

A VERDADE EM JOGO – ELEMENTOS PARA UMA ANÁLISE DA EPISTEMOLOGIA DE PIERRE BOURDIEU

Fábio Ribeiro¹

Resumo

A partir de uma leitura da relação entre a obra de Pierre Bourdieu e figuras centrais da filosofia e história da ciência francesas, como Gaston Bachelard, Georges Canguilhem e Alexandre Koyré, o artigo oferece elementos que permitem o esclarecimento de questões centrais no pensamento do sociólogo. Entre elas, estão a concepção relacional da ciência social, a crítica a um realismo ingênuo e à sociologia espontânea, e a normatividade e o aspecto moral da ciência. O artigo faz parte de um projeto mais amplo de reflexão sobre a concepção da ciência em Pierre Bourdieu.

Palavras-chave: Pierre Bourdieu. Epistemologia. Gaston Bachelard. Georges Canguilhem. Alexandre Koyré.

Truth at stake – elements for an analysis of Pierre Bourdieu's epistemology

Abstract

Based on a reading of the relationship between the work of Pierre Bourdieu and central figures of French philosophy and history of science, such as Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, and Alexandre Koyré, the paper presents elements that allow us to clarify central issues in the sociologist's thought. Among others, there is the relational conception of social science, the critique of naive realism and spontaneous sociology, and normativity and the moral aspect of science. The paper is part of a broader project of reflection on the concept of science for Pierre Bourdieu.

Keywords: Pierre Bourdieu. Epistemology. Gaston Bachelard. Georges Canguilhem. Alexandre Koyré.

¹ Doutor em sociologia pela USP e tradutor acadêmico profissional. Foi pesquisador visitante na Universidade de Southampton em 2019 e 2020. E-mail: frs@usp.br

Se a obra de Pierre Bourdieu continua a se mostrar incrivelmente fecunda em termos práticos e empíricos, há (comparativamente) menor ênfase em suas contribuições epistemológicas para as ciências sociais de modo geral – talvez porque os próprios sociólogos sintam-se menos à vontade para elaborar análises nesse sentido.

Um modo não muito bourdieusiano de nos aproximarmos desse debate é a investigação das influências que Bourdieu admite em seus escritos metodológicos e epistemológicos. Ao menos preliminarmente, esse é um exercício de história das ideias em vez de uma construção de um objeto de pesquisa nos moldes que Bourdieu defende, que deve iniciar com a descrição do campo e seus atores (ver GRENFELL, 2018, pp. 284–92). É preciso conhecer o campo antes de retratá-lo.

Minha escolha é apontar uma luz para o pensamento de Bourdieu através da análise de três intelectuais anteriores a ele: Gaston Bachelard, Georges Canguilhem e Alexandre Koyré. Esses autores, bastante em voga em meados no século XX, são menos conhecidos hoje em dia. Mas, na reconstrução contínua do pensar histórico, uma nova luz sobre o passado sempre tem seu lugar. Como dizia o próprio Koyré, “nada muda mais rápido do que o passado imutável” (KOYRÉ, 1973 [1966], pp. 392). Evidentemente, há conexões óbvias que o próprio Bourdieu relatou: por exemplo, toda a obra *O ofício de sociólogo* (BOURDIEU *et al.*, 1983 [1968]) é fortemente influenciada por Bachelard, e sua ligação pessoal com Canguilhem é notória (BOURDIEU, 2004). A estratégia utilizada é investigar como o olhar particular sobre a ciência desenvolvido por esses autores aparece reelaborado no olhar bourdieusiano sobre o mundo.

O foco num “olhar” em vez de, por exemplo, uma teoria, visão de mundo ou até um “pensamento” representa uma abordagem um pouco heterodoxa à prática, à ciência e até à própria escrita acadêmica. “Olhar”, evidentemente, é um termo visual, e a maneira usual de conceber os cinco sentidos é muito passiva. Os órgãos sensoriais “recebem” informações que são processadas pelo cérebro e depois incorporadas à ação, seja física ou mental. Portanto, quando nós enquanto cientistas olhamos um experimento, uma configuração histórica, um processo social, etc., estamos supostamente “vendo” alguma coisa de modo puro e não distorcido que então processaremos com nossa abordagem teórica, tradições culturais e visões de mundo.

