A gênese das categorias trabalho e *habitus*: pistas ontológicas apreendidas do diálogo crítico entre os “jovens” Lukács e Bourdieu

Proponente: Tábata Berg
E-mail: tabataberg@yahoo.com.br
Instituição: IFCH/Unicamp
Mesa: Ontologia Social

Nota: Elementos preliminares para um possível diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu.

Esse artigo apresenta alguns dos resultados de nossa dissertação de mestrado *A gênese das categorias trabalho e habitus: pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu*. A qual se debruçou sobre as obras de “juventude” de György Lukács e Pierre Bourdieu com o intuito de aprender a gênese das possíveis categorias trabalho e *habitus*.

György Lukács e Pierre Bourdieu são dois pensadores fundamentalmente diferentes, desenvolveram teorias sociais singulares e, em grande medida, opostas, vivenciaram momentos distintos tanto da história quanto do pensamento social. Lukács escrevia sua última obra, enquanto Bourdieu esboçava seus primeiros estudos. No entanto tiveram proximidades biográficas e teóricas. Se debruçaram sobre algumas questões e inquietações muito próximas. A razão determinante para elegermos os dois autores é: ambos enfrentaram com maestria a questão da *subjetividade* – cada um ao seu modo –, dando-lhe centralidade sem, com isso, conferir-lhe autonomia absoluta ¹.

Propomos um *diálogo crítico* por duas razões. A primeira, pois não temos a intenção de reduzir um autor ao outro, nem utilizar uma das teorias sociais como fundamento à demolição da outra, mas, sim, partir de uma dupla leitura: *imane*nte e *transcendente*. Isto é, de uma leitura que pretende tanto apreender e apontar a lógica, a metodologia e as teorias específicas intrínsecas às suas obras, quanto as incorporar, *seletivamente*, a partir de uma *perspectiva própria*, de um olhar externo às suas epistemologias. A segunda se deve ao caráter

¹ Destacamos, contudo, que esse é um dos grandes temas da filosofia e do pensamento social. A relação sujeito/objeto recebeu, assim, diversas interpretações ao longo do século 20. Gramsci, Adorno, Benjamim, E.P. Thompson, Raymond Williams, entre outros. Escolhemos nos debruçar sobre as categorias trabalho e *habitus*, respectivamente, em György Lukács e Pierre Bourdieu, pois percebemos no diálogo entre essas um espaço profícuo de contribuição para o avanço da compreensão da relação sujeito/objeto na teoria social contemporânea.

normativo desta proposta. Ao buscarmos apreender o desenvolvimento das possíveis categorias trabalho e *habitus*, o fazemos na busca por avançar na compreensão da relação sujeito/objeto, bem como de suas formas de estranhamento, de modo a apreender e explicitar as potencialidades emancipatórias objetivas e subjetivas que lhes são intrínsecas.

Elencamos, para tanto, duas categorias – e essa foi a hipótese levantada por nossa dissertação – que, a nosso ver, concentram a questão do lugar da subjetividade na teoria social, ou, para começarmos a apontar os pressupostos que perpassaram nossa pesquisa, a relação entre a subjetividade (consciência) e objetividade, do ponto de vista de uma ***ontologia materialista do ser social***. São elas: trabalho e *habitus*.

Tomamos como ponto de partida não as categorias trabalho e *habitus* plenamente desenvolvidas, mas os esboços de “juventude” de Lukács e Bourdieu que nelas culminaram, nomeadamente, as categorias ***práxis*** e ***mediação***, tal como foram construídas pelo “jovem” Lukács em *História e Consciência de Classe*, e a relação entre ***trabalho*** e ***consciência***, construída pelo “jovem” Bourdieu nos textos sobre a Argélia. Optamos pela ***ontogênese*** dessas categorias, porque esta nos possibilita reconstruir os elementos e questões fundantes que podem ter sido em seus desenvolvimentos recalcados, mas que podem contribuir para a apreensão das pistas ontológicas que lhes são intrínsecas. Isso porque queremos evitar o que Bourdieu na maturidade definirá por um dos fundamentos dos erros escolásticos: a ***anamnese da gênese*** (BOURDIEU, 2007/1997. p. 139).

Ao mesmo tempo a gênese nos permite demonstrar continuidades e diferenciações da construção conceitual destas categorias, bem como apontar seus avanços e retrocessos. Para tanto, ao invés de tomá-las como ponto de partida da análise, decidimos partir da relação entre ***subjetividade*** e ***objetividade***, mais especificamente, da relação ***sujeito/objeto*** (da maneira como essa relação configurou-se nos autores em seus textos de “juventude”); pois entendemos que a especificidade do ser social repousa sobre a ***generidade*** dessa relação. De modo a apreender essas categorias indutivamente.

O elemento comum tanto ao *habitus*, quanto ao trabalho que é o centro dos interesses desta pesquisa é a categoria consciência. Ela é o elemento ativo da constituição ontológica do ser social. Ou seja, é a partir do caráter ativo da consciência, de seu caráter posto (pôr teleológico), que o homem pôde romper com a objetividade muda, com o princípio do automovimento da causalidade, neste primeiro momento, puramente natural (sem nunca

conseguir superá-lo completamente); inaugurando a relação sujeito/objeto e, só assim, tornando-se efetivamente homem (LUKÁCS, 1968/2013).

Partimos da definição marxiana de consciência, isto é, uma *consciência prática* ou *consciência da práxis* “Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens” (MARX, 1846/ 2007, p. 35). Assim, trazer a consciência para o centro das determinações objetivas não é trazê-la enquanto consciência transcendental e contemplativa, capaz de apreender de fora a totalidade dessas determinações, não é a consciência de Descartes do “*Cogito ergo sum*” – segundo Marx, possível somente a partir da divisão entre trabalho material e espiritual. É trazê-la enquanto consciência imediata e efetiva, no entanto, ativa e criadora. Profundamente imbricada aos momentos de (não) consciência.

