

Avant Bourdieu: notas sobre a história (meio esquecida) do conceito de habitus

Gabriel Peters^I

Resumo

Em larga medida devido ao impacto da obra de Pierre Bourdieu, a noção de habitus tornou-se uma das ferramentas analíticas mais influentes na teoria social contemporânea. Quando nos debruçamos sobre a trajetória histórica desse conceito e de noções aparentadas na filosofia e nas ciências humanas, vemos que a ideia de habitus condensa retratos da subjetividade e da conduta humana formulados por autores como Aristóteles e São Tomás de Aquino, Durkheim e Weber, Husserl e Mauss, Elias e Merleau-Ponty, dentre outros. Ao acompanhar o percurso do conceito e da constelação de temas por ele evocados, o presente estudo tenciona contribuir para uma história das ideias sociocientíficas atenta não apenas a iniciativas autorais, mas também à carga semântica historicamente sedimentada no vocabulário das ciências sociais.

Palavras Chaves: Pierre Bourdieu; *habitus*; hábito história das ciências sociais

I. Introdução

A noção de *habitus* tornou-se um dos instrumentos analíticos mais discutidos nas ciências sociais, especialmente a partir da formulação que ela recebeu na sociologia de Pierre Bourdieu. Quando nos debruçamos sobre a trajetória histórica desse conceito e de noções aparentadas na filosofia e nas ciências humanas, vemos que a ideia de *habitus* condensa retratos da subjetividade e da conduta humana formulados por autores como

I Professor do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Doutor em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP/UERJ). Bolsista de produtividade do CNPq. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0595-2663> E-mail: gabriel.peters@ufpe.br



Direito autoral e licença de uso: Este artigo está licenciado sob uma Licença Creative Commons. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra, forneça um link para a licença, e indicar se foram feitas alterações.

Aristóteles e São Tomás de Aquino, Durkheim e Weber, Husserl e Mauss, Elias e Merleau-Ponty, dentre outros. Longe de negar a originalidade dessa formulação, mediante um exercício simplista do tipo “não há nada de novo sob o sol”, o presente artigo sustenta que os usos teóricos e empíricos do *habitus* na sociologia do autor reverberam uma valiosa história pregressa de reflexões sobre a conduta humana em sociedade e seus motores subjetivos.

2. De Aristóteles a Tomás de Aquino

Um rastreamento das fontes do conceito de *habitus* irá encontrá-las na noção de *hexis* oriunda do pensamento de Aristóteles. Ao delinear um modelo da conduta virtuosa na sua *Ética a Nicômano* (1991), o Estagirita reconheceu que boa parte do que fazemos deriva de disposições de ação reforçadas pela experiência reiterada. Tal como acontece com as habilidades do artesão ou do instrumentista musical, a conduta virtuosa seria aprendida pela prática frequente de atos virtuosos. A reiteração prática de uma conduta orientada por preceitos morais levaria, com o tempo, ao que chamamos hoje de habituação, i.e., à propensão a conduzir-se espontaneamente, sem maiores deliberações reflexivas, segundo aqueles preceitos. O filósofo grego lembrava, assim, que a via entre disposições e comportamentos é de mão dupla: se é mais comum tomar comportamentos virtuosos como determinados por disposições virtuosas, o caminho que leva dos comportamentos às disposições não apenas é possível como constitui, sublinha Aristóteles, um meio *privilegiado* para o cultivo do próprio caráter moral. Tal como acontece com a aquisição de competências por um arqueiro ou um musicista, um indivíduo poderia cultivar a virtude como uma disposição durável, forçando-se à prática de atos virtuosos até que a inclinação à conduta virtuosa se tornasse, para usar uma expressão posterior, uma “segunda natureza”².

Uma das razões pelas quais Bourdieu recorreu ao termo latino *habitus*, em vez do vocábulo de senso comum “hábito”, foi sua intenção de se

2 ...as... virtudes...: adquirimo-las pelo exercício, como também sucede com as artes. [...] as coisas que temos de aprender..., aprendemo-las fazendo;..., os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tocando esse instrumento. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura etc. (Aristóteles, 1991, p. 27–28).

afastar de conotações da última palavra que a associam a comportamentos repetitivos e mecânicos. Contra essas concepções mecanicistas, o autor francês ressaltou que as disposições do senso prático não são reflexos mecânicos ou associações fixas do tipo estímulo/resposta, mas competências *improvisativas* que os agentes adaptam a situações particulares (Bourdieu, 1974, p. 337–361). Embora seja temerário dizer algo sobre uma paisagem intelectual que atravessa umas duas dúzias de séculos, esse contraste entre “repetição mecânica” e “flexibilidade adaptativa” é, provavelmente, o principal eixo de divergência entre os diferentes retratistas da dimensão habitual da conduta humana.

O curioso é que, quando examinamos os escritos de especialistas sobre a ideia aristotélica de *hexis* (Lockwood, 2013) — aliás, o mesmo acontece, como veremos logo adiante, com a noção tomista de *habitus* (Miner, 2013) —, deparamos com argumentos para os quais o conceito de Aristóteles estava bem mais próximo dessa *segunda* linha de teorização do que da primeira. Frisando que o sentido de “estado ético” conferido por Aristóteles à *hexis* discrepa de quaisquer acepções mecanicistas do termo “hábito”, Lockwood, por exemplo, afirma que uma *hexis* virtuosa designaria não tendências fixas a comportamentos repetitivos, mas uma aptidão geral para responder, de modo virtuoso, a uma variedade de situações mutáveis — portanto, algo próximo ao que Bourdieu chamaria posteriormente de “matriz geradora”³.

Aristóteles não foi o único filósofo grego a utilizar o termo *hexis*, que também apareceu anteriormente em Platão (Ibid., p. 34), por exemplo, e posteriormente nos escritos de estoicos (Stephens, 2013, p. 54; 64). Quanto à tradução latina da *hexis* por *habitus*, embora diversos panoramas históricos confirmem destaque à *Suma Teológica* do aristotelicíssimo

3 ...ainda que os termos de Aristóteles para ‘ética’ (êthica), traço de caráter (êthos) e habituação (ethos, ethismos ou ethizetai) sejam linguística e conceitualmente inter-relacionados, sua noção de ‘estado ético’ (hexis) é bastante distinta, tanto linguística quanto conceitualmente, da noção de ‘hábito’, pelo menos no modo como usamos o termo hoje. (...) uma hexis é um equilíbrio dinâmico que, ainda que sempre produtivo de ações virtuosas, é, ainda assim, a base para ser virtuoso em circunstâncias variadas (...) uma vez que a noção de um estado de caráter seja recuperada de sua falsa associação com ‘hábito’ e habituação repetitiva, vê-se que... suas conotações de inflexibilidade ou fixidez são... antitéticas à descrição da virtude ética por Aristóteles (Lockwood, 2013, p. 19–20).

Tomás de Aquino (Kaufmann., 2003; Wacquant, 2004), tal escolha tradutória já aparecera há tempos, pelo menos desde os trabalhos de autores como Cícero (106–43 AEC) e Quintiliano (35-95) cerca de mil anos antes (Sparrow; Hutchinson, 2013, p. 10). A tradução se justifica, *inter alia*, devido à referência etimológica compartilhada ao verbo “ter/possuir” (*echain* no grego e *habeo* em latim, de onde derivam respectivamente as palavras *hexis* e *habitus*)⁴. Mediada por influências como as de Boécio (480–524) e de Alcuíno de Iorque (735–804), a conexão de *hexis/habitus* com uma teorização sobre virtudes chega à filosofia escolástica europeia dos séculos XII, XIII e XIV, com a ideia da virtude como *habitus* cultivado mediante o exercício reiterado da conduta virtuosa se espalhando também, segundo Bejczy (2011), para a literatura pastoral e educacional. Com efeito, é em uma discussão sobre a educação religiosa propugnada pela escolástica medieval que a noção de “*habitus*” aparecerá na obra de Durkheim, como veremos mais abaixo.