Entretanto, Bourdieu nos aconselha a evitar esse procedimento básico e ingênuo. Isso porque não devemos simplesmente olhar o “objeto”, mas também olhar *nós mesmos enquanto olhamos*, enquanto parte do exercício contínuo de reflexividade necessária para a prática científica. O olhar científico é tanto interno quanto externo, e nosso objeto precisa ser objetivado. Portanto, esse olhar, o novo olhar, a *metanoia*, é um olhar *ativo* – não apenas o que olhamos, mas como olhamos.²

Isso significa que a relação que investigo entre Bourdieu e a filosofia da ciência francesa precisa ser analisada em três níveis diferentes: o teórico, o metateórico/metodológico; e também o “nível do olhar”, por assim dizer.³ Parece-me que para compreender completamente a importância desses filósofos precisamos não apenas avaliar suas contribuições teóricas e históricas, mas também o modo como eles enxergam a ciência – que é antitético tanto ao olhar realista ingênuo dos leigos quanto ao olhar positivista e/ou realista dos próprios filósofos e cientistas de modo geral.

O que segue abordará quatro conjuntos de questões diferentes, mas inter-relacionadas: (1) a noção da ciência como descontínua e polêmica; (2) a luta contra o realismo ingênuo; (3) conceber o real como relacional; (4) a normatividade e o aspecto moral da ciência. Tudo isso será relacionado às formulações teóricas iniciais de Bourdieu, especialmente a introdução a *O ofício do sociólogo* (BOURDIEU *et al.*, 1983 [1968]).

1

Bachelard, Koyré e Canguilhem podem ser imediatamente diferenciados da maioria de seus contemporâneos por defenderem uma versão descontínua da história da ciência. Isso significa que eles recusam a concepção costumeira de que a ciência “progride” como uma flecha ascendente, através do acúmulo de cada vez mais conhecimento de modo não problemático. Uma abordagem descontínua pode parecer bastante óbvia no século XXI, mas esses autores escreveram trinta anos antes de *A estrutura das revoluções científicas* de Thomas Kuhn (1996 [1962]) disseminar essa ideia no mundo acadêmico através da noção de ciência normal e

² Se aceitarmos a hipótese de Martin Jay de que as principais correntes da filosofia francesa no século XX representam uma “denigração da visão”, então a ênfase de Bourdieu num “olhar” torna-se ainda mais anômala no campo intelectual francês (JAY, 1993). Sobre a metanoia de Bourdieu, ver GRENFELL (2010).

³ Apesar desses níveis serem apresentados do menos para o mais abstrato, pode-se sugerir uma observação interessante: o nível mais abstrato, o olhar, também é aquele ligado mais diretamente à prática, de modo um tanto recursivo.

revolucionária. Na época em questão, esse era um contraste agudo tanto em relação ao positivismo (em suas variedades francesa e anglo-germânica) e o marxismo (ainda comprometido com um evolucionismo derivado da dialética hegeliana).⁴

Isso não pode ser esquecido: o positivismo dominante afirmava que a ciência nasceu após o Renascimento ao se extirpar das pressuposições teológicas e metafísicas da filosofia medieval e depois prosseguiu através de uma acumulação normalmente tranquila de teorias e verdades que claramente superavam, mas também incorporavam, as anteriores. Enquanto o marxismo ortodoxo, embora reconhecesse o conflito e as diferenças através da dialética, ainda pressupunha que todo novo estágio da história abrangeria todos os avanços dos anteriores. Apesar disso, eis o que Koyré dizia:

Se os 'modernos' somos nós (...) o resultado é que essa relatividade do moderno significa uma mudança da posição das instituições e dos problemas do passado em relação a esses 'modernos' de algum outro período. A história não é imutável. Ela muda conosco. Bacon era moderno enquanto o 'estilo' de pensamento era empirista; numa época de ciência cada vez mais matemática, como a nossa, ele não é mais. Hoje em dia é Descartes o primeiro filósofo moderno. Isso porque cada período histórico, cada momento da evolução reescreve a história e busca novamente seus ancestrais (KOYRÉ, 1973 [1966], p. 17).⁵

E Bachelard:

Para mostrar melhor que a caminhada da abstração não é uniforme, não hesitaremos em empregar às vezes um tom polêmico ao insistir sobre o caráter de *obstáculo* apresentado pela experiência supostamente concreta e real, supostamente natural e imediata. Para descrever bem o trajeto que vai da percepção considerada exata à abstração felizmente inspirada pelas objeções da razão, estudaremos vários ramos da evolução científica. Como as soluções científicas a problemas diferentes jamais estão no mesmo estado de maturação, não apresentaremos uma sequência de tabelas completas (...) (BACHELARD, 2011 [1938], p. 8-9).

Com mais vigor:

Para que tenhamos qualquer garantia de ter a mesma posição sobre uma ideia particular, é preciso pelo menos que no passado não

⁴ O marxismo só apresentaria suas próprias versões descontínuas da história depois que os *Grundrisse* de Marx (2011 [1858]) tornaram-se mais conhecidos. Na França, isso foi articulado por Claude Lefort (1978).