Ao mesmo tempo, apreendemos ser a consciência o elemento comum às gêneses das categorias trabalho e *habitus* empreendidas pelos “jovens” Lukács e Bourdieu. Em suma, compreendemos a consciência como a categoria central para uma possível percepção ontológica do trabalho e do *habitus*, sendo também aquela a partir da qual dirigimos um olhar ontológico para a relação sujeito/objeto. Vejamos como o “jovem” Lukács confere centralidade à consciência em seus textos de “juventude”:

E é somente nesse caso, quando “o *verdadeiro [apreendido] não apenas como substância, mas também como sujeito*”; quando o sujeito (a consciência, o pensamento) é simultaneamente, produtor e produto do processo dialético; quando, como resultado, o sujeito se move ao mesmo tempo num mundo que ele mesmo criou e do qual é a figura consciente, mundo que se lhe impõe, todavia em plena objetividade, somente então o problema da dialética e da supressão da antítese entre o sujeito e o objeto, pensamento e ser, liberdade e necessidade etc. pode ser considerado como resolvido. (1922/2003, p. 297)

E também o “jovem” Bourdieu:

A consciência do desemprego estrutural pode inspirar as condutas e determinar as opiniões sem aparecer claramente aos espíritos que ela assombra e sem alcançar formular-se explicitamente. E isso, especialmente em relação às categorias mais desfavorecidas, o subproletariado das cidades e os camponeses proletarizados. Também, antes de descrever as formas e a degradação da consciência do desemprego (e da consciência da dominação colonial que lhe é solidária), trata-se de determinar como, implícita ou explícita, ela dirige as condutas e anima os pensamentos. (1963, p. 268. Grifos nossos. Tradução nossa).

Ambos percebem esse *caráter ativo, mediador e, por isso, determinante*, que tem a consciência em relação às práticas, sempre em referência às condições objetivas.

Agora eu gostaria de trazer brevemente alguns elementos dessa indução.

a) O “jovem” Lukács e a descoberta das categorias práxis e mediação: um esboço ontogenético da categoria trabalho?

No caso do “jovem” Lukács, analisamos as categorias práxis e mediação. De modo esparso e às vezes incoerente ele trilha um caminho analítico da noção de práxis revolucionária à categoria mediação. E esse caminho é, tal como apontou nossa pesquisa, por um lado repleto de antinomias, mas, por outro, é possível apreender pistas ontológicas que apontam para a categoria trabalho.

Lukács extrai a noção de práxis do diálogo com o debate, segundo ele, central, que perpassa a filosofia moderna: o debate acerca da dualidade e oposição entre forma e conteúdo. Ele defende, incisivamente, que a dualidade opositiva entre forma e conteúdo na filosofia moderna se configura enquanto tal por sua gênese dar-se no âmbito da economia política; ter sua origem na ascensão do modo de produção capitalista. Ou, nas palavras do próprio Lukács “A filosofia crítica moderna nasceu da estrutura reificada da consciência. Nessa estrutura, têm origem os problemas específicos dessa filosofia, que se distinguem da problemática das filosofias anteriores.”

A práxis só pode ser verdadeiramente deduzida e compreendida como princípio transformador quando o irracionalismo inerente ao conteúdo e a hegemonia formalista forem suprassumidos. Em suma, quando o conteúdo não mais for percebido por maculador da forma, e esta, como categoria pura, atemporal e estática. Em suas palavras:

O princípio da prática como princípio da filosofia só é encontrado realmente, portanto, quando se indica ao mesmo tempo um conceito de forma, cuja validade não tenha mais como fundamento e condição metodológica essa pureza em relação a toda determinação do conteúdo, essa pura racionalidade. O princípio da prática, enquanto princípio de transformação da realidade deve então ser talhado na medida do substrato material e concreto da ação, para poder agir sobre ele quando entrar em vigor. (LUKÁCS, 1978/2003p. 267. Cotejamento com o original).

Ele chega a essa conclusão tendo como principais interlocutores Kant e Hegel. O “jovem” Lukács abre o debate reproduzindo o prefácio de Kant à Crítica da Razão Pura:

“Até agora, admitiu-se que todo o nosso conhecimento deveria orientar-se de acordo com os objetos [...] Tentemos, pois, por um momento, ver se não

progrediríamos melhor nas tarefas da metafísica, admitindo que os objetos devem orientar-se de acordo com o nosso conhecimento” (2003. p. 241).

E completa:

“Em outros termos a filosofia moderna coloca-se o seguinte problema: não mais aceitar o mundo como algo que surgiu independentemente do sujeito cognoscitivo (por exemplo, como algo criado por Deus), mas concebê-lo, antes *como o próprio produto do sujeito*. (LUKÁCS, 1978/2003p. 241. Cotejamento com o original)

A apropriação desta citação é sintomática; já que ela expressa o lugar privilegiado que Lukács outorga ao sujeito – consciência – em seu projeto. Ele demonstra, no decorrer de sua argumentação, os descaminhos dessa hipérbole do sujeito cognoscitivo que culminará na impossibilidade efetiva do conhecimento. Todavia, evidencia, também, que tais descaminhos não são decorrentes da supervalorização do sujeito que produz o objeto, mas, na verdade, da sua desefetivação em relação a este objeto; pela ascensão de um sujeito contemplativo. Isso porque, o sujeito é colocado no centro da compreensão da totalidade, “*o objeto do conhecimento só pode ser conhecido por nós porque e na medida em que é produzido por nós mesmos*”.

Mas, o objeto não pode ser produzido e nem conhecido em sua realidade efetiva, “*Os métodos da criação do objeto a partir de condições formais de objetividade (geometria, matemática, física) tornam-se guias e medidas da filosofia moderna, do conhecimento do mundo como totalidade*”. A produção e o conhecimento desse objeto assumem uma fórmula abstrata; uma fórmula aos moldes da geometria e matemática. Assim, em uma piscadela, o sujeito percebido pela filosofia moderna enquanto produtor e conhecedor se transforma em espectador – em sujeito de contemplação – de formas concatenadas por sistemas, as quais está impossibilitado, de antemão, de apreender o conteúdo e, deste modo, agir sobre ele de forma ativa.

Ele assume, perante a filosofia moderna, um caráter contemplativo. O debate lukacsiano a respeito da questão da *coisa em si* kantiana é exemplar neste sentido. Na dissertação entramos nos meandros da desconstrução que o “jovem” Lukács faz da ideia de impossibilidade de conhecimento da coisa em si, essa é uma desconstrução fundamental aqui faremos só a menção. Mas ela é central no processo da categoria trabalho, pois com a crítica à questão da coisa em si, surge (negativamente) a categoria *práxis* na construção do pensamento lukacsiano.

A coisa em si, cuja oposição é o fenômeno, traz consigo a questão da prática, uma vez que a possibilidade de apreensão do último em detrimento ao primeiro se dá “*na medida em que (este) é produzido*” pelo sujeito, pois, este só pode conhecer aquilo que ele mesmo produziu. O caráter desta produção, da “atividade” do sujeito, se torna, portanto, central para nós. Aqui, a *produção*, aparece enquanto *atividade transcendental*: o sujeito não produz, verdadeiramente, o conteúdo dos fenômenos, não podendo, assim, apreendê-lo. Sua atividade é reduzida ao âmbito da produção das formas racionais, ao âmbito das ideias puras.