No século XIII, a minuciosa discussão que Tomás de Aquino devota ao *habitus* na sua *Suma Teológica* reverbera aquela conexão com o “ter” ou “possuir”, em um veio de sentido que se imbuirá de importância no conceito bourdieusiano. Ainda que Bourdieu tenha tomado como mais verdadeiro afirmar não que o agente possui um *habitus*, mas que um *habitus* possui o agente, a referência a propensões habituais de conduta como “propriedades” dos indivíduos serviria ao sociólogo francês como lembrete heurístico de que os atributos duráveis dos agentes (“propriedades” no sentido de “características”) são meios mais ou menos eficientes de poder nas disputas do mundo social — “propriedades” como “posses” ou “capitais”, na acepção ampla e plural que o termo adquire na sociologia bourdieusiana. Dito isso,

4 Segundo Lockwood (2013, p. 34), as mais frequentes traduções contemporâneas de *hexis* incluem, além de “hábito”, os termos “condição”, “estado” e “disposição”. O autor conclui que nenhuma dessas palavras transmite adequadamente... seu significado, mas sublinha que “hábito parece especialmente problemático, na medida em que... transmite a ideia de agir de certo modo (e.g., o hábito da pontualidade). Ainda que uma pessoa de posse da *hexis* da justiça sempre aja de modo justo, isto não implica que ela sempre aja do mesmo modo” (Ibid., p. 23), já que diferentes situações morais demandarão, de uma mesma *hexis* virtuosa, diferentes respostas práticas (e.g., uma postura punitiva em um caso e clemente em outro). Na sua tradução comentada de Cícero, Margaret Graver (2002, p. 80; 158) nota que o orador romano utilizou tanto *habitus* quanto *adfectio* para verter ordinariamente a noção grega de *hexis* (noção que a própria Graver, aliás, prefere traduzir por “condição”).

com as seções dedicadas ao *habitus* na *Suma Teológica*, ocorre algo semelhante ao que sucede com os escritos de Aristóteles sobre *hexis* e virtude: o contato com os textos tem de ser mediado por especialistas capazes de um duplo trabalho didático, relativo à conexão das traduções com os idiomas originais, de um lado, e à demonstração dos papéis que estes conceitos desempenham nos respectivos sistemas filosóficos de Aristóteles e Tomás de Aquino, de outro.

A Segunda Parte da obra de Tomás de Aquino tem como propósito expor o movimento da criatura racional em direção a Deus. A primeira seção dessa Segunda Parte (*Prima Secundae*) é devotada à moral, enquanto a segunda (*Secunda Secundae*) examina virtudes e vícios. É no interior daquela primeira seção da Parte II da Suma, nos itens relativos aos “princípios intrínsecos... dos atos humanos”, que Tomás trata do *habitus* em geral (2005, p. 37; a partir da Questão 49). Na mais ostensiva das discrepâncias terminológicas em relação ao uso futuro do conceito por Bourdieu, Tomás diferencia “hábitos” de “disposições” (Ibid., p. 40): enquanto essas últimas seriam estados essencialmente transitórios (p. ex., saúde e doença), os hábitos se imbuiriam de uma significativa *durabilidade* (Ibid., p. 43) que nenhuma disposição teria. Tal durabilidade seria a contraparte do fato de que os hábitos são de difícil aquisição, exigindo uma prática reiterada até serem firmemente adquiridos. Tomás não quis dizer, por outro lado, que hábitos fossem eternos e imutáveis após desenvolvidos, mas apenas que, por sua própria natureza, são difíceis de modificar. A noção tomista de hábito supõe também uma distinção entre *potência* e *ato* em dois níveis. No primeiro, o autor da *Suma Teológica* sublinha que os hábitos, não sendo propriedades inatas, e sim adquiridas, atualizam capacidades que seu portador só possuía *in potentia*. Ademais, o próprio hábito como “posse” incorporada existe na forma de potencialidades passíveis de atualização em circunstâncias variadas⁵.

5 Como explica Miner (2001, p.68), explorando a conexão etimológica entre *habitus* e *habere* (ter/possuir), “‘possuir o latim’... não significa que se está efetivamente lendo ou escrevendo em latim a todo momento. Significa que, em relação a qualquer ato particular de uso do latim, seu possuidor está em uma relação de potência. (...) É um potencial... apto a ser atualizado em uma operação... quando o possuidor do hábito assim o deseje”.

Ao perguntar-se sobre que espécie de criatura é capaz de possuir hábitos, Tomás mistura reflexões teológicas, como a tese de que a dita criatura tem de ser imperfeita (Deus não tem hábitos), à ideia, comum a tantos retratos laicos do ser humano, de que podem desenvolver hábitos somente criaturas capazes de serem determinadas “de muitos modos e para diversas coisas” (Aquino, 2005, p. 46). Assumindo o risco de misturar o anacronismo histórico ao disciplinar, creio que Tomás desenvolve aqui, na sua própria linguagem, um tema clássico das ciências sociais: a maleabilidade sócio-histórica da criatura humana, sua abertura a uma multiplicidade de individualizações possíveis. Finalmente, Tomás salienta a *complexidade interna* como traço central ao hábito, oriundo do fato de que ele depende da operação conjugada de múltiplos fatores. Para retornar ao exemplo da competência linguística, a “posse” do latim designa uma integração de capacidades diversas — p. ex., o domínio prático de estruturas sintáticas juntamente com o domínio prático do vocabulário —, de modo que, como diz Miner, “uma certa complexidade parece ser a precondition básica do *habitus*” (2013, p. 69).

Como já acontecia na filosofia moral de Aristóteles, a reflexão de Tomás sobre o hábito combina uma orientação descritiva a uma preocupação normativa com as condições de exercício da virtude. Ao distinguir entre “bons” e “maus” hábitos, Tomás sublinha que a habituação não representa necessariamente uma negação da liberdade humana em função de determinismos mundanos; ao contrário, ela pode adquirir um caráter *capacitador e perfectivo*. Ainda que não haja espaço aqui para uma reflexão detalhada sobre o tema, as ideias de Tomás de Aquino apontam para uma ambivalência clássica nas teorizações sobre “liberdade” individual e “determinismos” sociais. Perspectivas que procuram destacar uma dimensão irreduzível de livre-arbítrio individual frente a influências sócio-históricas são frequentemente forçadas a “esvaziar” a subjetividade de atributos oriundos de um ambiente social externo⁶. Ao tomarem certas intencionalidades e competências internalizadas a partir de um mundo societário exterior

6 Cf., por exemplo, as críticas de Nagel (1961, p. 600) a Isaiah Berlin. Ainda em relação ao mesmo ponto, é significativo que Sartre, na sua tentativa de demonstrar que a causalidade não penetra no domínio da subjetividade humana, tenha sido forçado a identificar a liberdade do sujeito com o seu “nada” (1997).

como opostas à liberdade do indivíduo, aquelas perspectivas esquecem que tais intencionalidades e competências procedentes de “determinismos” sociais significam, sob vários aspectos, *incrementos* significativos à liberdade do agente individual no que tange às suas *capacidades existenciais de resposta* ao mundo em que está imerso – por exemplo, embora um indivíduo seja “determinado” a aprender a falar em um idioma que ele não escolheu, ele se torna infinitamente mais “livre”, nas suas capacidades de produzir efeitos no mundo e responder às suas demandas, do que indivíduos destituídos das chances de aprender um idioma.

O tema aparece nas críticas que Bourdieu dirigiu a autores como Gluckman e Leach (2009, p. 87), que buscaram escapar ao objetivismo limitando-se a definir as condições sociais de ação como parâmetros externos, no interior dos quais os agentes exerceriam sua liberdade de escolha. Isto significava dispensar-se, segundo Bourdieu, do exame de como os próprios princípios “internos” das escolhas desses agentes carregam a marca das suas circunstâncias de socialização. Ao destacar que as “liberdades” volitivas e práticas do agente não são resíduos “imaculados” pela socialização, mas derivam da própria moldagem social da sua subjetividade, Bourdieu fustiga, por tabela, abordagens que só enxergam as condições sociais da prática como restritivas, e não como *inseparavelmente restritivas e habilitadoras* (como já indicado pelo exemplo da linguagem). Ademais, ao responder às frequentes acusações de “determinismo” dirigidas à sua teoria, Bourdieu, em fase tardia da sua carreira, como que reata implicitamente com aquela tradição tomista na qual os condicionamentos propiciados por uma técnica não são o contrário da liberdade, mas suas *condições de possibilidade*⁷.