⁵ Todas as traduções são minhas.

fôssemos da mesma posição. Se duas pessoas quiserem se entender realmente, é preciso que antes tenham se contradito. A verdade é filha da discussão, não da simpatia (BACHELARD, 2012 [1940], p. 134).

Assim, em vez da visão panorâmica adotada por outras abordagens, aqui estamos nas engrenagens da ciência, por assim dizer. E isso nos leva a algo ainda mais próximo de Bourdieu: o foco em polêmicas. Bourdieu defende a “razão polêmica” contra “grandes teorias” como as de Parsons ou Gurvitch: “Nada se opõe mais completamente à razão arquitetônica das grandes teorias sociológicas, capazes de digerir todas as teorias, todas as críticas teóricas e até todas as empirias, do que a razão polêmica que (...) conduziu às teorias modernas da física” (BOURDIEU *et al.*, 1983 [1968], p. 45).

Mais uma vez, isso faz parte do olhar: analisar e propor polêmicas não é uma questão teórica, nem mesmo metodológica – mas é algo que nos faz olhar para as coisas de modo diferente. Assim, quando por exemplo Koyré decifra a metafísica newtoniana ao analisar a polêmica entre Newton, Clarke e Leibniz (KOYRÉ, 1957, caps. 9–11), não estamos muito distantes de Bourdieu quando este diz que “se existe uma verdade, ela é que a verdade é o que está em jogo nas lutas” [*est un enjeu de lutttes*] (BOURDIEU, 1998 [1992], p. 484).

Talvez essa posição de que a verdade é uma luta entre atores e grupos sociais jamais tenha sido mais importante do que hoje em dia. Ela também é heterodoxa, distante de teorias tradicionais da verdade como correspondência e até como coerência. E ela provavelmente tem suas raízes no modo como Bachelard enxergava a verdade – como a retificação de erros:

Ora, o espírito científico é essencialmente uma retificação do saber, um aumento dos quadros do conhecimento. Ele julga seu passado histórico ao condená-lo. Sua estrutura é a consciência de seus erros históricos. Cientificamente, pensamos o verdadeiro como retificação histórica de um longo erro, pensamos a experiência como a retificação da ilusão comum e primeira. Toda a vida intelectual da ciência atua dialeticamente nesse diferencial do conhecimento, na fronteira do desconhecido. A própria essência da reflexão é compreender o que não compreendemos (BACHELARD, 2013 [1934], pp. 177–78).

Essa é uma concepção de verdade muito pragmática. Ela não tem nenhuma pretensão de universalidade ou transcendência como a maioria das versões da verdade como correspondência, e nenhum grau de coerência pode fazer uma teoria ser verdadeira – Koyré

observa que a dinâmica de Aristóteles era perfeitamente coerente, mas completamente falsa (KOYRÉ, 1973 [1966], p. 179). A verdade é determinada através da prática científica, da transformação da experiência ingênua em evidências racionais, como veremos com mais detalhes posteriormente.

Bourdieu concorda, de modo geral:

É preciso submeter a prática científica a uma reflexão (...) que se aplica não à ciência feita, à ciência *verdadeira* cujas condições de possibilidade e de coerência e os títulos de legitimidade seriam preciso estabelecer, mas à ciência *sendo feita*. Uma tarefa parecida, propriamente epistemológica, consiste em descobrir na própria prática científica, incessantemente confrontada com o erro, as condições pelas quais podemos extrair o verdadeiro do falso, passando de um conhecimento menos verdadeiro para um mais verdadeiro (BOURDIEU *et al.*, 1983 [1968], p. 20).

Tudo isso significa que não existe nenhuma distinção epistemológica relevante entre a sociologia e as outras ciências – e o olhar também é o mesmo. A especificidade da sociologia vem de outra coisa:

Do fato de que a fronteira entre o conhecimento de senso comum e a ciência é, na sociologia, mais indecisa do que em outras, impõe-se com uma urgência particular a necessidade da ruptura epistemológica. Mas como o erro é indissociável das condições sociais que o tornam possível e às vezes inevitável, seria preciso ter uma fé ingênua nas virtudes da predicação epistemológica para omitir uma interrogação sobre as condições sociais que tornariam possível ou até inevitável a ruptura com a sociologia espontânea e a ideologia e que fariam da vigilância epistemológica uma instituição do campo sociológico (BOURDIEU *et al.*, 1983 [1968], p. 95).