A atividade transcendental não se configura em práxis, uma vez que está impossibilitada de conectar *pensamento* e *ser*, o último não está em referência ao primeiro, ao contrário, representa uma barreira intransponível a este. O pensamento enquanto atividade transcendental aparece, por um lado, como atividade, prática do sujeito que organiza, calcula e prevê a partir da abstração, por outro, e efetivamente, é a desefetivação do sujeito; representa a passividade diante do ser que não pode ser apreendido em sua essência e, portanto, sobre o qual não pode agir, não pode transformar. A atividade transcendental enquanto *práxis negativa* é o coroamento da antinomia própria da condição burguesa.

Quadro 1:

Da crítica do “sujeito contemplativo” à crítica do “olhar puro”: da *práxis* ao *habitus*

Esse aspecto da crítica lukacsiana à questão da *coisa em si* em Kant nos permite apontar, previamente, um importante diálogo com Pierre Bourdieu. Veremos que os elementos de conexão que nos impulsionaram a estabelecer tal diálogo são formulados ainda na gênese da teoria do *habitus*, contudo, a crítica à pureza das formas kantianas – da qual os autores compartilham – encontra seu apogeu nos textos de “maturidade” do autor, nos quais a teoria do *habitus* encontra uma formulação mais acabada. Se Lukács, como estamos vendo, constrói sua concepção de *práxis* através da suprassunção da questão da coisa em si kantiana, buscando superar o caráter meramente contemplativo que o sujeito assume quando a relação forma/contéudo é perpassada, por um lado, pela pureza da forma, por outro pela incognoscibilidade do contéudo, Bourdieu consolida a teoria do *habitus* fazendo uma dura crítica a noção de *estética pura* kantiana. Ele demonstra que a apropriação desta noção pelo discurso artístico/cultural legítimo, não só consagra a concepção de sujeito contemplativo (como demonstra o “jovem” Lukács), como é transformada em instrumento de dominação simbólica, legitimando e perpetuando uma forma específica de dominação material. Façamos uma breve incursão pela crítica bourdiesiana. Vejamos a seguinte citação: “*Segundo a teoria estética, o desprendimento e o desinteresse constituíram a única maneira de reconhecer a obra de arte pelo que ela é, ou seja, autônoma, selbständig; ao contrário a ‘estética’ popular ignora ou rejeita a recusa da adesão ‘fácil’ e dos abandonos ‘vulgares’ [...] ela (a estética popular) apresenta-se como o exato oposto da estética kantiana [...] a estética pura enraíza-se em uma ética ou, melhor ainda, no ethos*

do distanciamento eletivo às necessidades do mundo natural e social [...] a disposição estética como princípio de aplicação universal, leva ao limite a denegação burguesa do mundo social. Compreende-se que o desprendimento do olhar puro não possa ser dissociado de uma disposição geral em relação ao mundo que é produto paradoxal do condicionamento exercido por necessidades econômicas negativas [...]” (BOURDIEU, Pierre. **A Distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: EDUSP; Porto Alegre Zouk, 2007/ 1979). Ao apropriar-se da *estética pura* de Kant, desmistifica Bourdieu, a teoria estética ignora que tanto as formas artísticas (as obras de arte) como os sujeitos que se apropriam dela estão sempre em referência a um conteúdo histórico, especificamente, a uma determinada condição de classe. Assim, o “olhar puro” é uma construção histórica – uma relação particular entre forma e conteúdo – e não uma forma atemporal pura. É uma construção burguesa, determinada por sua condição específica de classe, que, ao ascender como a única forma legítima de produção/apropriação artística, condena toda e qualquer outra forma à barbárie. Com a estética burguesa, o olhar contemplativo – o sujeito contemplativo – ascende como o único legítimo. Explicitando as condições nas quais essa legitimidade é produzida e desmistificando seu caráter naturalizado, Bourdieu consolida sua teoria do *habitus*.

Vejamos como ele define *habitus*: “*estrutura estruturante que organiza as práticas e a percepção das práticas, o habitus é também estrutura estruturada: o princípio de divisão em classes lógicas que organiza a percepção do mundo é, por sua vez, o produto da incorporação da divisão em classes sociais.*” (idem, p.164). Percebemos nessa passagem, para além das heranças estruturalistas (das quais trataremos no tópico (b) do adendo), uma importante pista ontológica na definição de *habitus*, e que em muito dialoga com a noção de *práxis* no jovem Lukács: o *habitus* possibilita uma apreensão gnosiológica do mundo (conhecimento e classificação do mundo), contudo, essa forma específica de conhecer o mundo é condicionada por condições materiais de existências também específicas, assim, todo sistema classificatório, gnosiológico, **tem uma ontogênese real, histórica e material**.

Sendo assim, o “olhar puro”, tal como o “sujeito contemplativo”, não pode ser verdadeiramente apreendido a partir de uma apreensão lógica, formal; mas somente a partir do desvelamento de suas fundamentações ontológicas. Neste caso, uma condição de classe que por se apropriar do trabalho de outra classe – a classe trabalhadora – só pode conceber o mundo (como mostra Lukács) a partir de uma perspectiva contemplativa. Na definição de *habitus*, assim como na definição de *práxis*, está o cerne da crítica ao logicismo kantiano. Voltaremos, ao longo deste trabalho, a falar das possibilidades críticas desse diálogo.

De acordo com Lukács, é Hegel quem concebe um método radicalmente novo capaz de romper com tal contradição. E foi, portanto, a partir da incorporação do sistema e método hegeliano, feita por Lukács, que mantivemos o debate acerca da construção da categoria *práxis*.

Com Hegel, surge uma nova relação entre forma e conteúdo. A forma não é mais, como em Kant, percebida em sua pureza, atemporalidade e estaticidade, mas só pode ser compreendida como *determinidade* [*bestimmtheit*] do conteúdo, *determinidade* que só se torna tal a partir da apropriação realizada pelo pensamento carente [*Bedürfnis*]² por conhecer o conjunto de determinações que o constitui. Forma [*Form*] e conteúdo [*Inhalt*]³, portanto, obrigatoriamente se referenciam e se modificam mutuamente.