3. Durkheim

Dentre os clássicos da sociologia, tanto Durkheim quanto Weber utilizaram a noção de *habitus*, o primeiro em uma reflexão sobre o efeito da

7 “O habitus oferece a única forma durável de liberdade, aquela dada pelo domínio de uma arte, qualquer que seja. (...) Essa liberdade tornada natureza... é adquirida, paradoxalmente, pela submissão obrigada ou eletiva aos condicionamentos do treinamento e do exercício..., como o é a liberdade em relação à linguagem e ao corpo que é chamada facilidade” (Bourdieu, 1999, p. 340).

educação na personalidade individual, o segundo em uma caracterização do *ethos* do protestante ascético (Wacquant, 2004). Por que o uso do termo em sua matriz latina? Em ambos os casos, o foco recai sobre orientações e disposições de conduta que seus portadores aplicam de modo *consistente* ao conjunto das suas esferas de experiência (p. ex., no espaço privado e no espaço público, no tempo de trabalho e no tempo de lazer, etc.). Trata-se, em outras palavras, de uma primeira versão do teorema da *transponibilidade disposicional* tão central à teoria do *habitus* de Bourdieu.

Não foi por qualquer motivo analiticamente frívolo que Durkheim, em seu estudo sobre a evolução do pensamento pedagógico na França (1938), mobilizou a noção de *habitus* na sua matriz latina em vez de se cingir ao termo mais corrente “hábito”. Pensado como produto visado de um ideal pedagógico, o *habitus* não seria simples adorno do “espírito com certas ideias” ou contração de “certos hábitos *particulares*”, mas uma “disposição *geral* de espírito e de vontade” (Ibid, p. 184; [grifos meus]). Ao contrapor o modelo cristão medieval de educação àquele dos antigos, Durkheim alude à diferença entre adotar um sistema de crenças e rituais específicos, de um lado, e abraçar uma religião como atitude profunda em relação à vida em sua totalidade, de outro. O sociólogo francês encontra um *locus* fundamental dessa diferença entre a antiguidade e o cristianismo medieval na ideia de “conversão”, por ele tida como inteiramente estranha aos antigos (uma ideia questionável, diga-se de passagem [cf. Hadot, 1995, p. 30, 44, 83]). O cerne do argumento durkheimiano é, portanto, o contraste entre uma apreensão estritamente intelectual de crenças e uma transformação inteira da personalidade.⁸

A noção cristã de conversão exprimiria o “movimento profundo pelo qual toda a alma” gira “numa direção completamente nova... e modifica... o seu ponto de vista sobre o mundo” (Ibid.). Por um lado, as histórias mais espetaculares de conversão no cristianismo ocidental, a começar por Paulo na estrada de Damasco, tomam a forma de acontecimentos nos quais a

8 ...para ser cristão, não é suficiente ter aprendido isto ou aquilo, saber discernir certos ritos e pronunciar certas fórmulas, conhecer certas crenças tradicionais. O cristianismo consiste essencialmente em uma atitude da alma, em um certo *habitus* do nosso ser moral. Suscitar na criança esta atitude, tal será... o objetivo essencial da educação (Durkheim, 1938, p. 31).

alma é, de súbito, tocada pela graça da transformação radical de sua atitude diante do mundo e de si. Por outro lado, como pedagogia institucionalizada, a educação cristã procura o mesmo objetivo, mas por meio da exposição gradual do indivíduo a um conjunto de crenças e valores que, pouco a pouco, possam penetrar nos recessos mais profundos de sua alma:

...ainda hoje, não entendemos a educação intelectual de outra maneira. Também para nós, ela tem por principal objetivo não o de dar à criança conhecimentos... numerosos, mas o de constituir nela um estado interior e profundo... que a oriente em um sentido definido não apenas durante a infância, mas para a vida. Não é...para torná-la um cristão, pois já renunciamos a perseguir fins confessionais, mas para torná-la um homem... [com] uma maneira verdadeiramente humana de sentir e de pensar. Nossa concepção dessa finalidade se secularizou..., mas o esquema abstrato do processo educativo não variou (Durkheim, 1938, p. 32).

Em sua crítica ao teorema bourdieusiano do caráter transponível do *habitus*, Bernard Lahire (2002, p. 24–25) sublinhou que Durkheim teria percebido que, longe de ser um traço geral de quaisquer cenários de socialização, disposições subjetivas internamente coerentes entre si, só seriam possíveis em contextos sociais pouco diferenciados, tais como coletividades tradicionais ou em ambientes educacionais de internato. Em outras palavras, aquela coerência disposicional seria cada vez mais rara em sociedades complexas, nas quais os indivíduos circulam forçosamente em esferas diferenciadas de ação. Vimos, porém, na passagem de Durkheim citada logo acima — ignorada por Lahire —, que o autor de *O suicídio*, longe de considerar impossível uma reprodução daquele ideal educativo da Idade Média em circunstâncias sociais modernas, defendeu *a pertinência e a factibilidade* de uma versão secularizada do mesmo ideal: “nossa concepção da finalidade” da educação passou da formação de “cristãos” à formação de “homens” (*sic*); porém, a orientação da “alma em sentido definido”, como “esquema abstrato do processo educativo”, “não variou” (1938, p. 32). Por conseguinte, não é Lahire, mas Camic (1986, p. 1055) quem tem razão ao dizer da visão durkheimiana quanto ao “*habitus* moral”:

Era a sua convicção que a concepção cristã da missão da educação era teoricamente a correta; se as escolas secundárias modernas trabalhassem para criar um *habitus* secular diligente e reflexivo para substituir o *habitus* religioso do passado, as exigentes demandas morais da era contemporânea... poderiam ser satisfeitas (Camic, 1986, p. 1055).

O fator decisivo recai sobre a concentração de Durkheim na dimensão *moral* da conduta e da personalidade: em um cenário de alta divisão do trabalho, no qual os indivíduos se tornam crescentemente diferenciados nas suas aptidões, um *habitus* instilado pela educação se identificaria sobretudo com ideais morais cuja partilha garantiria a *integração* de uma coletividade dotada de alto grau de diferenciação interna e de individualidades altamente diferenciadas entre si (cf. sua defesa do “individualismo” moral como posição normativa apropriada a tempos seculares, defesa que prefigura diversos aspectos do que se tornaria o discurso sobre “direitos humanos” no século XX [Durkheim, 1975]).

4. Weber

Tratando-se de Weber, o ideal seria discutir não somente os sentidos em que o autor utilizou a noção de “*habitus*” lá e cá nos seus escritos, mas também a conexão desses sentidos com suas visões mais abrangentes quanto à dimensão habitual da conduta humana. Postergando essa tarefa para outro artigo, me circunscreverei aqui a alguns comentários essenciais acerca do segundo veio analítico. Ao localizar os tipos puros da ação afetiva e da ação tradicional na “fronteira da ação com sentido” (2000, p. 4), sublinhando a utilidade heurística do postulado inicial de que os agentes operam de modo racional-com-relação-a-fins, Weber poderia transmitir a impressão errônea de que aqueles dois tipos de ação seriam empiricamente infrequentes. Na medida em que a ação tradicional é, decerto, a figura conceitual pela qual a sociologia weberiana lida com a dimensão habitual dos motores subjetivos da conduta humana, poder-se-ia concluir que ele menospreza o papel do hábito na história. A conclusão seria igualmente errônea. Em primeiro lugar, na medida em que o irrealismo dos conceitos ideal-típicos se estende à ação racional-instrumental, tal conceito de ação exagera deliberadamente o grau de consciência do agente quanto ao sentido subjetivo de sua conduta. É “somente por... conveniência metodológica”, escreve Weber, que “o método da Sociologia compreensiva é ‘racionalista’”, e não devido a uma “crença em uma predominância efetiva do racional sobre a vida” (Ibid.). A asserção torna compreensível um fato paradoxal à primeira vista: Weber reconhece que a ação tradicional, cujo

tipo puro reside “na fronteira da ação dotada de sentido”, como a modalidade de ação mais próxima da maior parte das condutas humanas ao longo da história:

A ação real sucede, na maioria dos casos, em surda semiconsciência ou inconsciência de seu ‘sentido visado’. O agente mais o ‘sente’, de forma indeterminada do que... tem ‘clara ideia’ dele, na maioria dos casos, age instintiva ou habitualmente. [...] Uma ação determinada pelo sentido... com plena consciência...é na realidade apenas um caso limite (Ibid., p. 13).