2

O romancista francês Édouard Louis, que ganhou fama por sua série de romances autobiográficos sobre as agruras de crescer como um homem gay numa pequena aldeia francesa, recentemente disse o seguinte numa entrevista:

Para mim, [um] romance significa construção, construção literária, e eu não acredito que a construção leve necessariamente à ficção. Um sociólogo como Pierre Bourdieu construía gráficos, por exemplo, então isso é tipicamente um ato de construção, mas essas construções te dão maior consciência da realidade do que simplesmente andar na rua e olhar ao redor. (...) Eu realmente acredito que nossas sociedades funcionam devido a um esforço

constante de não enxergar a realidade. (...) Pierre Bourdieu e Michel Foucault me ensinaram algo muito importante: que não há verdade sem raiva (LOUIS, 2019).

Quando Louis menciona “um esforço de não enxergar a realidade”, ele aponta para o núcleo da obra de Bourdieu já presente em seus escritos iniciais, mas que também permanece com ele no decorrer de sua carreira: um tipo de ciência que busca, antes de mais nada, criticar o senso comum e aquilo que ele chama de “sociologia espontânea”, a sociologia pré-científica.

É evidente que a totalidade de *A formação do espírito científico* de Bachelard (2013 [1938]) trata dos obstáculos epistemológicos que devem ser superados através de rupturas para que um espírito verdadeiramente científico surja a partir de um espírito pré-científico. Sua preocupação é em maior parte pedagógica: como devemos ensinar as crianças para que adquiram o espírito científico necessário nos dias de hoje, um espírito capaz de lidar com teorias altamente abstratas e matemáticas? Bourdieu também se preocupa com isso, mas, como a citação no final da seção anterior mostra, para ele a sociologia está num lugar diferente das ciências naturais analisadas por Bachelard.

Aqui a ponte entre Bachelard e Bourdieu foi construída por Canguilhem. Podemos interpretar sua obra como uma tentativa de trazer o olhar bachelardiano sobre as ciências naturais para a biologia e as ciências da vida, que são menos exatas, menos formalizadas, menos dedutivas, menos matemáticas. Para Canguilhem, isso tem a ver com a questão da formação de conceitos e com um fato básico que, embora a princípio simples, tem ramificações de enorme complexidade para as ciências que ele estuda: o erro ocupa um lugar diferente na biologia do que na física ou na química. Forças físicas e reações químicas não podem “errar” – nós podemos cometer erros em nossa abordagem científica a elas, mas os fenômenos em si nunca são “errados”. Isso não se aplica à vida. A vida pode cometer erros em vários níveis, de doenças autoimunes a problemas na replicação do DNA, para não falar de erros ecológicos de maior escala. A análise de Canguilhem sobre o patológico é exatamente isso: como transformamos o erro num conceito, e quais são as consequências disso?⁶

Entretanto, a sociologia apresenta uma complicação ainda maior: não encontramos somente o erro na ação e nos processos sociais,

⁶ Para deixar completamente claro, trato aqui com o erro em sua forma ontológica e não a epistemológica que se relaciona ao conceito de verdade discutido anteriormente.

mas também a mentira. Os atores sociais podem, com ou sem consciência, esconder o que fazem, como fazem e por que fazem de si mesmos e/ou de outros atores. Esse é o aspecto crítico da sociologia, e é por isso que Bourdieu precisa começar com a noção de reflexão de Bachelard e levá-la ao seu extremo: sua análise da reflexividade e a metanoia.

É interessante notar que Koyré analisa o nascimento da física moderna como uma passagem filosófica da epistemologia aristotélica a uma (neo)platônica – especificamente, a passagem do ser e da natureza que não podiam ser conhecidos através da matemática (no começo, da geometria) a um ser e uma natureza que podiam. Isso, é claro, tem paralelos diretos com a iniciativa de Durkheim de utilizar matemática e estatística para estudar fatos sociais, e o uso que Bourdieu faz de gráficos e tabelas para tornar campos sociais, o capital, e outros conceitos *visíveis* quando antes não o eram.

A noção de observar o observador também já pode ser encontrada em Bachelard,⁷ e está na fonte de seu projeto de psicanálise do espírito científico: “antes de ensinar a descrever objetivamente, seria preciso então psicoanalisar o observador, expor cuidadosamente as explicações irracionais reprimidas” (BACHELARD, 2011 [1938], p. 54). Isso está no coração de qualquer atividade científica:

Nós propomos fundamentar a objetividade sobre o comportamento de outra pessoa, ou, ainda, (...) pretendemos escolher o olho de outra pessoa – sempre o olho de outra pessoa – para enxergar a forma (...) abstrata do fenômeno objetivo: diga-me o que você vê e eu te direi o que é. É apenas esse circuito, aparentemente insensato, que pode nos dar alguma segurança de que abstraímos completamente nossas visões preliminares (*ibid.*, p. 287).