Lukács, contudo, incorpora à sua construção da categoria *práxis*, mais especificamente à *práxis revolucionária*, a questão do *sujeito-objeto idêntico*⁴. O caráter mitológico de Hegel consistiria no fato deste não ter apreendido o sujeito histórico real que incorporaria tal identidade, por tê-lo identificado em formas abstratas tais como “*o espírito do povo*”.

Lukács transfere a questão da “*astúcia da razão*” hegeliana para o proletariado: *práxis* se metamorfoseia em *práxis revolucionária* e a relação sujeito/objeto, pensamento/ser – até então ancorada em um debate filosófico a partir da relação forma/conteúdo – ganha no decorrer do texto uma estrutura assentada na crítica da economia política e, assim, no método marxiano, razão pela qual o sujeito/objeto idêntico se constitui, no interior da construção lukacsiana da categoria *práxis*, em uma das suas antinomias. A partir desse momento, Lukács começa a radicalizar a tensão, nunca ausente nestes textos, entre epistemologia e ontologia.

Assim, sua compreensão de *práxis*, ao mesmo tempo em que desvelou as antinomias presentes na filosofia moderna, apontando, avanços e limites destas à compreensão do verdadeiro “*princípio da prática*”; também as reproduziu em sua própria percepção. Em nossa dissertação reconstruímos duas das que consideramos ser suas principais antinomias (Percebida pelo próprio Lukács, em seu Prefácio de 67, como problemáticas), novamente só faremos menção:

- 1) A tipificação com status de categoria enquanto formas de ser.

² Hegel faz a distinção entre carência [*Bedürfnis*] e necessidade [*Notwendigkeit*], cuja primeira é refere a uma necessidade de primeira ordem, uma necessidade primária, e a segunda se refere a uma necessidade contingente.

³ Hegel utiliza dois termos para forma: *Form* e *Gestalt*. *Gestalt* está, intimamente, ligado ao conteúdo; todo objeto tem uma forma, uma *Gestalt*, que independe da apreensão pela consciência, enquanto *Form* – que é o termo que ele utiliza na citação – remete à forma abstrata, resultado do pensamento. Assim, a radicalidade em relação ao pensamento kantiano é ainda maior, para Hegel, não existe forma abstrata sem conteúdo.

⁴ Em seu prefácio de 1967, Lukács aponta essa incorporação do sujeito/objeto idêntico como “hegelianismo exacerbado”.

- 2) A identidade do sujeito/objeto intrínseca à centralidade do caráter primário da categoria mediação adquire em seu constructo.

Assim, a *práxis* enquanto *práxis* revolucionária permanece eivada por essa tensão entre forma e conteúdo, a qual o “jovem” Lukács só pôde diluir a partir das tipificações.

Logo, ainda que sua construção seja perpassada por pistas e intuições cujos fundamentos são genuinamente ontológicos, ele não pôde radicalizá-las em suas potencialidades transformadoras, como *práxis* verdadeiramente revolucionária. É na tensão da *práxis* revolucionária com a categoria mediação que percebemos o núcleo da ontogênese da categoria trabalho. Vejamos a citação:

Dito de maneira mais concreta: a realidade objetiva do ser social é, em seu imediatismo, “a mesma” para o proletariado e para a burguesia. Mas isso não impede que as *categorias específicas da mediação*, pelas quais as duas classes elevam esse imediatismo à consciência e a realidade imediata torna-se para ambas a verdadeira realidade objetiva, sejam fundamentalmente diferentes, como consequência da diversidade de situação das duas classes no “mesmo” processo econômico. (Idem. p. 310. Cotejamento na edição Alemã de 1968).

Esse trecho nos ajuda a dar os primeiros passos em direção à reconstrução da categoria mediação no “jovem” Lukács. É somente através das categorias específicas da mediação que a consciência pode apreender, para além do imediatismo, a realidade objetiva.

Queremos enumerar três importantes pistas, presentes nesta citação, que apontam para o caráter ontológico desta categoria no “jovem” Lukács. São elas:

- 1) A realidade objetiva [*objektiven Wirklichkeit*], de antemão, tem um caráter imediato.
- 2) O caráter imediato da realidade objetiva só pode ser superado pelas categorias de mediação.
- 3) As categorias de mediação são inerentes ao ser social, e, portanto, ao ser social das classes, logo, estas são “formas de existência”.

Analisamos em nossa dissertação as três pistas. Aqui, apontaremos alguns elementos das duas primeiras e faremos apenas menção à terceira pista. Lukács aponta para o caráter imediato da realidade objetiva, em um diálogo explícito com Hegel, para o qual a simples identidade com as *determinações do ser* se apresenta como algo exterior, “*inessencial*”. Podemos deduzir, por conseguinte, que as determinações do ser, por si só, isto é, sem as mediações, são sempre determinações imediatas, ou, nas palavras de Lukács na

“maturidade”: determinações “*mudas*” e “*causais*”. Elas se apresentam como *inessenciais*, já que sua essência só pode ser apreendida por meio do caráter ativo das “*categorias específicas da mediação*”. Vejamos esse elemento, de um outro ponto de vista, na seguinte citação marxiana sobre o processo de trabalho:

Uma máquina que não serve no processo de trabalho é inútil. Além disso, elas se tornam vítimas das forças destruidoras do metabolismo natural. [...] O trabalho vivo tem de apoderar-se dessas coisas e despertá-las do mundo dos mortos, convertê-las de valores de uso possíveis em valores de uso reais e efetivos. (MARX. Karl. O capital, Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 260).

É importante ressaltarmos que Marx, neste trecho, apesar de se referir ao trabalho sobre os meios de produção, o faz a partir da abstração de qualquer forma específica deste, ele se empenha em “*considerar o processo de trabalho independentemente de qualquer forma social determinada.*” (Idem. p. 255). De maneira genérica, ele parece apontar para os elementos fundantes desta categoria – para o *processo de trabalho* em seu caráter geral e permanente às *formas sociais determinadas*.

Traçando um paralelo entre as concepções presentes nas citações, podemos perceber uma forte similitude, assim, “*O trabalho vivo tem de apoderar-se dessas coisas e despertá-las do mundo dos mortos*”, enquanto na concepção do “jovem” Lukács, rompe com o caráter imediato da realidade objetiva. Ao estabelecermos tais similitudes, começamos a apreender as duas primeiras pistas ontológicas, geneticamente relacionadas, que a citação lukacsiana enseja: a existência de um polo (um âmbito) “morto”, exterior, inessencial, ou seja, o polo da realidade imediata, e de outro capaz de despertá-lo dos mortos, de apreender sua essência, de mediatizá-lo por meio das *categorias específicas da mediação*.