Mas há mais. Como mostrou Charles Camic (1986), mesmo no seu diagnóstico da expansão da conduta racional-instrumental como tendência central à modernidade, Weber ressaltou que ações que continuam a ser racionais-com-relação-a-fins, para todos os propósitos práticos, não raro se tornam *habituais*. Por exemplo, ao tratar da burocracia, uma das mais importantes corporificações institucionais da racionalização no Ocidente, o sociólogo alemão a descreve como baseada em “treinamento especializado, uma especialização funcional do trabalho e uma atitude fixada para o domínio *habitual* e virtuoso de funções únicas, não obstante, metodicamente integradas” (Weber, 1982, p. 265 [grifo meu]). Poder-se-ia pensar em outros exemplos de habituação da combinação racional prática de meios e fins, como o uso de técnicas contábeis pela contadora experiente ou a preparação dos equipamentos de laboratório pela cientista experimental.

Dito isso, no mesmo artigo em que tenta resgatar do relativo esquecimento a importância que Weber conferiu ao “hábito” na conduta humana em sociedade, Camic (1986, p. 1066) admite que o próprio autor germânico contribuiu para torná-la menos palatável à teoria sociológica ulterior, ao recorrer frequentemente a um vocabulário psicofísico (estímulos, reações automáticas, etc.) para definir o hábito e a ação tradicional. Tal linguagem próxima de uma psicologia naturalista dificultava desenvolver uma concepção de hábito que não o tomasse por repetição impensada e automática ou por associações fixas do tipo estímulo/resposta, mas, ao contrário, como disposições de conduta adaptativas, versáteis e inventivas.

E quanto ao *habitus* em Weber? O argumento sobre a “afinidade eletiva” entre a ética da vocação do protestantismo ascético, de um lado, e o “espírito” da atividade econômica próprio ao capitalismo moderno, de outro,

responde pelos poucos momentos em que Weber utiliza a noção de *habitus* na sua matriz latina. Na sua sociologia histórico-comparativa das religiões, Weber distingue entre a religião tal qual praticada pelos *virtuosi* e a religião tal qual praticada pelas “massas”. No caso dos primeiros, a personalidade inteira dos indivíduos é moldada por compromissos religiosos de valor, engendrando uma “disposição generalizada” frente à vida que se exprime nas mais diversas esferas de sua experiência. Weber não usa o termo latino *habitus* como sinônimo de “hábito”, mas o reserva para designar essas *formas altamente coerentes de subjetividade*, capazes de conduzir sua conduta em diferentes contextos segundo aquela mesma disposição generalizada de cunho ético-religioso.⁹

Situado pelo Weber da *Ética* na vizinhança da noção de “caráter”, como Elias faria posteriormente em sua sociologia histórica da nacionalidade (1997), o conceito de *habitus* era um mediador importante na sua análise de como ideias religiosas de valor se traduzem em orientações duráveis e firmes de conduta prática, a ponto de atestarem a *consistência moral* do indivíduo nos diferentes cenários de sua existência¹⁰. Aparecendo duas

9 Na visão de Weber, como explica Camic pinçando estrategicamente diversas passagens do sociólogo alemão: um dos principais intuítos de muitas religiões de salvação foi transmitir aos virtuosos religiosos um caráter total; um habitus especificamente religioso — ou habitus carismático ou habitus permanente — que transcenda o habitus ordinário da vida cotidiana, ou seja, o habitus natural (frequentemente insuperável) da maioria que toma a vida como uma ‘sucessão variada de ações discretas’ e, assim, consegue se sair com modos tradicionais e uma ‘adesão ao habitual’. As seitas exclusivistas de virtuosos do calvinismo foram mais longe...: ‘da sua vida religiosa, das suas tradições familiares religiosamente condicionadas e do estilo religiosamente influenciado do seu ambiente’ emergiu ‘um habitus interno central’ — ‘uma disposição metodicamente unificada (Eingestelltheit)’ que, quando canalizada para atividades intramundanas, resultou em uma momentosa florescência histórica de conduta racional continuada. Nesse sentido, a ação racional moderna repousa, para Weber, em uma fundação de hábito: em um habitus dinâmico que suplanta o habitus estático subjacente à simples ação habitual. (...) Weber não apenas declarou explicitamente que, quando A ética protestante fala do desenvolvimento do ‘espírito capitalista’, trata-se do ‘desenvolvimento de [um] habitus particular’, como também afirmou... que seu controverso estudo [se concentrou sobre] o aspecto mais difícil de apreender..., [o aspecto] relativo ao habitus interno” (Camic, 1986, p. 1064). O habitus do virtuoso religioso consistiria, assim, em um estado de carisma tornado permanente. A competente exegese que Camic faz de Weber tão mais importante na medida em que a tradução brasileira de Economia e sociedade, nos trechos em que o autor alemão trata do habitus do virtuoso religioso como uma tentativa de tornar permanente e deliberado o estado de carisma, verte o termo por “hábito”: “Com a racionalização crescente, o objetivo do método de salvação religiosa é cada vez mais a transformação da embriaguez aguda, alcançada mediante a orgia, num hábito [a bem da verdade, um habitus] possuído crônica e, sobretudo, conscientemente” (Weber, 2000, p. 361–362 [grifos meus]).

10 A multidimensionalidade do conceito se reflete também no fato de Weber associá-lo, por seu turno, a um sentimento interno quanto à própria “eleição” por Deus que os puritanos modernos partilhavam com os profetas

vezes em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, o conceito de *habitus* ressurge nas réplicas de Weber às críticas que o livro recebeu de Felix Rachfahl. Nessas réplicas, o conceito é mobilizado como nada menos do que *sinônimo* do “espírito” capitalista descrito na obra. Mencionando, na primeira réplica, aquele “*habitus que batizei de ‘espírito capitalista’*” ([1910] 2001a, p. 66), Weber utiliza uma vez mais a noção na sua segunda resposta:

... minha abordagem é capaz de revelar a direção específica em que uma cor particular de religiosidade foi capaz de se desenvolver... (...) Este curso de influência não ‘intensificou’ meramente algum feito psicológico já presente; ele significou um novo ‘espírito’, pelo menos na esfera mundana. Das suas vidas religiosas, suas tradições familiares religiosamente condicionadas e seu estilo de vida e mundo circundante religiosamente influenciados, estas pessoas desenvolveram um *habitus* que as tornou singularmente aptas a atender às demandas dos inícios do capitalismo moderno ([1910] 2001b, p. 116).¹¹

5. Elias

Em *O processo civilizador* (1994b), Norbert Elias examina a transição do feudalismo à modernidade no Ocidente com foco no vínculo entre transformações em estruturas sociais, de um lado, e transformações nas “estruturas de personalidade” dos indivíduos embebidos naquelas estruturas sociais, de outro. A passagem do medievo para a sociedade moderna é analisada como um processo multidimensional e de longa duração, no

judaicos: ...é de interesse para se compreender o *habitus* interior do puritano... o fato de que haja aí vivenciado uma renaissance magnífica a crença de pertencer ao povo eleito de Deus. (...) a gratidão pela irrepreensibilidade pessoal como obra da graça de Deus percorria a disposição vital da burguesia puritana e favorecia aquele caráter firme e formalisticamente correto que era próprio dos expoentes daquela época heroica do capitalismo” (2004, p. 151 [grifos meus]); “... também para o puritano o *habitus* de agora, deste mundo, é na verdade aquilo que ele realmente ambiciona. Só que esse *habitus*, interpretado como certidão salutis, é nele o ativo sentimento de ser uma ferramenta” (Ibid., p. 236 [grifos do autor]).