Bourdieu declara sua filiação a esse projeto desde o começo: “Não seremos capazes de dar toda a força à ação polêmica da razão científica sem prolongar a ‘psicanálise do espírito científico’ através de uma análise das condições sociais onde as obras sociológicas são produzidas” (BOURDIEU *et al.*, 1983 [1968], p. 14).

A “razão” também é um conceito importante aqui. Apesar da sociologia de Bourdieu ser prática, ela não é empirista, e isso está

⁷ Como um outro exemplo de como esses pensadores já anteciparam vários aspectos da filosofia da ciência pós-popperiana no mundo anglo-germânico, eis Canguilhem: “Claude Bernard chega perto de supor que é possível descobrir um determinismo do fenômeno, independente do determinismo da operação de conhecimento, e (...) é obrigado a reconhecer a alteração (...) que o conhecimento faz com que o fenômeno conhecido sofra através da preparação técnica que ele implica” (CANGUILHEM, 1966, p. 93).

relacionado às ideias de Bachelard e Koyré sobre o papel da teoria. A ciência não procede apenas através da razão, mas ela também não é um simples catálogo de fatos e dados empíricos – o procedimento científico consiste em aplicar esses dados empíricos à teoria para abstraí-los através da razão. Há uma diferença fundamental entre “experiência” e “experimentos”. É por isso que existe uma “teoria da prática”:

Dizer com Bachelard que *o fato científico é conquistado, construído, constatado* é recusar tanto o empirismo que reduz o ato científico a uma validação e o convencionalismo que opõe a ele somente a preliminar da construção. (...) A comunidade sociológica hoje tende a esquecer a hierarquia epistemológica dos atos científicos que subordina a validação à construção e a construção à ruptura: ao se tratar de uma ciência experimental, o simples recurso à prova experimental é apenas uma tautologia se não for acompanhado por uma explicitação dos pressupostos teóricos que fundamentam uma verdadeira experimentação, e essa própria explicitação não tem nenhuma virtude heurística se não for acompanhada pela explicitação dos obstáculos epistemológicos que se apresentam sob uma forma específica em cada prática científica (BOURDIEU *et al.* 1983 [1968], p. 24-25).

Com base nisso, Bourdieu desenvolve sua crítica da sociologia espontânea, que não reproduzirei aqui (*ibid.*: 27-49). Basta dizer que ela tem vários pontos de conexão com a crítica de Bachelard ao espírito pré-científico e não perdeu sua força – especialmente hoje em dia, quando essa sociologia espontânea é talvez mais perigosa e danosa do que era enquanto Bourdieu viveu. No passado, esse tipo de conhecimento pré-científico era mais local e circulava com lentidão. Hoje em dia, ele é avassalador. Mas ainda assim, isso tem uma semelhança curiosa com outra era onde crenças irracionais estavam em ascensão:

No mundo da ontologia aristotélica, há uma infinidade de coisas que não são possíveis, portanto, uma infinidade de coisas que sabemos de antemão serem falsas. Quando essa ontologia é destruída [no Renascimento] e antes que uma ontologia nova tenha sido estabelecida, o que só vai ocorrer no século XVII, não temos nenhum critério que permita decidir se o relato que recebemos sobre este ou aquele ‘fato’ é verdadeiro ou não. O resultado é uma credulidade sem limites (KOYRÉ, 1973 [1966], p. 51).

3

Estamos atravessando um período de transição semelhante? Creio que possamos dizer algo nesse sentido com Bourdieu, que defende

uma ontologia *relacional* contra a ontologia substancialista que domina as ciências sociais:

A leitura 'substancialista' e ingenuamente realista considera cada prática (por exemplo, a prática do golfe) e cada consumo (por exemplo, a culinária chinesa) em si mesma e por si mesma, independentemente do universo das práticas substituíveis e ela concebe a correspondência entre posições sociais (ou as classes pensadas como conjuntos substanciais) e os gostos ou as práticas como uma relação mecânica e direta (BOURDIEU, 1994, pp. 17-18).

Contra isso, temos: "(...) em cada momento de cada sociedade, um conjunto de posições sociais que é unido por uma relação de homologia a um conjunto de atividades (...) ou de bens (...), eles próprios caracterizados relacionalmente" (*ibid.*, p. 19).

Também podemos encontrar as raízes dessas concepções na obra dos filósofos que venho descrevendo. Bachelard já nos avisa: "é vão buscar o conhecimento do simples em si mesmo, do ser em si mesmo, porque é o composto e a relação que suscitam as propriedades, é a atribuição que esclarece o atributo" (BACHELARD, 2013 [1934], p. 165).