O “jovem” Lukács construirá a relação entre esses dois polos (âmbitos) do ser a partir da relação entre imediatismo/mediação, uma forma particular de compreender a relação sujeito/objeto que perpassa os textos que compõem *História e Consciência de Classe*, tal como vimos apontando. Forma esta que aponta para a relação que será fundamental para o desenvolvimento posterior da categoria trabalho: a relação entre ser natural e ser social.

Contudo, é preciso ressaltar que o “jovem” Lukács não pôde radicalizar e compreender a gênese real, histórica e material dessa relação. Isso porque, a categoria mediação, assim como vimos ser a *práxis*, sustentou-se sobre contradições lógicas que o levaram a suprimir a especificidade da natureza sob a lógica do mundo social. Assim, ela é

concebida somente enquanto uma categoria social, sendo suas determinações particulares ignoradas.

Na terceira pista – as categorias de mediação são inerentes ao ser social, e, portanto, ao ser social das classes, logo, estas são “formas de existência” – a qual não vamos desenvolver, mas deixaremos uma nota, Lukács estabelece uma relação genética entre *práxis* revolucionária, mediação e proletariado, conectando, portanto, ainda que de forma bastante abstrata, as pistas ontológicas esboçadas nas categorias *práxis* e mediação às condições de existência da classe que trabalha. Esse é um aspecto importante, porque, ainda que na maturidade Lukács avance radicalmente na apreensão ontológica da categoria trabalho, a explicitação dessa relação genética entre o aspecto ontológico do trabalho e o ser social da classe que trabalha não será tão explícita como no jovem Lukács.

E aqui, entro em alguns elementos apreendidos da análise indutiva da teoria do habitus.

b) O “jovem” Bourdieu: Consciência e trabalho na gênese de uma categoria ontológica?

Pierre Bourdieu iniciou a construção de sua teoria do habitus a partir do trabalho etnográfico que realizou na Argélia, interessado particularmente nas revoltas a favor da independência argelina e de sua relação com o socialismo²⁶. Sua principal preocupação, nos textos com os quais estamos trabalhando, era compreender as condições econômico-sociais nas quais a consciência de classe poderia surgir como um elemento revolucionário; mais especificamente, se havia condições de possibilidade do subproletariado e o camponês proletarizado argelino constituir-se em sujeito revolucionário.

Bourdieu estava analisando uma sociedade que, na década de 60, ainda era colônia francesa; a colonização foi fator determinante para a entrada da lógica capitalista numa sociedade, até então, pautada em uma economia tradicional. Ele ressalta que, diferentemente da sociedade europeia, cujo processo de construção do modo de produção capitalista e adaptação ao mesmo foi relativamente longo, o colonialismo impõe bruscamente, e de forma exógena, essa lógica às colônias. A relação entre a consciência, as práticas e as contradições objetivas específicas da lógica colonial será, portanto, o ponto de partida para reconstruirmos a gênese da possível categoria habitus. Vejamos a seguinte citação:

Tudo se passa como se as condições materiais de existência exercessem sua influência sobre as atitudes e, particularmente, sobre a atitude em relação ao tempo, ou seja, sobre a atitude econômica, pela mediação da percepção que tem os sujeitos. Em efeito, porque é circunscrita pela necessidade econômica e social, o campo dos possíveis varia de acordo com o campo de possibilidades efetivas. A atitude econômica de cada sujeito depende de suas condições materiais de existência, pela mediação do por vir objetivo do grupo do qual ele faz parte ou, mais precisamente, pela mediação da consciência, implícita ou explícita, que ele toma deste por vir objetivo. (BOURDIEU, Pierre. *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris: Mouton & Co, 1963, p. 346 Tradução nossa).

Nela, Bourdieu estabelece a primazia das condições materiais de existência – condições econômicas e sociais – sobre a consciência (*habitus*) e as práticas. Em resumo: o *habitus* (em sua gênese) e, conseqüentemente, as práticas estão sempre, para Bourdieu, ancorados nas condições materiais de existência e só podem ser compreendidos em referência a elas. No entanto ele explicita que essa relação não pressupõe, de forma alguma, um reflexo mecânico, onde o *habitus* e as práticas seriam determinações diretas da condição objetiva. Esse caráter não mecânico só pode dar-se por meio da mediação ativa da consciência. Constituindo-se, assim, no elemento de mediação da relação sujeito e objeto.

Ressaltamos, todavia, que Bourdieu não adota, na totalidade de sua obra, a noção de *sujeito*; estando presente em seus textos de “juventude” (os quais tomamos como gênese da teoria do *habitus*), mas sendo abandonado na “maturidade” em detrimento da noção de *agente*. No entanto, a última é construída a partir do debate intenso com a relação sujeito/objeto, tal como foi empreendida por parte do pensamento filosófico. Vejamos a seguinte passagem de *Meditações pascalianas* (1997):

Não é mais possível contentar-se em buscar no “sujeito”, tal como ensina a filosofia clássica (kantiana) do conhecimento [...] as condições de possibilidade e os limites do conhecimento objetivo. É preciso buscar no objeto construído pela ciência (o espaço social ou o campo) as condições sociais de possibilidade do “sujeito” e de sua atividade de construção do objeto [...] (BOURDIEU, Pierre. *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 146).

Neste trecho, por exemplo, Bourdieu opõe-se ao sujeito contemplativo kantiano, fazendo uma crítica muito próxima àquela feita pelo “jovem” Lukács. Todavia, não sendo a noção de agente dominante nos textos de juventude, não vamos nos estender mais nesse debate.