- 11 Os exemplos arrolados não esgotam os usos da noção de *habitus* por Weber, aos quais pretendemos dedicar um artigo específico. As referências ao *habitus* interno dos puritanos indicam, por implicação lógica, uma concepção de *habitus* externo. Weber usa tal noção não em sua sociologia da religião, entretanto, mas no capítulo de Economia e sociedade devotado a “relações comunitárias étnicas” (2000, p. 267): o *habitus* externo refere-se aos índices exteriores pelos quais os seres humanos classificam uns aos outros em diferentes grupos étnico-raciais (Ibid.). Em escrito dedicado à “psicofísica do trabalho industrial”, por seu turno, Weber utiliza o conceito como aproximado àquele de “visão de mundo”: estas considerações lidaram brevemente com... o *habitus* sociopolítico dos trabalhadores — aquilo... que pode ser aproximado a uma visão de mundo [Weltanschauung]” (2005, p. 108). Uma vez mais, a tradução brasileira deste texto verte tal referência ao *habitus* por “hábito” (2009, p. 71).

qual se entrelaçam desenvolvimentos diversos: a intensificação na divisão do trabalho, a ascensão de uma economia monetária cada vez mais interloca, o crescimento das cidades e, de especial relevo, a conquista do monopólio socialmente legitimado da tributação e da violência física pelo estado nacional. O enlace de tais desenvolvimentos históricos aponta para uma expansão e densificação das “figurações” ou “cadeias sociais de interdependência” nas quais os indivíduos se encontram imersos, uma transmutação figuracional que se refletiu na moldagem sócio-histórica das estruturas de personalidade de tais indivíduos.

No âmbito macroestrutural, a conquista do monopólio legítimo da força física pelo estado nacional só pôde se consolidar, assim, ao encontrar seus “microfundamentos” psíquicos no controle de impulsos agressivos que, na sociedade medieval, tornavam o recurso à violência uma ocorrência cotidiana. Em um processo que transcorreu tanto no plano social *in toto* quanto nas trajetórias socializadoras de indivíduos específicos, o aumento no controle de pulsões afetivas e agressivas assumiu um caráter a um só tempo externo e interiorizado. Uma configuração social cada vez mais pacificada dependeu, em outras palavras, da moldagem socializativa de psiques individuais mais aptas ao controle de suas paixões. As estruturas de personalidade que correspondem a tais ou quais tipos de estrutura social são precisamente o que Elias designa por *habitus*. Como exemplificado pelo caso de Weber, o uso da expressão latina *habitus* não era raro entre cientistas sociais e filósofos no cenário histórico-intelectual em que Elias se formou. Entretanto, na tradução anglófona do primeiro volume de *O processo civilizador*, a qual serviu de base à versão brasileira da obra (1994b), o termo latino foi substituído por expressões como “estrutura de personalidade” (1994b, p. 182, 191) ou “composição psicológica” — *psychological make-up* (Elias, 1994a, p. 9, 22-23, 33).

Seja como for, o sociólogo alemão difere do francês na medida em que toma como núcleo do *habitus* uma dinâmica interna de conflito entre *impulsos* afetivos e agressivos, de um lado, e *controles* instilados pela socialização, de outro. O modelo eliasiano da subjetividade é, nesse sentido, similar ao freudiano, ainda que Elias quisesse se desvencilhar do que existiria de demasiado “naturalista” na pintura que Freud fez do id, do ego

e do superego (ou, na tradução mais rente ao alemão coloquial do pai da psicanálise: isso, eu e supereu). Freud teria dirigido insuficiente atenção ao quão influenciadas por forças sociais e históricas são aquelas instâncias psíquicas (1994a, p. 120), atenção pressuposta no diagnóstico eliasiano da modernidade: longe de se manterem constantes como traço universal da “civilização” humana, as proibições e controles interiores que pesam sobre os impulsos agressivos variam historicamente conforme os tipos de sociedade nos quais os indivíduos são socializados.

Quanto às semelhanças, tanto Bourdieu quanto Elias pensavam o *habitus* como uma “subjetividade socializada” (Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 126), moldada por um percurso experiencial, em certo cenário de relações sociais, para agir, pensar e sentir segundo formas específicas. Uma vez que agentes socializados em condições coletivas de existência semelhantes desenvolvem disposições de conduta também semelhantes, o conceito captura as formas de personalidade/subjetividade moldadas por um contexto socioestrutural — um *habitus* nacional (Elias, 1997; Bourdieu, 2014) — e/ou por uma posição nele ocupada — o *habitus* da pequena burguesia moderna (Bourdieu, 2007) ou o *habitus* da nobreza guerreira medieval (Elias, 1994). Recobrando modos de agir, pensar e sentir comuns a uma variedade de indivíduos socializados em condições sócio-históricas similares de existência, a noção é suficientemente flexível para reconhecer diferenças individuais interiores a um mesmo *habitus* de grupo. Dito isso, ainda que as vivências socializadoras pelas quais passa qualquer indivíduo não possam ser exatamente idênticas àsquelas de qualquer outro indivíduo, o fato de que condições sociais semelhantes engendram condicionamentos subjetivos também semelhantes justifica o recurso a conceitos ideal-típicos de *habitus* de grupo, no qual tendem a se encaixar todos os indivíduos socializados em circunstâncias tendentes a inculcá-los. O valor heurístico dessa manobra analítica é nítido na comparação entre diferentes tipos de estrutura social, já que se desdobra na análise das também diferentes “estruturas de personalidade” ou “formas de subjetividade” correspondentes.

Elias também foi um adversário ferrenho de concepções intelectualistas dos motores subjetivos da conduta humana. Tal qual Bourdieu, o sociólogo alemão mostrou a gênese social e, portanto, a variabilidade

histórica dos modos mais espontâneos do estar-no-mundo humano. Em *O processo civilizador*, por exemplo, esse exame da espontaneidade socialmente produzida se manifesta na demonstração da historicidade dos limiares do nojo, da repulsa, da vergonha e da raiva. O caráter espontâneo e habitualizado dessas respostas viscerais, as quais escapam por definição a uma longa deliberação mental, decerto não indica que elas sejam “associais”. Ao contrário: aqueles sentimentos viscerais derivam de formas historicamente particulares de socialização das vísceras, por assim dizer. Tais disposições sentimentais e comportamentais são instiladas pela socialização em contextos sociais específicos e, graças ao reforço reiterado, tornam-se duravelmente sedimentadas na subjetividade individual: uma “segunda natureza” (Elias, 1994a, p. 82, 121) capaz de produzir respostas práticas ao mundo que, na sua imediatez, assemelham-se a instintos animais.

6. Do mundano ao carnal: a fenomenologia existencial de Husserl — via Heidegger — até Merleau-Ponty

Em uma reflexão sobre a gênese do conceito de *habitus*, o próprio Bourdieu (2001b, p. 62) nota uma prefiguração de suas intenções analíticas na filosofia do direito de Hegel, em particular no seu conceito de *ethos* (outro com *pedigree* aristotélico, como já visto). Rejeitando o que a concepção kantiana do dever moral possuiria de demasiado formal e abstrata, Hegel discerniu um domínio de “vida ética” ou “eticidade” (*Sittlichkeit*), i.e., da ética historicamente realizada em disposições costumeiras de comportamento, transmitidas por tradições internas a uma coletividade e inculcadas em seus membros pela habituação. Contudo, bem mais próximas de Bourdieu, tanto em termos cronológicos como substantivos, são as lições fenomenológicas de Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty acerca da relação entre subjetividade e mundo. Salvo engano, o termo propriamente dito foi utilizado apenas pelo primeiro (Husserl, 1973, p. 122), mas foram os dois últimos que sublinharam, de modo mais inequívoco, um conjunto de postulados centrais à concepção bourdieusiana do *habitus* (Heidegger, 2006, p. 109; Merleau-Ponty, 2002, p. 579).

