhado', especialmente no que diz respeito às ciências sociais, das quais absorveu o melhor para as desafiar, para lhes 'tomar o lugar' e para as negar, sempre confiante de que está a desafiar os desafios mais radicais e, de que se nada mais for deixado à filosofia, testemunhar que ninguém 'desconstrói a filosofia melhor do que o próprio filósofo'. (Bourdieu, 1997: 108)

Por fim, refira-se que numa parte do capítulo sobre a «Violência simbólica e as lutas políticas», o Foucault d'*A Ordem das Coisas* é colocado ao lado de Lévi-Strauss enquanto representante de uma ciência social do simbólico que dá prioridade à acção implementada (*opus operatum*) sobre o modo de proceder (*modus operandi*). De acordo com Bourdieu, tal é erróneo na medida em que a acção simbólica é um trabalho em si mesmo, com a sua lógica própria e condições inerentes, e não apenas a execução de um resultado.

Correspondência Staf Callewaert, Universidade de Copenhaga, Dinamarca, callew@swipnet.se

Referências bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre e PASSERON, Jean-Claude (1970) *La Reproduction*. Paris: Éditions de Minuit
BOURDIEU, Pierre e PASSERON, Jean-Claude (1977) *Reproduction in Education, Culture and Society*. Londres: Sage
BOURDIEU, Pierre e PASSERON, Jean-Claude (s.d.) *A Reprodução*. Lisboa: Vega
BOURDIEU, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press
BOURDIEU, Pierre (1979) *La Distinction*. Paris: Éditions de Minuit
BOURDIEU, Pierre (1986) *Distinction*. Londres: Routledge & Kegan Paul
BOURDIEU, Pierre (1980) *Le Sens Pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit
BOURDIEU, Pierre (1990) *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press
BOURDIEU, Pierre (1984) *Homo Academicus*. Paris: Les Éditions de Minuit
BOURDIEU, Pierre (1988) *Homo Academicus* (with Preface and Postscript). Cambridge: Polity Press
BOURDIEU, Pierre (1989) «Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination symbolique», *Études rurales*, 113-114, 15-36

- BOURDIEU, Pierre (1989) *La Noblesse d'État* Paris: Les Éditions de Minuit
- BOURDIEU, Pierre (1996) *The Nobility of State* Cambridge: Polity Press
- BOURDIEU, Pierre (1992) *Les Règles de l'art* Paris: Éditions du Seuil
- BOURDIEU, Pierre (1996) *The Rules of Art* Cambridge: Polity Press
- BOURDIEU, Pierre (1993) *The Field of Cultural Production* Cambridge: Polity Press
- BOURDIEU, Pierre e a (1993) *La Misère du monde* Paris: Éditions du Seuil
- BOURDIEU, Pierre e a (1999) *The Weight of the World* Cambridge: Polity Press
- BOURDIEU, Pierre e a (2001) *A Miséria do Mundo* Petrópolis: Editora Vozes
- BOURDIEU, Pierre (1994) *Raisons pratiques* Paris: Éditions du Seuil
- BOURDIEU, Pierre (2001) *Razões práticas*. Oeiras: Celta
- BOURDIEU, Pierre (1997) *Méditations pascaliennes*. Paris: Éditions du Seuil
- BOURDIEU, Pierre (1997) *Pascalian Meditations* Stanford: Stanford University Press
- BOURDIEU, Pierre (1998) *Meditações Pascalianas*. Oeiras: Celta
- BOURDIEU, Pierre e WACQUANT, Louic (1999) *Réponses* Paris: Éditions du Seuil
- BOURDIEU, Pierre e WACQUANT, Louic (1999) *An Invitation to Reflexive Sociology* Cambridge: Polity Press
- BOURDIEU, Pierre (2001) *Science de la science et réflexivité* Paris: Éditions Raisons d'Agir
- BOURDIEU, Pierre (2002) *Interventions 1961-2001* Marseille: Agone
- BURCHELL, Graham, GORDON, Colin e MILLER, Peter (1991), *The Foucault Effect Studies in Governmentality* Chicago: University of Chicago Press
- DREYFUS, Hubert & RABINOW Paul (1982) *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics* Chicago: University of Chicago Press
- FOUCAULT, Michel (1966) *Les Mots et les choses* Paris: Gallimard
- FOUCAULT, Michel (1973) *The Order of Things* Nova Iorque: Vintage/Random House
- FOUCAULT, Michel (1971) *L'Ordre du discours (discurso inaugural no Collège de France 1970)*
- FOUCAULT, Michel (1972) *Orders of Discourse, The Archeology of Knowledge* Nova Iorque: Harper
- FOUCAULT, Michel (1975) *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard
- FOUCAULT, Michel (1979) *Discipline and Punish* Nova Iorque: Vintage/Random House
- FOUCAULT, Michel (1976) *Histoire de la Sexualité 1 La volonté de savoir* Paris: Gallimard
- FOUCAULT, Michel (1981) *The History of Sexuality 1 An Introduction* Harmondsworth: Penguin
- FOUCAULT, Michel (1984) *Histoire de la sexualité 2 L'Usage des plaisirs* Paris: Gallimard
- FOUCAULT, Michel (1986) *The History of Sexuality 2 The Uses of Pleasure* Harmondsworth: Penguin
- FOUCAULT, Michel (1984) *Histoire de la sexualité 3. Le Souci de soi* Paris: Gallimard
- FOUCAULT, Michel (1986) *The History of Sexuality 3. The care of the self*. Harmondsworth: Penguin
- FOUCAULT, Michel (1978) «Entrevista com D. Trombadori», in James D. Faubion (Org.) (2000) *Michel Foucault, Vol. 3. «Power»* Nova Iorque: The New Press
- FOUCAULT, Michel (1992) «Réponse au cercle d'épistémologie», *Cahiers pour l'analyse*, 9 (1968), 9-40
- FOUCAULT, Michel (2001) *Dits et écrits* Paris: Gallimard

EDUCAÇÃO
SOCIEDADE & CULTURAS

- GORDON, Colin (1980) *Foucault Power/Knowledge selected interviews & other writings 1972-1977*. Nova Iorque: Pantheon Books
- HABERMAS, Jürgen (1985) *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp
- LINDBLAD, Sverker e POPKEWITZ, Thomas (Orgs) (2001) *Listening to education actors on governance and social integration and exclusion*. Uppsala: Uppsala Reports on Education, 37-39
- POPKEWITZ, Thomas, e BRENNAN, Marie (Orgs) (1998) *Foucault's Challenge Discourse, Knowledge and Power in Education*. Nova Iorque: Columbia Teacher Training College Press
- ROSE, Nikolas (1989) *Governing the Soul*. Londres: Routledge
- STEENSEN, Jette (2001) «Teacher Education Diversified», Comunicação proferida na Conferência da Nordic Association of Educational Researchers, Stockholm (no prelo)