Quadro 2:

O duplo caráter da mediação em Pierre Bourdieu

A *mediação* é uma categoria fundamental para o “jovem” Bourdieu, assim como vimos ser para Lukács em seus textos de juventude. Toda a sua teoria se funda a partir da busca pela mediação entre objetividade e subjetividade, contudo, queremos destacar, de antemão, um aspecto que pretendemos desenvolver ao longo deste capítulo, e que já vimos desenvolvendo desde a monografia. Isso porque esse aspecto se constituirá em um importante elemento de distinção entre as concepções de mediação que irão se consolidar no pensamento dos dois autores: Bourdieu não compreende sujeito/objeto, subjetividade/objetividade como complexos distintos de um todo, tal como compreendeu Lukács na “maturidade” através da categoria trabalho. Deste modo, ele tende a eliminar não somente sua oposição, mas sua dualidade – aproximando-se da concepção de sujeito/objeto idêntico no “jovem” Lukács, podendo culminar nas mesmas antinomias que este caiu e eliminando o aspecto *ativo* da mediação. A empreitada teórica bourdieusiana tem por princípio método-gnosiológico, explícito, a supressão destas dualidades. A mediação tende a adquirir, aqui, uma concepção particular. Se, por um lado, Bourdieu busca a *objetividade da subjetividade*, ao mesmo tempo em que ressalta os elementos subjetivos que compõem a objetividade das coisas – projeto que ele denominou, anos mais tarde, por “*materialismo generalizado*” (BOURDIEU, 2009/1980), e que não se opõe substancialmente ao projeto lukacsiano (ver Adendo). Por outro, a distinção entre as perspectivas que se consolidaram no pensamento dos dois autores começa a se delinear na medida em que Bourdieu tende a sobrepor a noção de *habitus* como um *mecanismo* de mediação à noção de *habitus* como um elemento ativo de mediação. Ou seja, quando Bourdieu compreende o *habitus* enquanto um mecanismo que une e (*in*)*distingue* a objetividade dos corpos (do sujeito/agente) da objetividade das coisas – sendo esta última noção central para a *hipótese* que começamos a desenvolver neste trabalho. Vejamos que Bourdieu se aproxima demasiadamente da compreensão do sujeito/objeto idêntico no “jovem” Lukács. Ao tentar compreender a unidade entre objetividade e subjetividade, assim como Lukács na “juventude”, ele termina por eliminar a distinção entre esses dois âmbitos.

A mediação, em Bourdieu, possui essa duplicidade: ao mesmo tempo em que ele amplia sua concepção por meio desta relação entre *objetividade subjetiva* e *subjetividade objetiva*, sua demasiada ampliação pode levar a mediação a ser percebida enquanto um mecanismo mudo, que transpassa tanto sujeito/agente quanto objeto. Em seus textos de juventude encontramos a gênese das duas concepções, tal como podemos apreender da citação: “*ambiguidade não está na apreensão do objeto, ela está no objeto mesmo [...] para apreender adequadamente uma realidade objetivamente contraditória deve-se recorrer a duas grades contraditórias.*”.

É importante destacarmos, porém, uma vez que este é um aspecto central para compreendermos a categoria *habitus* (ainda hipoteticamente pensada como categoria) que a

consciência – enquanto mediadora – pode aparecer em sua forma *não explícita*: “a consciência da situação de classe pode ser também, sob outro ponto de vista, uma inconsciência dessa situação.” (1979, p. 133). Bourdieu estabelece, assim, uma relação genuinamente dialética entre as condições materiais de existência, consciência (*habitus*) e práticas, criando um primeiro esboço da categoria *habitus*. Vejamos o trecho a seguir:

A consciência do desemprego estrutural pode inspirar as condutas e *determinar* as opiniões sem aparecer claramente aos espíritos que ela assombra e sem alcançar formular-se explicitamente. E isso, especialmente em relação às categorias mais desfavorecidas, o subproletariado das cidades e os camponeses proletarizados. Também, antes de descrever as formas e a degradação da consciência do desemprego (e da consciência da dominação colonial que lhe é solidária), trata-se de determinar como, implícita ou explícita, ela *dirige as condutas* e *anima os pensamentos*. (1963, p. 268. Grifos nossos. Tradução nossa).

Nele, vemos o coroamento dessa relação: embora a consciência, especialmente em condições nas quais a necessidade material é imperativa – Bourdieu, como explicitado neste trecho, se refere ao subproletariado e camponeses proletarizados –, possa dar-se enquanto *não consciência*, ou seja, a consciência pode não explicitar-se enquanto tal, ela permanece tendo um papel *ativo* na *determinação* das práticas: “*implícita ou explícita, ela dirige as condutas e anima os pensamentos*”⁵. Percebemos, portanto, que a *consciência* é uma categoria central para a construção do *habitus*, mesmo que, posteriormente, ela encontre-se diluída em conceitos como, por exemplo, *sentido prático*.

Destacamos, insistentemente, essa centralidade ontogenética. Porque tornou-se comum reconhecer na obra bourdiesiana uma certa *praxiologia* fundada na inconsciência e, portanto, na passividade do sujeito perante às estruturas, ou mesmo na ausência deste. Ainda que esta seja uma leitura possível de sua obra, não é a única possível. Essa leitura, que perpassa algumas das interpretações oficiais da obra de Bourdieu, teve consequências científicas e políticas aparentemente opostas, mas meritórias dessa *anamnese da origem*, para usarmos a expressão bourdiesiana.

⁵ Essa relação entre ser a consciência categoria determinante do *habitus* e ao mesmo tempo tender a não explicitar-se como tal será muito importante para compreender o que estamos chamando por *fetichismo do simbólico*, isso porque ela possibilita apreendermos de forma objetiva a relação entre consciência/reificação, sem imputar aos sujeitos uma consciência autônoma ou, o contrário, percebê-los em sua cotidianidade a partir do tema da “inconsciência”.

Em um extremo, houve uma apropriação do aparato conceitual ligado aos objetos “simbólicos” descolados da relação com a materialidade, mas fundada na inconsciência e na ausência do sujeito – muita inspirada na teoria dos jogos de Wittgenstein –, difundida em conceitos bourdiesianos tais como violência simbólica, bens simbólicos, *doxa*. Esta conferiu uma autonomia absoluta ao âmbito do simbólico, inexistente no conjunto da obra bourdiesiana, como consequência, a *dominação simbólica* e, portanto, a luta para superá-la, vem sendo tratada à revelia da luta contra a dominação econômica e à revelia do próprio dominado, imerso nas estruturas inconscientes.

No outro extremo, uma leitura mais próxima ao estruturalismo – com o qual Bourdieu tem profundas ligações, às quais faremos referência ao longo deste trabalho, ainda que tenha o mérito de não desconsiderar o aspecto material da dominação, superestimou o tema da *reprodução*; eternizando as análises contextuais (por exemplo, a reprodução no sistema educacional), concebeu e disseminou uma noção de *habitus* baseada na imutabilidade e na inconsciência exacerbada, contribuindo para uma concepção que beira a bestialização da classe dominada.