Por tomarem a subjetividade desde o início em termos de seu engajamento em uma existência mundana (Heidegger) e carnal (Merleau-Ponty),

as versões pós-husserlianas da fenomenologia são frequentemente apresentadas como rupturas com o cartesianismo ou “transcendentalismo” radical de Husserl. Vale dizer, no entanto, que o próprio Husserl (2012) se dispusera, na fase tardia do seu trabalho, a retirar os parênteses da *epoché* fenomenológica, mostrando como a experiência cotidiana se desenrola contra o pano de fundo de um “mundo da vida” partilhado com outros e tomado como autoevidente. Na sua discussão sobre a gênese do conceito de *habitus*, Bourdieu sustenta que o uso husserliano deste e de noções cognatas (p. ex., *Habitualität*) já assinalava “o esforço para sair da filosofia da consciência” (2001b, p. 62) pelo acento sobre o vínculo entre subjetividade e mundo. Em flagrante contraste com o que viria a ser o “instantaneísmo” da psicologia de Sartre¹², o qual negava qualquer distinção entre potência e ato, Husserl atrelou seu uso da noção de *habitus* a uma concepção *disposicional* da subjetividade. Segundo o autor, as experiências passadas da subjetividade “depositam” ou “sedimentam” nela propensões a agir, pensar ou sentir de tais ou quais formas. Se o passado persiste no presente em *potência*, como “disposição” ou “propensão”, ele só se instancia efetivamente em *ato* quando ativado por estímulos de um contexto presente de ação e experiência (Husserl, 1973, p. 122.)¹³

Por seu turno, Heidegger e Merleau-Ponty martelariam a tese de que o mundo no qual a subjetividade se vê desde sempre imersa é imediatamente vivido como real e autoevidente, mas não se reduz a um puro objeto de conhecimento. Ao contrário, o mundo no qual o agente se vê embebido,

12 “Tudo está em ato. Por trás do ato, não há... potência (...). Recusamos a entender por gênio, por exemplo — no sentido em que se diz que Proust ‘tinha gênio’ ou ‘era’ um gênio —, uma potência singular de produzir certas obras que não se esgotasse justamente na sua produção.” (Sartre, 1997, p. 16). Se tudo na subjetividade é ato, conclui Sartre, o passado experienciado carece de força para construir o presente e prefigurar o porvir (Ibid., p. 609). Em vez de um agente cujas vivências pretéritas o imbuem de propensões habituais e expectativas quanto ao (im)provável, o filósofo existencialista pinta o retrato (notavelmente irrealista) de uma “consciência sem inércia”, um sujeito obrigado a inventar a si mesmo, livremente e ex nihilo, a cada momento de sua existência. Nos termos de Bourdieu, ao recusar-se a reconhecer qualquer coisa que lembre disposições duráveis ou eventualidades prováveis, Sartre torna cada ação uma espécie de confrontação sem antecedentes entre o sujeito e o mundo (2009, p. 70 [tradução modificada]).

13 ... a própria experiência vivida, bem como o momento objetivo nela constituído, podem se tornar ‘esquecidos’; mas, apesar disso, a experiência de modo algum desaparece sem deixar traço; ela apenas tornou-se latente. Com respeito ao que foi nela constituído, trata-se de uma possessão sob a forma de um *habitus*, pronta a qualquer momento para ser novamente despertada por uma associação ativa (Ibid.).

por ele experimentado como indubitavelmente existente, é um cenário de práticas no qual o mesmo agente está pragmática e afetivamente *investido*. Os saberes pelos quais o ator humano torna-se capaz de atribuir inteligibilidade à sua realidade circundante são tutelados pelo que Schütz (1979, p. 72), outro fenomenólogo lido com atenção por Bourdieu, chamou de “sistemas de relevância” pragmática. Trocando em miúdos: o conhecimento não seria um fim em si mesmo, mas um “modo ontológico do ser-no-mundo” (Heidegger, 2006, p. 107), um instrumento de nossas práticas interessadas. O acento sobre a orientação pragmática do conhecimento se desdobra em outra tese fundamental, qual seja, a de que boa parte desse conhecimento não assume uma forma discursiva e explícita, mas, em vez disso, o caráter tácito de um “*saber fazer*” — do que Bourdieu chamaria posteriormente de “senso prático”.

A experiência do mundo como horizonte autoevidente e familiar da vida cotidiana; a orientação fundamentalmente pragmática das nossas faculdades cognitivas; o feitio tácito, implícito e pré-reflexivo dos saberes pelos quais abrimos caminho na realidade em que estamos imersos — todos esses postulados, presentes na analítica existencial do Heidegger de *Ser e Tempo*, aparecem com as devidas reformulações na teoria da prática de Bourdieu. Dito isso, deve-se lembrar que o influxo de Heidegger sobre Bourdieu é mais do que contrabalançado por uma série de críticas bastante ácidas que o sociólogo francês dirige ao filósofo alemão, a começar pelo sabor “escolástico” que Bourdieu (2001a, p. 293) percebe na denúncia heideggeriana da “inautenticidade” daqueles agentes mergulhados no domínio do “impessoal” e da “falação”, denúncia que encontraria um correlato igualmente escolástico na “exaltação existencial do ‘*Sein-zum-Tode*’ [ser-para-a-morte]”¹⁴.

Foi apenas com Merleau-Ponty, de resto, que o retrato do “ser-no-mundo-com-outros” foi formulado pela fenomenologia existencial de um modo que tomava o *corpo* como o veículo fundamental de nossa imersão no mundo. Por um lado, a corporeidade é a base primeira da inescapável

14 Em A ontologia política de Martin Heidegger (1989), por sua feita, o sociólogo francês toma o pensamento do filósofo alemão não como recurso analítico, mas como objeto de sua teoria dos campos de produção simbólica.

afetabilidade do indivíduo humano pelas influências que o mundo lhe impõe. Por outro lado, a corporeidade não é somente o que expõe o indivíduo a *padecer* das influências do mundo, mas também o próprio *locus* das intencionalidades e competências que fazem do indivíduo um *agente*, i.e., que o animam e o habilitam a intervir na realidade ao seu redor.

Por meio de análises fenomenológicas detalhadas, Merleau-Ponty mostrou que uma vasta parte dos saberes habituais que investimos tacitamente em nossas práticas consiste em competências corporais, como aquelas que mobilizamos ao buscar um copo d’água na cozinha, dirigir um carro, andar de bicicleta ou digitar um texto em um teclado. O autor da *Fenomenologia da percepção* (Merleau-Ponty, 2002) demonstra que tais habilidades não assumem a roupagem de um conhecimento explícito e consciente, mas, sim, de um “*savoir-faire*” encarnado. Como os exemplos acima ilustram, o caráter tácito de tais competências incorporadas não significa que elas sejam meros automatismos mecânicos ou conexões fixas e atômicas do tipo “estímulo-resposta”. Muito ao contrário, Merleau-Ponty fez um esforço sistemático para desligar sua noção de “hábito” daquela trabalhada pela psicologia comportamentalista, acentuando o caráter relativamente flexível, versátil, adaptativo e inventivo de nossas disposições habituais (Merleau-Ponty, 1975; Crossley, 2001). No fim das contas, os limites da fenomenologia do agente-corpo delineada por Merleau-Ponty têm, na concepção de Bourdieu, menos a ver com que o filósofo inclui do que com o que ele deixa de incluir na sua análise da conduta humana, a saber, as *condições socializativas de formação* das intencionalidades e competências corporais cuja operação Merleau-Ponty, de resto, descreve tão bem (Bourdieu, 2001a, p. 212).