Isso depende em grande parte do método empregado pelos cientistas, e aqui invoca-se novamente a vigilância epistemológica durante a prática científica:

O cientista acredita mais no *realismo* da medida do que na *realidade* do objeto. O objeto pode então mudar de natureza quando mudamos o grau de aproximação. Pretender esgotar de um só golpe a determinação quantitativa é deixar escapar as relações do objeto. Quanto mais numerosas são as *relações* do objeto com outros objetos, mais instrutivo é seu estudo. Mas como as relações são numerosas, elas estão submetidas a interferências e portanto a investigação discursiva das aproximações torna-se uma necessidade metodológica. A objetividade afirma-se assim ao lado da mensuração enquanto um método discursivo, e não além da mensuração enquanto intuição direta de um objeto (BACHELARD, 2011 [1938], p. 254).

Koyré nos dá um exemplo perfeito do que é a mensuração científica:

Os instrumentos de Tycho Brahe, como todos os instrumentos de astronomia antes de Galileu, eram (...) instrumentos de mensuração (...) de fatos observados simplesmente. Os instrumentos galileanos (...) são instrumentos no sentido mais forte do termo: são encarnações da teoria. O telescópio galileano não é um simples aperfeiçoamento da

luneta 'batava'; ele é construído a partir de uma teoria óptica; e ele é construído para um objetivo científico específico, a saber, para revelar a nossos olhos coisas que são invisíveis a olho nu. Temos aqui o primeiro exemplo de uma teoria encarnada na matéria que nos permite ir além dos limites do observável (KOYRÉ, 1973 [1966], p. 59).

Evidentemente, como Bourdieu trabalhou como sociólogo, ele não tinha acesso a instrumentos materiais no sentido de Koyré – mas quem poderia negar que seus *conceitos* eram “uma teoria incorporada com um objetivo científico”? Conceitos como “habitus”, “campo”, “capital” e assim por diante não são simples palavras que tentam abranger uma explicação ou um fenômeno, mas termos *relacionais* que pretendem nos dar acesso a essa nova ontologia, e, ao mesmo tempo, à metanoia necessária para compreendê-la adequadamente. Bourdieu descreve os construtos teóricos da seguinte maneira:

Efetivações sistemáticas de um sistema de relações verificadas ou por verificar, [eles] estão restritos a um procedimento de verificação que não pode deixar de ser sistemático; produtos conscientes de um distanciamento em relação à realidade, eles sempre retornam à realidade e permitem medir nessa realidade as propriedades que apenas sua irrealidade permite isolar completamente através da dedução (BOURDIEU *et. al.*, 1983 [1968], pp. 79–80).

Entretanto, não devemos pensar que a ciência trata de relações entre coisas todas no mesmo nível. Se as ciências naturais trabalham com uma hierarquia causal, na vida social as coisas são muito mais complicadas. Mais uma vez, é Canguilhem quem abre a porta para Bourdieu através de sua análise da normatividade na biologia.

4

Canguilhem precisa discutir a normatividade e os valores na biologia devido à possibilidade de erros, como mencionado anteriormente. Ele postula a normatividade biológica em contraste direto com as ciências físicas:

A mecânica moderna, ao fundamentar a ciência do movimento no princípio da inércia, torna efetivamente absurda a distinção [aristotélica] entre movimentos naturais e movimentos violentos, já que a inércia é precisamente a indiferença em relação às direções e variações do movimento. Ora, a vida está muito longe de tal indiferença em relação às condições que lhe são impostas, a vida é polaridade. (...) Quando os dejetos da assimilação não são mais

excretados por um organismo e obstruem ou envenenam o meio interior, tudo isso ocorre segundo a lei (física, química, etc.), mas nada disso segue a norma que é a atividade do próprio organismo. Esse é o fato simples que desejamos designar ao falar de normatividade biológica. (...) Existem normas biológicas sadias e normas patológicas, e as últimas não têm a mesma qualidade das primeiras (CANGUILHEM, 1966, p. 79).

Mas essas normas não devem ser lidas de forma fixa e substancialista. Seu caráter sadio ou patológico é relativo, e algo que é patológico num certo ambiente ou momento porque leva a uma diminuição de fertilidade ou estabilidade pode muito bem ser superior num ambiente ou momento diferente, tornando-se assim “normal”. Isso importa porque Canguilhem quer rejeitar a ideia do senso comum de que o patológico é sempre algo caótico, desordenado, ou simplesmente “errado”: “o patológico não é a ausência de norma biológica, ele é uma outra norma que é comparativamente [em relação à norma sadia] repelida pela vida” (*ibid.*, p. 91).