Tendo feito essa breve consideração, é preciso esclarecer, contudo, que, para Bourdieu, a consciência só pode ser apreendida a partir do seu caráter *prático* e, portanto, material – este é um aspecto bastante próximo à noção de conhecimento prático do proletariado, no “jovem” Lukács. Esta é outra importante característica da gênese do *habitus*. Ele não é uma estrutura ideal, nem mesmo puramente mental; antes, encontra-se inscrito, assim como o caráter ativo da consciência que lhe é intrínseco, na objetividade dos corpos, das práticas.

Ao compreender a consciência (*habitus*) enquanto mediadora entre a objetividade do mundo e a objetividade das práticas (objetividade do sujeito/agente), o autor tem por pretensão romper com a percepção dualista entre sujeito e objeto, matéria e espírito, forma e conteúdo, teoria e prática. Em resumo, desde sua gênese, o *habitus* tem por pretensão compreender a relação sujeito/objeto para além dos pares de oposição – culminando, por vezes, como já explicitado, na supressão total dessas dualidades. A citação a seguir expressa essa percepção do caráter prático da consciência.

Os trabalhadores tem uma justa percepção de sua situação objetiva e, conseqüentemente, das chances objetivas oferecidas aos indivíduos de sua

condição, mesmo que eles não consigam formular em um discurso adequado, essa consciência se exprime sem equívoco na linguagem das condutas e das atitudes. (Idem. pp. 328 e 329. Tradução nossa).

Esse aspecto nos permite estabelecer diálogo com a categoria *práxis*, tal como foi intuída por Lukács na “juventude” – e que foi reconstruída no primeiro capítulo. Isso porque ambos partiram, como mencionamos anteriormente, da preocupação em romper com a presença de uma consciência contemplativa (*o sujeito kantiano*) na prática.

É sintomático que o “jovem” Bourdieu, para compreender o caráter mediador da consciência, tenha no trabalho o elemento concatenador. O *trabalho* é, para Bourdieu, o elemento objetivo – *atividade real* de produção e reprodução da vida dos homens – a partir do qual ele pode compreender o desdobrar dessa relação⁶. Assim, “*A sociedade tradicional tem o trabalho por uma função social*” enquanto que “*de acordo com a economia capitalista, o trabalho tem por função primária procurar um rendimento em dinheiro, e obedece, portanto, à lógica da produtividade e da rentabilidade*”. Ele é este elemento real. A forma que adquire em cada sociedade expressa, objetivamente, essa relação.

Ao mesmo tempo, colocamos como hipótese que o trabalho é o elemento *ativo* a partir do qual a consciência (*habitus*) coloca-se enquanto mediadora, rompendo com o *determinismo mecânico* presente nas condições materiais de existência compreendida em seu caráter mudo e causal. Por isso, ele concentra uma tensão que será central para o desenvolvimento da teoria bourdiesiana, em particular, da teoria do *habitus*: é por ser determinado pelas condições materiais de existência e, também, elemento ativo desta que pode configurar-se – por meio da mediação da consciência (*habitus*) – de forma inventiva e ser *modelo* da prática, sem com isso ter autonomia completa em relação às condições de sua gênese.

No caso dos trabalhadores argelinos, o trabalho pôde abrigar e ser modelo de “*duas leituras totalmente diferentes*”. Leitura ambígua que os possibilitou sobreviver ativamente à arbitrariedade e ambiguidade que não está, geneticamente, nas suas disposições e práticas: “*não está na apreensão do objeto*”; mas nas condições objetivas impostas pela entrada do capitalismo – a partir do colonialismo – em uma sociedade tradicional: “*ela está*

⁶ Compartilhamos da perspectiva de um grupo de pesquisadores bourdiesianos que organizaram o Colóquio: Bourdieu et Travail (ocorrido entre os dias 13 e 14 de dezembro em Paris), para os quais Bourdieu, em especial o “jovem” Bourdieu traz importantes contribuições para uma sociologia do trabalho.

no objeto mesmo". De tal modo que "para apreender adequadamente uma realidade objetivamente contraditória deve-se recorrer a duas grades contraditórias"⁷.

Considerações finais. Trabalho e *habitus*, possíveis categorias geneticamente ontológicas?

Temos dirigido nossos esforços analíticos para a reconstrução ontogenética, do ponto de vista de uma gênese conceitual, das potenciais categorias trabalho e *habitus* elaboradas pelos respectivos autores – György Lukács e Pierre Bourdieu.

Ressaltamos, mais uma vez, duas questões profundamente imbricadas que possibilitaram o diálogo aqui estabelecido entre os dois autores, bem como, uma preliminar apreensão ontológica da gênese de suas pretensas categorias. Em primeiro lugar, a centralidade da relação sujeito/objeto, na qual, para ambos os autores, a consciência ocupa uma posição ativa, contudo, determinada pela objetividade. Em segundo, a importância dessa relação dialética entre consciência ativa e objetividade determinante/determinada à apreensão da especificidade dos trabalhadores enquanto classe; seja na percepção revolucionária do proletariado, em Lukács, seja no estudo etnográfico dos trabalhadores argelinos, realizado por Bourdieu.

Ao reconstruirmos essas duas questões, os "jovens" autores ora se aproximavam um do outro, ora se afastavam. Ora, em suas aproximações, convergiam para uma perspectiva *ontológica materialista marxista*, ora divergiam e, mesmo, eliminavam a possibilidade de desenvolvimento desta; ainda, por vezes, em seus distanciamentos, um aproximava-se de uma concepção ontológica, enquanto o outro se enredava nos caminhos da epistemologia. Vimos, por exemplo, que a oposição ao caráter contemplativo presente na questão da *coisa em si* kantiana ou, mais especificamente, na absolutização da pureza da forma em relação a um conteúdo inatingível perpassa a construção tanto das categorias *práxis* e mediação – tratadas aqui como um primeiro esboço da categoria trabalho – no "jovem" Lukács, quanto à

⁷ Em Bourdieu, de uma maneira diferente daquele que vimos em Lukács, mas com possibilidades de diálogo, o trabalho surge como elemento que concatena sujeito/objeto, determinismo/liberdade, etc., no qual a mediação, que desde o "jovem" Lukács tem centralidade explicativa na compreensão dessas relações, aparece aqui como elemento genético do *habitus*.

teoria do *habitus* em Bourdieu. Ambos buscaram, cada um ao seu modo, explicitar os fundamentos – os conteúdos – materiais e simbólicos sobre os quais se sustentavam formas aparentemente imutáveis e a-históricas, presentes na construção da categoria mediação feita por Lukács e na desnaturalização das práticas ambíguas dos trabalhadores argelinos empreendida por Bourdieu. Tal aspecto confere força à hipótese que levantamos, isto é, ao construírem suas teorias (seja na construção das categorias *práxis* e mediação, seja da teoria do *habitus*) privilegiando os fundamentos reais, suas noções tendem a ser mais que construções lógicas, tendem a apontar para os desdobramentos reais do ser, a expressarem “formas de existência”, logo, a constituir-se em categorias ontológicas.