7. De Merleau-Ponty a Mauss: os limites da fenomenologia

Foi para injetar uma sensibilidade histórico-sociológica radical na fenomenologia carnal de Merleau-Ponty que Bourdieu pediu ajuda ao texto clássico de Mauss sobre as “técnicas corporais” (2003, p. 401–422), no qual a noção de *habitus* é explicitamente utilizada. No seu trato da história do conceito, Kaufmann (2003) ofereceu a advertência um tanto óbvia,

mas importante nas suas implicações analíticas, de que Tomás de Aquino utilizava o termo latino *habitus* escrevendo em latim. Nesse sentido, o efeito deliberado de estranhamento que a noção carrega nos escritos de Bourdieu não existe na prosa do grande filósofo medieval, estando mais próximo, em seu tom, da noção corrente e despretensiosa de “hábito”. Por outro lado, ainda que o termo em si possa parecer despretensioso, as cogitações de Tomás sobre o “hábito” deram ao tema uma espécie de “grandiosidade” intelectual dupla, na medida em que ele despontava como indispensável tanto à caracterização antropológico-filosófica da condição humana quanto ao pensamento cristão sobre as relações do *anthropos* com Deus. Tão central se tornara o conceito de hábito para reflexões teologicamente informadas sobre o ser humano desde Tomás, como no influente trabalho de autores como Félix Ravaisson no século XIX (2009 [1838]), que Mauss preferiu recorrer ao latim *habitus* para “remundanzar” ou tornar novamente *prosaico* o conceito. Portanto, é irônico, sobretudo em face da advertência de Kaufmann citada acima, que a palavra latina não tenha servido a Mauss para gerar um efeito de estranhamento frente ao prosaísmo do termo “hábito”. Ao contrário, ela cumpria o propósito de *evitar* a carga metafísica grandiloquente de que a noção de “hábito” terminara se revestindo no pensamento francês de inspiração religiosa¹⁵ (Mauss, 2003, p. 404).

Com o auxílio de Mauss, Bourdieu procura historicizar e sociologizar as investigações fenomenológicas acerca de como os agentes conduzem seus corpos ou, mais radicalmente, *são* corpos em diferentes cenários sócio-históricos. Se a fenomenologia existencial sublinha que o “corpo está no mundo social”, a socioantropologia de Mauss mostra que o mundo social também está no corpo, já que tem no agente socializado um dos seus modos de existência (2001a, p. 185). Ao mesmo tempo, se o foco maussiano

15 ...durante muitos anos tive a noção da natureza social do habitus. Observem que digo em bom latim, ...‘habitus’. A palavra exprime, infinitamente melhor que hábito, a exis [hexis], o ‘adquirido’ e a ‘faculdade’ de Aristóteles (que era um psicólogo). Ela não designa os hábitos metafísicos, a “memória” misteriosa, tema de volumosas ou curtas e famosas teses. Esses ‘hábitos’ variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, variam sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, os prestígios. É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de repetição (Ibid.).

se dirige a diferentes contextos socioculturais considerados *in toto* — p. ex., as formas de nado em diferentes culturas nacionais (Mauss, 2003, p. 401–402) —, Bourdieu se concentrará também sobre como diferentes posições objetivas e, por conseguinte, diferentes condições de existência que vigem em um mesmo espaço social — p.ex., a estrutura de classes da França contemporânea (2007) — engendram distintas subjetividades incorporadas, diferentes modos de “ser” corpo. As diferenças de capital linguístico instantaneamente notáveis entre indivíduos de classes sociais distintas dão uma ilustração radical desses processos em que oportunidades e restrições, privilégios e exclusões sociais se materializam, por meio de experiências socializadoras, nas propriedades duráveis de corpos socializados. Tal processo pelo qual privilégios e restrições arbitrariamente desiguais tornam-se “corpo” (p. ex., nos modos “cultos” ou “incultos” de fala) não apenas confere uma força inercial à reprodução daqueles privilégios e restrições, mas também tende perversamente a favorecer naturalizações ideológicas espúrias daquelas desigualdades arbitrárias e contingentes.

8. Gramáticas e esquemas: Panofsky, Chomsky, Piaget

No posfácio que escreveu ao livro *Arquitetura gótica e escolástica*, de Erwin Panofsky (2001), Bourdieu (1967 [1974], p. 337–361) delineou dois eixos analíticos centrais do seu uso do conceito de *habitus*: a) o teorema da sua “transferibilidade” ou “transponibilidade”, i.e., o fato de que, com muita frequência sócio-histórica, os agentes mobilizam as mesmas disposições gerais em uma multiplicidade de domínios de ação, graças ao uso competente do raciocínio *analógico* (Bourdieu, 1983, p. 81); b) a ideia de que o *habitus* não se identifica a um conjunto de *comportamentos* repetidos, mas consiste na matriz ou “gramática gerativa” (Ibid, p. 95) que engendra as condutas dos agentes em resposta às situações práticas em que estes se encontram. Na obra em que Panofsky esquadrinha as similaridades estruturais entre o pensamento escolástico e a arquitetura gótica na França dos séculos XII e XIII, Bourdieu deparou tanto com uma ilustração empírica quanto com uma inspiração analítica para sua teoria do *habitus*. A análise panofskyana demonstrava que manifestações culturais fenomenicamente diferentes (p. ex., um texto de teologia e uma catedral) podem derivar dos *mesmos* princípios gerativos — p. ex., “a separação rigorosa entre

as partes, a clareza expressa e explícita das hierarquias formais” e “a conciliação harmoniosa dos contrários” (Bourdieu, 1974, p. 337), propriedades que definem tanto a prosa filosófica de São Tomás de Aquino quanto o estilo arquitetônico gótico. A tese da transponibilidade do *habitus* também marca dois dos principais cenários empíricos aos quais Bourdieu aplicou o esquema analítico de sua praxiologia estrutural, quais sejam, a tradicional sociedade Cabila na Argélia (2009) e a moderna sociedade de classes na França (2007).

Para diferenciar entre “hábitos” como comportamentos repetidos, de um lado, e o *habitus* como matriz de condutas relativamente inventivas, de outro, Bourdieu se referiu diversas vezes (1983, p. 95; 1990, p. 21; 2001a, p. 214) ao último com uma expressão emprestada de Chomsky (2015): “gramática gerativa”. Na obra do grande linguista estadunidense, o conceito responde à tentativa de explicar, entre outras coisas, como é possível que o falante competente de uma língua seja apto a *criar* sentenças que ele jamais ouviu, mas que se mostram conformes às regras da língua. É sobretudo essa ideia de um saber simultaneamente regrado e criativo que atrai Bourdieu na sua leitura de Chomsky. A competência prática em uma língua não se identifica, é claro, à memorização de sentenças soltas, muito menos a uma especificação do conjunto de situações conversacionais que poderíamos encontrar na experiência ordinária. O que a competência linguística oferece é uma *capacidade adaptativa* de responder às situações de fala encontradas por meio de “improvisações regradas” (Bourdieu, 1990, p. 23). Como sempre acontece no *modus operandi* da sociologia de Bourdieu, sua utilização do conceito de origem chomskyana reformula-o segundo seus propósitos analíticos. Em primeiro lugar, em contraste com o foco de Chomsky sobre uma gramática gerativa *inata* graças à qual os seres humanos vêm ao mundo aparelhados para o aprendizado de quaisquer línguas, o sociólogo francês se refere a gramáticas gerativas *social e historicamente particulares*, adquiridas via socialização. Ademais, como os exemplos da operação transponível do *habitus* evidenciam, os *habitus* constituem gramáticas ou matrizes geradoras não somente de atos linguísticos, mas de “percepções, avaliações e ações” que os agentes efetuam em uma variedade de esferas de atuação.

De resto, as competências improvisativas do *habitus* são frequentemente descritas por Bourdieu em termos de uma categoria com ressonâncias piagetianas (Lahire, 2002, p. 12), a saber, a ideia de *esquema*. As disposições do *habitus* não são respostas fixas a estímulos fixos, mas *esquemas genéricos* nos quais os agentes se baseiam para responder de modo criativo, porém socialmente apropriado, às demandas das situações mais ou menos imprevisíveis que lhes são apresentadas na vida social cotidiana. Um professor não tem como saber exatamente quais serão as perguntas e comentários dos seus alunos, por exemplo, assim como um motorista não tem como saber exatamente o que se apresentará no trânsito, mas os *habitus* de ambos responderão a tais ocorrências por meio de improvisações regradas, baseadas nas competências cultivadas ao longo de experiências anteriores mais ou menos similares. É na definição do *habitus* como um repertório de “esquemas de percepção, avaliação e ação” (1983, p. 66) que Bourdieu alude a uma distinção analítica entre as dimensões cognitiva (*eidos*), axiológica (*ethos*) e corpórea (*hexis*) do *habitus*: esquemas de *percepção* são as ferramentas cognitivas pelas quais os agentes atribuem inteligibilidade ao mundo em que estão embebidos (p. ex., as categorias classificatórias pelas quais podemos identificar um policial pela farda ou um acadêmico pelo seu modo de falar); esquemas de *avaliação* ética e estética são mobilizados na atribuição de valores simbólicos diferenciais às práticas, pessoas e objetos percebidos (p. ex., a classificação de obras artísticas em termos de uma hierarquia do bom e do mau gosto); finalmente, esquemas de *ação* são “maneiras de fazer” que engajam não apenas competências mentais, mas também nosso corpo como instrumento prático de intervenção sobre o mundo social (p. ex., as posturas e maneirismos corporais pelos quais um político busca transpirar confiança ou as demonstrações corpóreas de deferência de um agente subordinado para com um dominante). Como os exemplos acima já permitem entrever, a diferenciação entre tais aspectos é *analítica*, na medida em que, na prática, eles operam imbricadamente na subjetividade do agente.