Estamos agora muito próximos do lado ético da vida social, já que Canguilhem nos mostra que “ser normal” é também ser capaz de criar valor, de produzir normatividade:

O ser humano, mesmo fisicamente, não se limita a seu organismo. Como o ser humano prolongou seus órgãos através de ferramentas, seu corpo passa a ser visto como o meio de todos os meios de ação possíveis. (...) Assim, não compreenderemos bem como, nos meios apropriados ao ser humano, o mesmo indivíduo se encontra em momentos diferentes como normal ou anormal a não ser que compreendamos como a vitalidade orgânica floresce no ser humano como plasticidade técnica e desejo de dominação do meio. (...) A saúde é um modo de abordar a existência ao se sentir não apenas possuidor ou portador de valores, mas também se necessário criador de valores, instaurador de normas vitais (*ibid.*, pp. 133-34).

Canguilhem também se preocupa em observar que as normas diferem das leis quando se trata de eficácia causal. Enquanto as leis causais nas ciências naturais necessariamente têm seus efeitos, quando se trata de normas o que encontramos é um espaço de possibilidades que também inclui as possibilidades de não seguir as normas. Se as leis determinam o que é possível e impossível, o próprio conceito de norma implica que seu oposto também pode acontecer – e é por isso que ele se refere às normas como “polaridades”. Quando se trata de vida, erros existem.

Se juntarmos a isso a possibilidade de mentira que a vida social apresenta, o aspecto moral da ciência e da prática científica

chega ao primeiro plano. Revelar leis, normas e práticas sociais numa ontologia relacional é um ato moral em si mesmo, e isso significa que a necessidade de reflexividade e de um olhar crítico é ainda mais urgente. As ideias e conceitos de Bourdieu não podem ser compreendidas adequadamente sem elas. Bachelard já abordara isso de um ponto de vista pedagógico:

É esse conhecimento do objeto que (...) examinaremos em toda sua generalidade, assinalando tudo aquilo que possa perturbar sua pureza, tudo que possa diminuir seu valor educativo. Acreditamos assim trabalhar pela moralização da ciência, pois estamos intimamente convencidos que o homem que segue as leis do mundo já obedece a um grande destino (BACHELARD, 2013 [1938], p. 26).

E essa tarefa ética precisa ser compartilhada pela comunidade científica, é uma empreitada intersubjetiva, do mesmo modo como Bourdieu sempre enfatizou que a reflexividade é também uma característica compartilhada, algo que nenhum cientista pode fazer sozinho ou sozinha (ver BOURDIEU, 2001). Com a verve de Bachelard: “quem é ensinado precisa ensinar” (BACHELARD, 2013 [1938], p. 292). Mas o momento mais arriscado é exatamente o do ensino, com suas possibilidades de mentira:

A linguagem sociológica que, mesmo em seus usos mais controlados, sempre recorre a palavras do léxico comum tomadas numa acepção rigorosa e sistemática e que, devido a esse fato, torna-se equívoca no momento em que não mais se dirige aos especialistas, empresta-se, mais do que qualquer outra, a utilizações fraudulentas: os jogos de polissemia, autorizados pela afinidade subterrânea entre os conceitos mais refinados com os esquemas comuns, favorecem as compreensões ambíguas e os mal-entendidos (BOURDIEU *et al.* 1983 [1968], p. 42).

Cuidado para não transformar a sociologia em profecia, diz Bourdieu. Em sociedades onde qualquer indivíduo isolado pode se sentir extremamente impotente mas também extremamente validado em seus pontos de vista devido a uma identificação fácil com grandes massas de pessoas de pensamento semelhante, a tentação de confiar no profeta, no demagogo e até no “cientista” para “fazer o que precisa ser feito” pode ser difícil demais de resistir. E o perigo é ainda maior quando essas crenças são estruturadas de modos substancialistas e imutáveis. Aqui está a união entre o epistemológico, o ético e o político. O olhar crítico e reflexivo que Bourdieu defendia é necessário mais do que nunca.