Outra importante característica ressaltada neste trabalho é a *centralidade conferida por ambos os autores à noção de prática*. Na tentativa em romper com a perspectiva contemplativa, os “jovens” autores construíram suas teorias buscando ressaltar o caráter prático intrínseco aos seus objetos. Nesse sentido, vimos que a própria noção de consciência (central para nossa pesquisa) foi percebida, em grande medida, em seu aspecto prático, tal como vimos, por exemplo, ser “*o conhecimento prático*” no “jovem” Lukács e a “*consciência temporal*”, no “jovem” Bourdieu. É importante destacar, todavia, a discordância entre os “jovens” autores em utilizar a noção grega de *práxis* (*πράξις*): tão cara à Lukács e ao marxismo, mas rechaçada por Bourdieu, que, explicitamente, escolheu utilizar prática.

Ao mesmo tempo, lembremos também da dificuldade que tanto o “jovem” Lukács, quanto o “jovem” Bourdieu tiveram em radicalizar o caráter ontológico da noção de prática. Por vezes, ao absolutizarem suas preconcepções lógicas, nomeadamente, ao “*tipificarem*” a realidade, suprimiram o movimento real dos objetos sobre os quais se debruçavam. Seguindo este caminho, podemos recuperar a questão do *sujeito-objeto idêntico* em Lukács, como também a noção, por vezes, *superpotencializada* de *objetividade mediada* em Bourdieu. Porém, de forma contraditória, mostramos que se, por um lado, a “*tipificação*” – influência do pensamento weberiano nos dois “jovens” autores – os levou a antinomias, por outro, possibilitou estabelecer uma relação fundamental entre formas de pensamento (mediação, *habitus*) e condições específicas de classe, aspecto esse tão caro à nossa pesquisa.

Outra importante questão, desenvolvida neste trabalho, foi o lugar que os “jovens” autores conferiram a conexão, a nosso ver ontológica, entre as relações sujeito/objeto,

imediatismo/mediação e a relação humanidade/natureza. Conexão esta que atribui centralidade ao trabalho. Ao olharmos os textos de “juventude” de ambos percebemos que enquanto Lukács concebia a *natureza como categoria social*, ofuscando, portanto, a distinção entre os âmbitos natural – mudo, inessencial, “morto” – e social – mediado –, todavia, ambigualmente, recusando atribuir-lhe um movimento dialético, Bourdieu, ao tratar do camponês tradicional, embora não desenvolva essa conexão explicitamente, nos oferece elementos para apreendê-la em sua concretude, dando centralidade ao trabalho.

Concluimos, parcialmente, portanto: é principalmente por estarem fundamentadas sobre essa relação dialética entre o “*fazer história*” e estar determinado pelas condições materiais de existência; isto é, por se fundamentarem sobre a relação dialética entre o caráter determinado e ativo da consciência, que percebemos fortes indícios ontológicos na gênese conceitual de trabalho (por meio de *práxis* e mediação) no “jovem” Lukács e de *habitus* (por meio da relação entre trabalho e consciência) no “jovem” Bourdieu.

Bibliografia

- ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho? (Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho)**. São Paulo, SP/Campinas, SP: Cortez/Editora da UNICAMP, 1995.
- _____. **A Rebelião do trabalho: o confronto operário no Abc Paulista: As Greves de 1978/80**. Campinas: Unicamp, 1992.
- _____. (Org.) **Lukács: um galileu no século XX**. São Paulo: Boitempo, 1996.
- _____. **O Caracol e a sua concha**. São Paulo: Editora Boitempo, 2005.
- _____. **Os sentidos do trabalho: Ensaio sobre a afirmação e negação do trabalho**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. (Org.). **Riqueza e miséria do trabalho no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2006.
- _____. (Org.). **Riqueza e miséria do trabalho no Brasil II**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp, Porto Alegre: ZOUK, 2006.
- _____. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- _____. **Algérie 60: structures économiques et structures temporelles**. Paris: Mouton, 1977.
- _____. **A Miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. **Contrafogos: táticas para resistir à invasão neoliberal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. **Contrafogos 2: por um movimento social europeu**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

- _____. **Esboço de autoanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. **Esquisse algériennes**. Org: Tassadit Yacine. Paris: Seuil, 2008.
- _____. **Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie Kabyle**. Genebra: Librairie Droz. 1972.
- _____. **Images d'Algérie: une affinité élective**. Paris: Actes Sud, 2003.
- _____. **Le Bal des célibataires: crise de la société paysanne em Béarn**. Paris: Seuil, 2002.
- _____. **Le déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie**. Paris: Mouton. 1964.
- _____. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- _____. **O camponês e seu corpo**. Revista de sociologia e Política, n. 26, p. 83-92, Jun. 2006.
- _____. **O desencantamento do mundo. Estruturas econômicas e estruturas temporais**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- _____. **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papyrus, 1996.
- _____. **Travail et travailleurs en Algérie**. Paris: Mouton, 1963.
- ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- HEGEL: G.W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: texto completo, com adendos e orais**. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. **Enzyklopädie der Pilosophischen Wissenschaft I (werke 8)**. Frankfurt: Suhkamp, 1986.
- INWOOD, Michael. Tradução: Álvaro Cabral. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- LUKÁCS. Georg. **Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxitistische Dialektik**. Darmstadt: Luchterhand, 1978.
- _____. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins fontes, 2003.
- _____. **Pensamento vivido: autobiografia em diálogo**. São Paulo: Ad Hominem; Viçosa: UFV, 1999.
- LUKÁCS. György. **Marx, Ontología del ser social**. Madrid: Akal, 2007.
- _____. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. **Prolegômenos para uma ontologia do Ser Social**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. **Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins**. Darmstadt: Luchterhand, 1968.
- MARX. Karl. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. **O Capital: crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, Livro I, 2013.
- _____. **Os manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MERLEAU-PONTI, M. **As aventuras da dialética**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- RANIERE, Jesus. **A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2001.
- VANDENBERGHE. Frédéric. **Teoria social realista: um diálogo franco-britânico**. Belo Horizonte: UFMG/ Rio de Janeiro: IUPERJ, 2010.