Conclusão

O intento do presente artigo foi de retratar algumas etapas decisivas no percurso histórico-intelectual do conceito de *habitus*. Conquanto

anteriores ao seu uso teórico-empírico na praxiologia estrutural de Bourdieu, tais etapas prefiguram aspectos importantes deste uso. Sem deslizar para a sugestão absurda de que a acepção bourdieusiana da noção seria uma espécie de “suprassunção” hegeliana (i.e., conservação sintética + transcendência superadora) dos diversos veios de sentido historicamente acumulados no conceito, o trabalho procurou prefigurações desses veios conceituais nas filosofias antiga e medieval (Aristóteles, Tomás de Aquino), na filosofia contemporânea (Hegel, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty), na sociologia (Durkheim, Weber, Elias), na antropologia (Mauss), na história cultural (Panofsky), na psicologia (Piaget) e na linguística (Chomsky). Nesse sentido, tomando como pressuposta a existência de textos diversos que já sintetizam a teoria bourdieusiana do *habitus* como produto intelectual independente, o trabalho que aqui se conclui deu mais importância aos *insights* achados na trajetória pregressa do conceito do que a quaisquer conclusões finais. Sem negar a grande dose de originalidade contida na maneira pela qual Bourdieu trabalhou com esse termo de origem aristotélico-tomista, o artigo procurou aplicar ao tema da criatividade intelectual na sociologia um postulado que o próprio sociólogo francês tanto contribuiu para incutir na análise das produções simbólicas, a saber, o de que concepções heroicas de um *fiat lux* individual escondem frequentemente uma *criatividade social* encarnada no conhecimento como empreitada coletiva. Reconhecer que esse é o caso da noção de *habitus* é não apenas recuperar o papel histórico-intelectual de outros autores na realização bourdieusiana, mas também prestar uma homenagem ao próprio Bourdieu, como autor que soube fazer um uso engenhoso e inteligente de ideias sobre a conduta humana em sociedade legadas por seus predecessores.

Referências

- AQUINO, T. *Suma teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- BEJCZY, I. P. *The cardinal virtues in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 2011.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. Org. Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BOURDIEU, P. *Sociologia*. Org. Renato Ortiz. São Paulo: Ática, 1983.
- BOURDIEU, P. *A ontologia política de Martin Heidegger*. Campinas: Papyrus, 1989.

- BOURDIEU, P.** *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- BOURDIEU, P.** Scattered remarks. *European Journal of Social Theory*, v. 2, n. 3, p. 334–340, 1999.
- BOURDIEU, P.** *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001a.
- BOURDIEU, P.** *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001b.
- BOURDIEU, P.** *A distinção*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007.
- BOURDIEU, P.** *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L.** *An invitation to reflexive sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- CAMIC, C.** The matter of habit. *American Journal of Sociology*, v. 91, 1986.
- CHOMSKY, N.** *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge: MIT Press, 2015.
- CROSSLEY, N.** The phenomenological habitus and its construction. *Theory and Society*, v. 30, p. 81–120, 2001.
- DURKHEIM, E.** *L'évolution pédagogique en France*. Paris: Domaine Public, 1938.
- DURKHEIM, E.** O individualismo e os intelectuais. In: DURKHEIM, E. *A ciência social e a ação*. São Paulo: Difel, 1975.
- ELIAS, N.** *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994a.
- ELIAS, N.** *O processo civilizador*. 2 v. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994b.
- ELIAS, N.** *Os alemães*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- GRAVER, M.** Commentary. In: CICERO, M. T. *Cicero on the emotions: Tusculan disputations 3 and 4*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- HADOT, P.** *Philosophy as a way of life*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- HEIDEGGER, M.** *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HUSSERL, E.** *Experience and judgment*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- HUSSERL, E.** *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- LAHIRE, B.** *O homem plural*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LOCKWOOD, T. C.** Habituation, habit, and character in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. In: SPARROW, T.; HUTCHINSON, A. (org.). *A history of habit*. Lanham: Lexington, 2013.
- MAUSS, M.** *Sociologia e antropologia*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2003.
- MERLEAU-PONTY, M.** *A estrutura do comportamento*. Belo Horizonte: UFMG, 1975.
- MERLEAU-PONTY, M.** *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

- MINER, R. C.** Aquinas on habitus. In: SPARROW, T.; HUTCHINSON, A. (org.). *A history of habit*. Lanham: Lexington, 2013.
- NAGEL, E.** *The structure of science*. New York: Harcourt, Brace & World, 1961.
- PANOFSKY, E.** *Arquitetura gótica e escolástica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- RAVAISSON, F.** *Of habit*. London: Continuum, 2009.
- SARTRE, J.-P.** O existencialismo é um humanismo. In: SARTRE, J.-P. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SARTRE, J.-P.** *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SCHUTZ, A.** *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- SPARROW, T.; HUTCHINSON, A.** Introduction. In: SPARROW, T.; HUTCHINSON, A. (org.). *A history of habit*. Lanham: Lexington, 2013.
- STEPHENS, W. O.** The Roman Stoics on habit. In: SPARROW, T.; HUTCHINSON, A. (org.). *A history of habit*. Lanham: Lexington, 2013.
- SWEEDBERG, R.; AGEVALL, O.** (org.). *The Max Weber dictionary*. Stanford: Stanford University Press, 2016.
- WACQUANT, L.** Habitus. In: ZAFIROVSKI, M. (org.). *International encyclopedia of economic sociology*. London: Routledge, 2004.
- WEBER, M.** *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
- WEBER, M.** *Economia e sociedade*. v. 1. Brasília: UnB, 2000.
- WEBER, M.** Weber's first reply to Felix Rachfahl, 1910. In: CHALCRAFT, D.; HARRINGTON, A. (org.). *The Protestant ethic debate*. Liverpool: Liverpool University Press, 2001a.
- WEBER, M.** Weber's second reply to Felix Rachfahl, 1910. In: CHALCRAFT, D.; HARRINGTON, A. (org.). *The Protestant ethic debate*. Liverpool: Liverpool University Press, 2001b.
- WEBER, M.** *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- WEBER, M.** From "On the psychological physics of industrial work". In: KALBERG, S. (org.). *Readings and commentary on modernity*. Oxford: Blackwell, 2005.
- WEBER, M.** *A psicofísica do trabalho industrial*. São Paulo: FGV, 2009.

Recebido em 15/02/2022
Aceito em 19/06/2023
Versão final em 12/11/2025
Publicado em 25/03/2026

Avant Bourdieu: notes on the (half-forgotten) history of the concept of habitus

Abstract

In large measure due to the impact of Bourdieu's oeuvre, the notion of habitus has become one of the most influential analytical tools in contemporary social theory. The article focuses on the historical trajectory of this concept and related notions within philosophy and the human sciences, showing that the idea of habitus condenses accounts of human subjectivity and conduct that have been formulated by authors such as Aristotle and Thomas Aquinas, Durkheim and Weber, Husserl and Mauss, Elias and Merleau-Ponty, among others. By following the trajectory of this concept and the constellations of themes associated with it, the study intends to contribute to a history of social-scientific ideas attentive not only to authorial initiatives, but also to historically sedimented semantic inheritances in the vocabulary of the social sciences.

Keywords: Pierre Bourdieu; habitus; habit; history of the social sciences