5

Este artigo argumentou que uma fonte muito importante, e muitas vezes desconsiderada, da sociologia e do modo de pensar de Bourdieu pode ser encontrada nas obras da tradição francesa de filosofia da ciência – também muitas vezes desconsiderada, especialmente fora da França. Suas contribuições históricas e filosóficas – com efeito, a relação que ela estabelece entre história e filosofia – tiveram um papel fundamental para uma visão mais sutil da ciência como prática, contra tanto o positivismo quanto o racionalismo. Bourdieu utilizou a obra desses autores, de muitas maneiras diretas e indiretas, para construir sua própria visão da ciência e da sociologia, uma visão mais radical. Desde o começo onde ele já indicava que queria continuar a psicanálise do espírito científico de Bachelard, até sua morte quando ele trabalhava sobre a reflexividade coletiva do campo científico, Bourdieu sempre teve os escritos desses filósofos como parte de seu habitus intelectual. Sem eles, ainda estaríamos presos ao olhar antiquado. Por exemplo, muitas das questões que discuti neste artigo poderiam ser ligadas a esta citação de Canguilhem:

O benefício de uma história das ciências bem fundamentada nos parece ser revelar a história na ciência. A história, ou seja, em nossa opinião, o senso da possibilidade. Conhecer é menos tropeçar no que é real do que validar um possível ao torná-lo necessário. A partir desse ponto, a gênese do possível é tão importante quanto a demonstração do necessário. A fragilidade da primeira não a priva de uma dignidade que a segunda obtém através de sua solidez. A ilusão poderia ter sido uma verdade. Talvez um dia a verdade revele-se como ilusão (CANGUILHEM, 2015 [1965], p. 58).

Numa análise comparativa como esta, é preciso bastante cautela. Não se deve tirar conclusões apressadas ao expor semelhanças entre Bourdieu e os filósofos que analiso (e também até ao expor semelhanças entre a época de Bourdieu e a atual). Trato de períodos diferentes que apresentam espaços sociais diferentes, configurações de capital diferentes, habitus preponderantes diferentes, campos diferentes, e assim por diante. É fácil ver, por exemplo, que embora jamais devamos considerar Bachelard, Koyré e Canguilhem ingênuos, eles de fato escrevem de modo mais otimista quanto às possibilidades da ciência, filosofia e história do que fez Bourdieu. Isso não é trivial. A tarefa diante de nós nunca é apenas percorrer novamente velhos caminhos, e sim utilizar o passado para nos ajudar a criar novas possibilidades para o futuro. A metanoia de que precisamos agora não é exatamente a mesma que Bourdieu propôs.

A verdade em jogo – elementos para uma análise da epistemologia de Bourdieu

A grande quantidade de metáforas visuais utilizadas direta e indiretamente no decorrer deste texto não foi algo que planejei, mas creio ser uma coincidência feliz. Sabe-se muito bem que a virada na carreira de Bourdieu foi seu período na Argélia. Foi lá que ele percebeu que o marxismo não era o bastante, o existencialismo, a fenomenologia e o estruturalismo não eram o bastante, e que ele precisava de alguma outra coisa. Mas antes de poder chegar a essa conclusão, ele precisou *ver*. Nós também.

Bibliografia

- BACHELARD, Gaston (2011 [1938]). *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: Vrin.
- BACHELARD, Gaston (2012 [1940]). *La philosophie du non*. Paris: PUF.
- BACHELARD, Gaston (2013 [1934]). *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: PUF.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude & PASSERON, Jean-Claude (1983 [1968]). *Le métier de sociologue*. 4ª edição. Den Haag: Mouton.
- BOURDIEU, Pierre (1994). *Raisons pratiques*. Paris: Seuil.
- BOURDIEU, Pierre (1998 [1992]). *Les Règles de l'art*. Paris: Seuil.
- BOURDIEU, Pierre (2001). *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raisons d'agir.
- BOURDIEU, Pierre (2004). *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris: Raisons d'agir.
- CANGUILHEM, Georges (1966). *Le Normal et le pathologique*. Paris: PUF.
- CANGUILHEM, Georges (2015 [1965]). *La Connaissance de la vie*. Paris: Vrin.
- GRENFELL, Michael (2010). "Being Critical: The Practical Logic of Bourdieu's Metanoia", *Critical Studies in Education*, 51(1), pp. 85–99.
- GRENFELL, Michael (2018). "Metodologia", in Grenfell, Michael (org.). *Pierre Bourdieu: conceitos fundamentais*. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, pp. 276–295.
- JAY, Martin (1993). *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley: University of California Press.
- KOYRÉ, Alexandre (1957). *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- KOYRÉ, Alexandre (1973 [1966]). *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard.
- KUHN, Thomas S. (1996 [1962]). *The Structure of Scientific Revolutions*. 3ª edição. Chicago: University of Chicago Press.
- LEFORT, Claude (1978). *Les formes de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- LOUIS, Édouard (2019). *On the NYR Daily This Week*, entrevista com Matt Seaton. Newsletter. *The New York Review of Books*, 09/02/2019. Disponível em <https://email.nybooks.com/t/y-26F0F10A68357A5D>, último acesso 03/07/2020.
- MARX, Karl (2011 [1858]). *Grundrisse*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo.