

Bourdieu e Gramsci: os intelectuais entre a academia e a política¹

Bourdieu and Gramsci: Intellectuals Between Academia and Politics

Luan Viana Damazio*

Palavras-chave:

*Intelectuais;
Habitus;
Transformação social;
Hegemonia;
Universalismo.*

Resumo: Este artigo propõe uma análise comparativa das teorias de Pierre Bourdieu e Antonio Gramsci sobre o papel dos intelectuais na sociedade, com foco em suas contribuições para a compreensão da dominação, da hegemonia e da transformação social. Enquanto Bourdieu, inserido no campo acadêmico francês, analisa os intelectuais a partir da noção de campo e habitus, destacando sua autonomia relativa e seu papel na reprodução ou contestação das estruturas de poder, Gramsci, a partir de sua experiência como militante comunista, desenvolve o conceito de intelectual orgânico como agente fundamental na construção da hegemonia proletária. Dessa forma, o artigo explora as convergências e divergências entre suas perspectivas, especialmente no que diz respeito à relação entre intelectuais, política e sociedade. Conclui-se que, embora Gramsci e Bourdieu partam de contextos e preocupações distintas, ambos oferecem contribuições valiosas para pensar o papel dos intelectuais na superação das desigualdades e na construção de um projeto universalista. O artigo sugere que a articulação entre as perspectivas de ambos pode enriquecer o debate contemporâneo sobre o lugar dos intelectuais na luta por transformações sociais.

¹ Recebido em 20 de maio de 2025. Aceito em 06 de maio de 2026.

* Luan Damazio é bacharel em Ciências Humanas e mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e atualmente é doutorando em Ciências Sociais pela mesma instituição. E-mail: luan.damazio@estudante.ufjf.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-4285-0360>

Keywords:

Intellectuals;
Habitus;
Social transformation;
Hegemony;
Universalism.

Abstract: *This article proposes a comparative analysis of Pierre Bourdieu's and Antonio Gramsci's theories on the role of intellectuals in society, focusing on their contributions to understanding domination, hegemony, and social transformation. While Bourdieu, embedded in the French academic field, analyzes intellectuals through the notions of field and habitus, emphasizing their relative autonomy and their role in reproducing or contesting power structures, Gramsci, drawing from his experience as a communist militant, develops the concept of the organic intellectual as a key agent in building proletarian hegemony. Thus, the article explores the convergences and divergences between their perspectives, particularly regarding the relationship between intellectuals, politics, and society. It concludes that although Gramsci and Bourdieu depart from distinct contexts and concerns, both offer valuable contributions to rethinking the role of intellectuals in overcoming inequalities and constructing a universalist project. The article suggests that articulating both perspectives could enrich contemporary debates on intellectuals' place in the struggle for social transformation.*

Introdução

Em períodos de crise não é incomum questionar-se, seja na academia ou na política, sobre o papel dos intelectuais, que são instados a se posicionarem – contra a sua vontade ou não – ao lado da dominação/reprodução social ou pelas mudanças na ordem estabelecida. Tal expediente torna-se ainda mais relevante em um momento de desconfiança da sociedade quanto ao universo acadêmico/científico e pelo avanço político da extrema-direita no contexto global.

A partir disso, resgatamos dois pensadores que trataram, cada um a seu modo, do papel dos intelectuais. Antonio Gramsci, mais voltado para o mundo político e Pierre Bourdieu, preocupado especialmente com o universo acadêmico. Assim, quais seriam as suas contribuições, aproximações e distanciamentos no que tange ao papel dos intelectuais na luta contra a dominação, considerando seus distintos contextos biográficos, políticos e teóricos? Como ambos compreendiam a função política dos intelectuais, sua autonomia relativa e as suas estratégias de superação da dominação? Para ajudar a responder essas perguntas, trataremos dos conceitos-chave da teoria gramsciana, como intelectual orgânico/tradicional, hegemonia, partido político e

também apresentaremos a crítica bourdieusiana à razão escolástica e sua proposta de reflexividade sociológica; para, por fim, discutir, à luz dos desafios contemporâneos, possíveis articulações entre as duas perspectivas.

Em termos metodológicos, adota-se uma pesquisa bibliográfica de caráter qualitativo e comparativo, baseada na leitura de algumas obras dos dois autores e também de comentadores, como Michael Burawoy e Christine Buci-Glucksmann. No caso de Gramsci, foram utilizados alguns textos publicados nos Cadernos do Cárcere; e no de Bourdieu, especialmente o livro *Meditações Pascalianas*. Além dos textos, buscamos manter-nos atentos às diferenças quanto ao contexto histórico e à posição dos autores no campo intelectual e político.

Por fim, quanto à estrutura do texto, após esta introdução, o leitor encontrará uma breve contextualização da trajetória de Gramsci e Bourdieu, que fornece o pano de fundo biográfico e histórico das reflexões analisadas. Em seguida, são desenvolvidos dois capítulos centrais: um dedicado à análise da crítica bourdieusiana à razão escolástica, outro à exposição da teoria gramsciana dos intelectuais e do partido político. O penúltimo capítulo busca comparar a contribuição dos dois autores, destacando suas divergências e possíveis aproximações. As considerações finais retomam parte da discussão realizada no artigo e apontam sua relevância para o debate político e acadêmico atual.

Uma breve contextualização

Um dos grandes temas de interesse político e acadêmico no século XX tem a ver com as formas de dominação e sua consequente reprodução. A escola de Frankfurt talvez seja o exemplo mais paradigmático dessa preocupação; nos diversos trabalhos de pensadores distintos que fizeram parte da, também assim chamada, teoria crítica, textos sobre a racionalidade instrumental, a indústria cultural, a alienação/reificação, o pensamento autoritário etc., demonstravam a relevância de estudo sobre a dominação, frente ao nazi-fascismo, ao capital-monopolista, ao desenvolvimento da indústria cultural, às experiências socialistas, enfim, a um contexto geopolítico que demandava tal preocupação.

Imerso nos principais eventos da primeira metade do século XX, Gramsci atuou como militante comunista, preocupando-se em intervir política e teoricamente nesse contexto conturbado. Foi um dos fundadores, em 1919, do jornal *L'Ordine Nuovo*, que buscava atuar para criar uma nova cultura operária e, inspirado nos soviets, foi um instrumento importante para impulsionar os conselhos de fábrica. Embora tenham tido razoável sucesso no que ficou conhecido como biênio vermelho, nos anos de 1919 e 1920, a partir de tomada de fábricas, uma forte influência do Partido Socialista Italiano (PSI), realização

de greves e protestos, tal experiência foi logo frustrada. Crítico do reformismo do PSI e da burocratização dos sindicatos, Gramsci funda, em 1921, junto com outros camaradas, o Partido Comunista Italiano.

Apesar de derrotada, a experiência com os conselhos de fábrica foi fundamental para a trajetória posterior de Gramsci, que passou a se questionar o porquê que a experiência soviética não tornou-se possível nos países “ocidentais”. A experiência revolucionária que possui na expressão “assalto ao Estado” sua imagem mais popular havia, segundo constatou Gramsci, já sob posse da polícia fascista, se esgotado no massacre à Comuna de Paris². Da Revolução Francesa (1789) até os anos 1870, havia uma configuração política e econômica, que permitia a fórmula de “revolução permanente”, quer dizer, um aparato estatal ainda pouco desenvolvido, uma sociedade civil relativamente autônoma frente ao Estado, uma maior autonomia das economias nacionais frente ao mercado mundial, além da ausência, ainda, dos grandes partidos políticos de massa e de grandes sindicatos econômicos. Tal configuração modifica-se com a expansão colonial europeia, tornando as relações de organização do Estado, internas e internacionais, mais complexas; passa-se agora a fase da hegemonia civil (GRAMSCI, 1978, p. 23).

A partir de uma metáfora bélica³, Gramsci compreenderá que a atuação política nesse novo terreno, a partir de 1870, não poderá ser mais a da guerra de movimento, mas passa a se constituir enquanto guerra de posição, isto é, as formas de dominação não mais estariam concentradas apenas no Estado, mas possuiriam diversas “trincheiras” na sociedade civil, dessa forma, uma compreensão melhor a atuação maior sobre as superestruturas se faz fundamental para a luta política. Torna-se fundamental não apenas dominar a classe antagônica, mas dirigi-la, para conquistar o Estado é preciso, antes, conquistar a hegemonia na sociedade. Dessa forma, então, que Gramsci passa

² De fato, só em 1870-1871, com a tentativa da Comuna, esgotam-se historicamente todos os germes nascidos em 1789, ou seja, não só a nova classe que luta pelo poder derrota os representantes da velha sociedade que não quer confessar-se definitivamente superada, mas derrota também os novíssimos grupos que consideram já ultrapassada a nova estrutura surgida da transformação iniciada em 1789 e demonstra assim sua vitalidade tanto em relação ao velho como em relação ao novíssimo. Além do mais, com os acontecimentos de 1870-1871, perde eficácia o conjunto de princípios de estratégia e tática política nascidos praticamente em 1789 e desenvolvidos ideologicamente em torno de 1848 (os que se sintetizam na fórmula da ‘revolução permanente’ (GRAMSCI, 1978, p. 37).

³ Ocorre na arte política o que ocorre na arte militar: a guerra de movimento torna-se cada vez mais guerra de posição; e pode-se dizer que um Estado vence uma guerra quando a prepara de modo minucioso e técnico no tempo de paz. A estrutura maciça das democracias modernas, seja como organizações estatais, seja como conjunto de associações na vida civil, constitui para a arte política algo similar às “trincheiras” e às fortificações permanentes da frente de combate na guerra de posição: faz com que seja apenas “parcial” o elemento do movimento que antes constituía “toda” a guerra, etc (Ibid., p. 23).

a refletir sobre os intelectuais nessa nova configuração socioeconômica e seu papel na luta política socialista.

Por vias distintas e contextos diferentes, Bourdieu também foi um importante teórico do século XX que tratou da questão da dominação e sua reprodução. Embora na sua trajetória não tenha se isentado das questões políticas, sua obra e relevância deram-se sobretudo na academia. No entanto, ainda que estivesse num dos mais prestigiados espaços acadêmicos do ocidente, no caso, a academia francesa, sua origem familiar rural o fez refletir, durante toda a vida, pode se dizer, sobre as desigualdades, as hierarquias, o ambiente escolar e científico etc., o que resultou numa obra crítica e autocrítica do próprio lugar e fazer científicos. Também contribuiu para o seu pensamento o tempo que passou lecionando na Argélia, ainda uma ocupação francesa, reforçando sua perspectiva crítica em relação às desigualdades e às formas de dominação, além disso, tal experiência deu origem a pesquisas etnográficas, resultando nos seus primeiros trabalhos.

Mas é a partir do âmbito de uma reflexão crítica sobre o próprio ambiente científico e acadêmico francês que encontram-se as contribuições mais profícuas para o nosso interesse na obra de Bourdieu. Ao analisar o campo científico/acadêmico, nas suas formas de produção e reprodução, seu *habitus*, Bourdieu traça um panorama das debilidades e potencialidades do papel dos intelectuais. Sua perspectiva distinta quanto às análises, aos meios e fins, da análise gramsciana, bem como a importância de ambos, cada qual a sua maneira, para pensar o papel dos intelectuais, nos anima a compará-los.

As semelhanças entre Gramsci e Bourdieu, além de biográficas, concernentes ao sentimento de inadequação no ambiente acadêmico, por conta das suas origens rurais, também encontram convergências nas suas preocupações teóricas; já que "ambos se interessaram principalmente por questões ligadas à dominação e à reprodução da dominação" e buscavam superar "as falsas oposições entre voluntarismo e o determinismo, o subjetivismo e o objetivismo" (BURAWOY, 2010, p. 50-1).

É preciso salientar que os autores trabalhados no presente artigo se "encontraram" temporalmente, no curto período de 7 anos, dessa forma, apenas Bourdieu pôde ter contato com os escritos de Gramsci. Além disso, tratam-se de contextos completamente distintos, enquanto Gramsci escreveu boa parte de sua obra sob a prisão fascista, tratando-se, portanto, mais de anotações e estudos dispersos, embora, como sabemos, extremamente densas e relevantes, Bourdieu escreve e pesquisa dentro do campo científico e acadêmico, para usar um dos seus conceitos; e não em qualquer campo, trata-se da academia francesa. De um lado, um militante comunista preso, escrevendo com o intuito imediato de compreender a realidade italiana e do mundo no momento da ascensão nazi-fascista e, conseqüentemente, intervir

sobre ela e, de outro, um acadêmico, que tinha seus escritos e pesquisas voltados a um contexto profissional e especializado.

Essa advertência, quanto às diferenças biográficas, não tem por objetivo realizar qualquer juízo de valor, isto é, estimar ou subestimar um ou outro, mas busca-se aplainar o terreno em que a comparação será feita; embora saibamos, que é inevitável o prejuízo teórico quando comparações desse tipo são realizadas. No entanto, por considerarmos pertinentes o conteúdo e a temática tratada por ambos, no que concerne ao papel dos intelectuais, cremos que, a despeito das possíveis debilidades, tal cotejo redundará em um proveitoso exercício teórico. Além disso, suas diferenças biográficas ajudam a explicar suas perspectivas distintas em relação aos intelectuais.

Bourdieu e a (crítica à) razão escolástica

Para tratarmos da análise de Bourdieu alguns conceitos fundamentais precisam ser explicitados, quais sejam, campo e *habitus*. Sua teoria busca ultrapassar oposições que comumente norteiam os debates teóricos, mas que são pouco produtivas para produzir um conhecimento acerca da realidade, noções tal como a de indivíduo versus sociedade, agente versus estrutura, sujeito versus natureza etc., dessa forma, Bourdieu vai de encontro a diversas teorias importantes no campo das ciências humanas em geral. Sua noção de *habitus* quer ultrapassar a ideia de um sujeito portador de conhecimento diante do mundo (tornado objeto), bem como as teorias que tornam o princípio da ação apenas enquanto um meio de uma causalidade externa. Esse princípio reside, na verdade,

na cumplicidade entre dois estados do social, entre a história tornada corpo e a história tornada coisa, ou melhor, entre a história objetivada nas coisas, sob forma de estruturas e mecanismos (os do espaço social ou dos campos), e a história encarnada nos corpos, sob forma de *habitus*, cumplicidade que funda uma relação de participação quase mágica entre essas duas realizações históricas. O *habitus*, produto de uma aquisição histórica, é o que permite a apropriação do legado histórico. Assim como a letra só deixa de ser letra morta pelo ato de leitura que supõe uma aptidão adquirida para ler e decifrar, a história objetivada (nos instrumentos, monumentos, obras, técnicas etc.) somente consegue converter-se em história atuada e atuante quando é assumida por agentes que, por conta de seus *investimentos* anteriores, se mostram inclinados a *se interessar* por ela e dotados das aptidões necessárias para reativá-la (BOURDIEU, 2007, p. 183).

A partir da noção de *habitus*, Bourdieu considera que consegue escapar da oposição entre o realismo, que só conhece o indivíduo e o nominalismo

radical, que considera que as realidades são apenas palavras⁴. Diferente do que ocorre em outras teorias, não haveria na perspectiva bourdieusiana uma vontade central, imposta por intermédio da força, nem mesmo uma coleção de indivíduos agindo de maneira racional em prol de si ou dos seus grupos, o *habitus* encontra-se "em cada agente, logo em estado individuado, [com as] disposições supra-individuais capazes de funcionar de maneira orquestrada, ou melhor, coletiva (ibid., p. 191).

De forma conjunta com a noção de *habitus*, há também a noção de campo; espaços, cada vez mais autônomos entre si⁵ (campo econômico, artístico, científico, político etc.), onde cada um possui um *habitus* específico. "O arbitrário situa-se no princípio de todos os campos". Há sempre uma constituição, uma lei fundamental no cerne nos campos, sejam eles quais forem. E que tem por princípio a arbitrariedade. E tais constituições não permitem questionamentos fora do campo, por regras que não se encontram (sub)entendidas dentro do próprio campo (Ibid., p. 117-8). Não é diferente dentro do campo escolástico.

A disposição escolástica é fruto do processo de diferenciação que ocorreu, em que os campos foram se autonomizando em relação ao universo econômico (Ibid., p. 28-9). E a perspectiva constituiu-se historicamente como a definição mais bem acabada da visão escolástica.

Sendo singular, esse ponto de vista também pode ser considerado universal, uma vez que todos os "sujeitos" que aí se encontram posicionados, corpos reduzidos a um puro olhar, portanto quaisquer e intercambiáveis, têm a certeza, tal como o sujeito kantiano, de possuir a mesma visão, objetiva, aquela cuja representação em perspectiva, enquanto "forma simbólica de uma objetivação do subjetivo", como diz Panofsky, opera a objetivação (Ibid., p. 33).

⁴ "Desse modo, contra a ilusão escolástica tendente a interpor uma finalidade intencional como princípio de cada ação e contra as teorias socialmente mais poderosas do momento as quais, a exemplo da economia neomarginalista, aceitam sem a menor contestação essa filosofia da ação, o conceito de *habitus* tem por função primordial lembrar com ênfase que nossas ações possuem mais frequentemente por princípio o senso prático do que o cálculo racional, ou que, contra a visão descontinuísta e atualista tão comum às filosofias da consciência (e cuja expressão paradigmática se encontra em Descartes) e às filosofias mecanicistas (basta lembrar o par estímulo-resposta), o passado permanece presente e ativo nas disposições por ele produzidas; ou ainda que, contra a visão atomista proposta por certa psicologia experimental, ligada à análise das aptidões ou das atitudes separadas (estéticas, afetivas, cognitivas etc.) e contra a representação (autenticada por Kant) que opõe os gostos nobres, ditos "puros", e os gostos elementares, ou alimentares, os agentes sociais possuem, com muito maior frequência do que se poderia esperar, disposições (gostos, por exemplo) mais sistemáticas do que se poderia acreditar" (Ibid., p. 78-9).

⁵ Aqui, Bourdieu parece partir da influência de Max Weber, especialmente contida em *Considerações Intermediárias*, que trata do processo de autonomização das esferas de valores. Nesse sentido, ver: WEBER, Max. *Considerações Intermediárias*. In: *Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária*. Lisboa. Relógio d'Água Editores, 2006.

Além disso, o olhar soberano (do escolástico), que permite enxergar ao longe e prever, recalcou no seu ponto cego os apetites mundanos e imediatos, separando, assim, o intelecto do corpo. Pondo como superior os sentidos de maior abstração, como a vista e o ouvido e suas respectivas expressões artísticas, e como inferiores o tato e o paladar, por exemplo (Ibid., p. 34). Ocorre, no aristocratismo escolástico, uma diferenciação entre o pensador e o "homem comum", permitida pelo esquecimento das condições que permitem o surgimento e manutenção da razão escolástica⁶ (Ibid., p. 36). A condição pela qual se erigiu o campo escolástico, isto é, sua autonomia referente ao mundo político e econômico, o que tornaria possível um saber independente e livre, obnubilou as próprias condições políticas e econômicas que permitem sua prática. Quer dizer, a condição que nos permitiu "realizar plenamente esta possibilidade antropológica universal", qual seja, a de transcendermos as condições materiais e sociais com vistas a produzir uma reflexão autônoma sobre o mundo, "ameaça condenar o pensamento escolástico aos limites dos pressupostos ignorados ou recalcados tal como determina essa retirada do mundo" (Ibid., p. 25-6).

Dessa forma, Bourdieu elenca certos problemas concernentes à visão escolástica; um deles pode ser sintetizada numa frase citada de Bachelard, "o mundo em que se pensa não é o mundo em que se vive" (Bachelard apud ibid., p. 63), princípio por vezes esquecido na prática inconsciente da ação científica, onde o pesquisador transfere "seu pensamento pensante [para] a cabeça dos agentes atuantes (...) oferece[ndo] o mundo tal como ele o pensa (Ibid., p. 63-4). Dessa forma, há uma confusão entre a lógica prática, conhecimento espontâneo, cotidiano, baseado na experiência e a lógica teórica, que é o conhecimento científico, sistemático e reflexivo. Para superar essa perspectiva escolástica que não é capaz de compreender a distinção entre a lógica teórica e a lógica prática, é preciso realizar um exercício de reflexividade, isto é,

objetivar o sujeito da objetivação; com isto quero dizer aquela que, destituindo o sujeito conhecedor do privilégio de que ele se sente investido, se arma de todos os instrumentos de objetivação disponíveis (levantamento estatístico, observação etnográfica, pesquisa história etc.) para revelar os pressupostos que ele ostenta por conta de sua inclusão no objeto de conhecimento (Ibid., p. 20).

As críticas que Bourdieu realiza em torno da razão escolástica tornam-se cada vez mais relevantes no contexto do debate atual, em que a universidade e os intelectuais estão postos em xeque, à esquerda e à (extrema) direita, no

⁶Bourdieu exemplifica, citando Raymond Williams, a partir das "paisagens naturais" da burguesia agrária inglesa do século XVII, que empreendem jardins naturais apenas para contemplação, sem a presença dos camponeses, tirando de vista o processo produtivo (p. 35).

entanto, sua arguição caminha na linha tênue⁷ entre comumente esse debate tem se dado hodiernamente. Um bom exemplo disso encontra-se na discussão em torno do universalismo. Sem, me parece, prescindir dos avanços humanistas possibilitados *pela* “razão ocidental”, Bourdieu considera que diversas tentativas universalistas não passaram “do produto da universalização (inconsciente) do caso particular, isto é, do privilégio constitutivo da condição escolástica” (Ibid., p. 80). Enquanto essa universalização – importante, entretanto, ainda apenas teórica – “não se fizer acompanhar por nenhuma menção das condições econômicas e sociais recalcadas do acesso ao universal e por nenhuma ação (política) destinada a universalizar praticamente tais condições” (Ibid., p. 80), não será possível conceder os meios necessários de realizá-la.

E, assim, Bourdieu retoma uma discussão que considera ter se perdido ao longo do tempo, qual seja, a que associou, a partir da Terceira República Francesa, a ideia de opinião pessoal à instrução leiga e obrigatória. Associação essa que era compreendida tanto pelos partidários quanto pelos adversários do sufrágio universal (Ibid., p. 84). Apesar da ilusão escolástica (racionalista e democrática), que considera universal a capacidade de discernimento e de julgamento, essas só podem se realizar a partir de um determinado capital escolar, cultural e econômico. Haveria, nesse sentido, uma “desigualdade, gritante, do acesso à opinião dita pessoal” (Ibid., p. 83). Dessa forma, Bourdieu opõe-se às teorias que tomam como ponto de partida um universalismo que não se concretiza na prática; seja no “agir comunicativo” de Habermas, sejam em certas pesquisas de opinião – essas que, reconhecem “em todos um direito idêntico à opinião pessoal [mas] sem oferecer a todos os meios reais de exercer esse direito formalmente universal” (Ibid., p. 85).

Também aparece na mira de Bourdieu, e no debate atual, o que ele chama de “culto da ‘cultura popular’”, isto é,

essa maneira um tanto confortável de respeitar o “povo”, contribuindo, sob a aparência de exaltá-lo, para encerrá-lo ou enfuná-lo no que ele é, ao converter a privação em escolha ou em realização eletiva, acaba proporcionando todas as benesses de uma ostentação de generosidade subversiva e paradoxal, deixando as coisas como estão, ou seja, uns com sua cultura (ou língua) realmente cultivada e capaz de absorver sua própria subversão elegante, outros com sua cultura ou língua destituída de qualquer valor social ou sujeitas a brutais desvalorizações (...) (Ibid., p. 93)

⁷ A despeito das aparências, não há contradição em lutar *ao mesmo tempo contra* a hipocrisia mistificadora do universalismo abstrato e *a favor* do acesso universal às condições de acesso ao universal, objetivo primordial de todo verdadeiro humanismo que tanto a prédica universalista como a (falsa) subversão niilista procuram esquecer (Ibid., p. 87, grifos originais).

E operando, mais uma vez, em uma linha tênue, Bourdieu aponta as duas armadilhas contidas nas “políticas culturais” aos mais destituídos, e que poderíamos, sem aprofundar no tema, submeter, cada uma delas, a um lado do debate atual entre – colocando de maneira pouco precisa – “identitários” e “conservadores”: aos primeiros, a perspectiva de um respeito condescendente aos “particularismos culturais”, esses que acabam aparentando serem escolhas, menos do que imposição das experiências vivenciadas em determinado contexto, assim “os destituídos são acorrentados a seu estado e impedidos de terem acesso aos meios reais de levar a cabo suas possibilidades mutiladas” (Ibid., p. 93-4); já os últimos, defendem, a exemplo da escola, a imposição universal das “mesmas exigências sem qualquer preocupação de também distribuir universalmente os meios de satisfazê-las”, legitimando a desigualdade que apresenta-se entre a igualdade formal e a desigualdade real⁸ (Ibid., p. 94).

Vimos que ao se autonomizar, a razão perdeu de vista as condições que engendraram sua própria existência, ficando cega pelos mesmos motivos que a fizeram enxergar, haveria, portanto, a possibilidade de fazer vingar a fé iluminista? Bourdieu parece crer que sim. No entanto, tal “reforma do entendimento”, que teria por objetivo arrancar o véu da ilusão escolástica, não passaria “apenas [pela] força da exortação racional” (Ibid., p. 98), seria necessário uma “Realpolitik do universal”, onde as condições de exercício da razão, quer dizer, o acesso ao capital cultural, escolar e econômico, fossem, em todos os espaços possíveis, disponibilizados para a apreensão universal do universal (Ibid., p. 98). Nesse sentido, as ciências sociais que, por vezes, contribui com instrumentos e formas de legitimação da dominação (da razão), podem se constituir enquanto instrumento racional na mão dos dominados contra a dominação dos dominadores, mas, para isso, precisarão escolher entre dois partidos:

posicionar seus instrumentos racionais de conhecimento a serviço de uma dominação cada vez mais racionalizada, ou, então, analisar racionalmente a dominação, em especial a contribuição do conhecimento racional para a monopolização de fato dos ganhos da razão universal. A consciência e o conhecimento das condições sociais dessa espécie de escândalo lógico e político que vem a ser a monopolização do universal sinalizam, sem equívoco, os fins e os meios de uma luta política permanente em prol da universalização das condições de acesso ao universal (Ibid., p. 102).

⁸ “(Eis uma constatação de fato bastante desesperadora quando se sabe que, ao menos nos Estados modernos, está completamente fora de cogitação a possibilidade de que os dominados se reapropriem eles mesmos de algo próximo a uma cultura própria no intuito de enobrecê-la, por conta do efeito exercido pelas forças de imposição cultural, e de desaculturação, a começar pela instituição escolar que se mostra bastante eficiente na tarefa de destruir as tradições culturais marginais — com a colaboração dos meios de comunicação de massa — sem ser capaz de franquear amplamente o acesso à cultura central.)” (Ibid., p. 93-4)

Cabe, portanto, aos cientistas sociais, aos intelectuais, aterrar a razão, historicizá-la⁹. E, mais uma vez, Bourdieu contrapõe-se a duas alternativas vigentes no campo do pensamento, simbolizada entre Habermas e Foucault, possibilidades que representam o "moderno" e o "pós-moderno", respectivamente. Ao primeiro, "a concepção jurídico-discursiva", que "pretende fundar a democracia na institucionalização legal das formas de comunicação necessárias à formação da vontade racional", conclusão que tira ao "afirmar a força autônoma do direito" (Ibid., p. 130). E ao segundo, à sua perspectiva do poder a partir das microestruturas, que acabam por excluir qualquer possibilidade do universal.

Tais discussões e enfrentamentos, embora possam parecer referindo-se apenas ao campo da teoria, isto é, ao debate escolástico, no seu sentido mais restrito, produz, nas lutas políticas, efeitos relevantes. Ao abranger sua crítica aos "pós-modernos", Bourdieu critica a tendência à leitura que confere à realidade social "o estatuto de texto auto-suficientes e auto-engendrados, passíveis de uma crítica estritamente interna", onde, ao fim e ao cabo, a luta política reduz-se a mudar a teoria ou a linguagem, com a ilusão de que, com isso, estaria-se mudando a própria realidade. Tais ilusões têm norteado diversos grupos políticos, movimentos sociais e partidos políticos progressistas atualmente, que se submetem ao papel de censores da língua.

Ora, não custa lembrar, o gênero, a nação, a etnia ou a raça são construções sociais, sendo assim ingênuo, portanto perigoso, acreditar e fazer acreditar que basta "desconstruir" esses artefatos sociais, numa celebração puramente performática da "resistência", para *destruí-los*: equivaleria a ignorar que a categorização segundo o sexo, a raça ou a nação, como uma "invenção" racista, sexista, nacionalista, estivesse inscrita na objetividade das instituições, ou seja, nas coisas e nos corpos. Como já indicava Max Weber, nada ameaça mais um movimento, operário ou qualquer outro, do que "objetivos enraizados no desconhecimento das relações reais. Em todo caso, pode-se duvidar da realidade de uma resistência que faça abstração da resistência da "realidade" (Ibid., p. 132, grifos do autor).

Dessa forma, como podemos demonstrar, apesar das ilusões escolásticas que, por vezes, fazem com que os intelectuais joguem água no moinho da dominação, particularizando o universal e desconhecendo as próprias condições que o tornam intelectual, Bourdieu defende um papel no uso da reflexividade para superar essas ilusões. Além disso, embora sua crítica esteja mais

⁹ "As ciências históricas [...] podem assumir a tarefa de compreender e explicar sua própria gênese e, de modo mais geral, a gênese dos campos escolásticos, ou seja, os processos de emergência (ou de autonomização) de onde procedem, bem como a gênese das disposições que foram inventadas à medida que os campos iam se constituindo, e que aos poucos vão se inscrevendo nos corpos ao longo do processo de aprendizagem" (Ibid., p. 129).

diretamente direcionada à academia (francesa), sabemos que trata-se de um debate eminentemente político e que se relaciona profundamente com as questões do nosso tempo. Por esse motivo, relacionar a crítica sociológica ao campo escolástico, empreendida por Bourdieu, com a elaboração teórico-militante do intelectual orgânico de Gramsci, demonstra pertinência, tanto teórica, quanto política.

Gramsci: intelectuais e partido político

Ao contrário de Bourdieu, as reflexões de Gramsci, embora tenham se tornado materiais de debates acadêmicos, foram produzidas para e na disputa política, dentro do movimento comunista do início do século XX. Parte dos seus objetivos era repensar a relação entre a teoria e a política, num processo de refundar uma filosofia marxista, capaz de associar as contribuições leninistas com as experiências do movimento operário europeu e, sobretudo, italiano (Buci-Glucksmann, 1980, p. 31). Para isso, contrapunha-se ao stalinismo, que tornou a filosofia simples instrumento da política e também ao marxismo ocidental, que transforma a filosofia em “consciência crítica” da política, onde “os intelectuais [...] se definem como *árbitros* das lutas políticas reais (Ibid., p. 31, grifos originais).

Sua preocupação encontra-se na relação do partido político com as classes sociais e o Estado e, para isso, além de Marx, Gramsci retoma Maquiavel. Com vistas a superar uma perspectiva economicista, onde as classes sociais e o partido político representariam apenas um reflexo das relações econômicas, Gramsci considerou na luta política de conquista/refundação do Estado, a tarefa fundamental para o movimento comunista. Para isso, seria necessário um organismo capaz de superar as reivindicações puramente corporativistas, econômicas, normalmente sintetizadas nos sindicatos, para um instrumento organizador da vontade coletiva. O príncipe maquiaveliano, que tinha como objetivo unificar a Itália e estava representado numa única pessoa, passou a ser, para Gramsci, o partido político; esse organismo fruto do desenvolvimento histórico moderno seria a “primeira célula na qual se sintetizam germes de vontade coletiva que tendem a se tornar universais e totais” (Gramsci, 1978, p. 15)

Essa vontade coletiva não pode ser considerada no seu sentido abstrato, mas moderno, como diria Gramsci, “como protagonista de um drama histórico real e efetivo”, isto é, como representação na superestrutura política de uma classe (econômica) que é capaz de constituir-se enquanto classe (política) *para si*. O partido político torna-se, nesse sentido, um instrumento de reforma moral e intelectual de organização dessa vontade coletiva (Ibid., p. 16-7). Sendo assim, o partido político, ao obter êxito em organizar essa vontade política, sob

quais métodos buscará a conquista do Estado? Gramsci considera que a forma vigente da revolução (permanente) até 1870, através da *guerra de movimento*, teria dado lugar à hegemonia civil, que deveria ser conquistada através da *guerra de posição* (Ibid., p. 23). O Estado e as relações sócio-econômicas se complexificaram, ganhando corpo e espaço, cada vez mais, os instrumentos de consenso presentes nas superestruturas da “sociedade civil”, essas que, a exemplo da metáfora bélica, assemelha-se a um “sistema de trincheiras na guerra moderna”.

Antes, portanto, de conquistar o poder, de tornar-se classe dominante, isto é, ter o poder político e econômico, é preciso ser classe dirigente, disputar as trincheiras da sociedade civil, obtendo apoio ativo das classes aliadas, assim como dominação cultural e ideológico – conquistando um conceito chave para Gramsci: a hegemonia. Em termos sintéticos, a hegemonia seria a conformação onde determinada classe ou frações de classes é capaz de universalizar seus próprios interesses como se fossem interesses de todas as classes, principalmente das classes subordinadas, isto é, do proletariado. Uma forma de dominação, portanto, que não apenas lançaria mão dos expedientes coercitivos, mas os equilibrariam conjuntamente com os expedientes consensuais. Nesse sentido, se faz necessário levar em consideração os interesses dos grupos sob os quais se exerce a hegemonia; “que se forme certo equilíbrio de compromisso, isto é, que o grupo dirigente faça sacrifícios de ordem econômico-corporativo” (Gramsci, 1978, p. 33). Mas Gramsci adverte, pois esses sacrifícios não podem pôr em risco o essencial, quer dizer, não pode tocar “na função decisiva que o grupo dirigente exerce no núcleo decisivo da atividade econômica” (Ibid., p. 33). É nessa conquista da hegemonia pelo proletariado, através do partido político, que aparece a figura fundamental do intelectual na teoria de Gramsci.

Antes de tudo, como Gramsci define o conceito de intelectual? Uma das características da sua definição está em se afastar de um erro metodológico que considerou um dos mais comuns, o que se utiliza do “critério de distinção no que é intrínseco às atividades intelectuais, ao invés de buscá-lo no conjunto do sistema de relações nos quais essas atividades (e, portanto, os grupos que as personificam) se encontram, no conjunto geral das relações sociais” (GRAMSCI, 1982, p. 6-7). Dessa forma, todos os homens poderiam ser definidos enquanto intelectuais, no sentido de que em qualquer atividade, mesmo a *mais física e mecânica possível*, existe um trabalho intelectual envolvido. Embora isso seja verdade, “nem todos os homens desempenham na sociedade a função de intelectuais” (Ibid., p. 7).

Uma questão que norteia Gramsci é se os intelectuais “constituem um grupo social autônomo e independente, ou [se] cada grupo social possui sua própria categoria especializada de intelectuais” (Ibid., p. 3). E a partir disso,

considera que, diante de diversos processos históricos de formação das categorias de intelectuais, há duas delas que são as mais relevantes. Na primeira,

Cada grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político (Ibid., p. 3)

Nota-se que os intelectuais, nessa perspectiva, podem estar presentes nos diversos campos, não reduzem-se à universidade, por exemplo. Pelo contrário, não basta ser um detentor de uma técnica específica, caso não seja capaz de associá-la com uma capacidade organizativa representando os interesses dos grupos e classes para os quais está associado. A partir disso, aparece um conceito chave na reflexão gramsciana, a de "intelectual orgânico". Esses, "que cada nova classe cria consigo e elabora em seu desenvolvimento progressivo, são, no mais das vezes, 'especializações' de aspectos parciais da atividade primitiva do tipo social novo que a nova classe deu à luz" (Ibid., p. 4).

A segunda forma histórica relevante para a formação de intelectuais, aparece da seguinte forma:

Cada grupo social "essencial", contudo, surgindo na história a partir da estrutura econômica anterior e como expressão do desenvolvimento dessa estrutura, encontrou [...] categorias intelectuais preexistentes, as quais apareciam, aliás, como representantes de uma continuidade histórica que não fora interrompida nem mesmo pelas mais complicadas e radicais modificações das formas sociais e políticas (Ibid., p. 5)

Aqui, aparece o conceito de "intelectual tradicional" que, diferente do intelectual orgânico, se considera independente e autônomo frente aos conflitos sociais, já que "estas várias categorias de intelectuais tradicionais sentem com 'espírito de grupo' sua ininterrupta continuidade histórica e sua 'qualificação', eles consideram a si mesmos como sendo autônomos e independentes do grupo social dominante" (Ibid., p. 6). Gramsci exemplifica através dos eclesiásticos, mas podemos também citar os professores universitários, para usarmos um caso que discutiremos no momento em que compararmos sua leitura com a de Bourdieu.

O início da elaboração sobre os intelectuais para Gramsci já havia começado na experiência do semanário *Ordine Nuovo*, ali já se experimentava um novo tipo de intelectual que ultrapassava o intelectual como sinônimo simplesmente de eloquência, que expressava de forma momentânea os afetos e as paixões; agora, era preciso "imiscuir-se ativamente na vida prática, como construtor, organizador, 'persuasor permanente'", para que fosse elevado à

“técnica-ciência e à concepção humanista histórica”, sendo possível, assim, superar o papel de “especialista”, tornando-se um “‘dirigente’ (especialista mais político)” (Ibid., p. 8).

Os intelectuais são os “comissários” do grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político, isto é: 1) do consenso “espontâneo” dado pelas grandes massas da população à orientação impressa pelo grupo geral fundamental dominante à vida social, consenso que nasceu “historicamente” do prestígio (e, portanto, da confiança) que o grupo dominante obtém, por causa de sua posição e de sua função no mundo da produção; 2) do aparato de coerção estatal que assegura “legalmente” a disciplina dos grupo que não “consentem”, nem ativa nem passivamente, mas que é constituído para toda a sociedade, na previsão dos momentos de crise no comando e na direção, nos quais fracassa o consenso espontâneo (Ibid., p. 11).

Os intelectuais, portanto, irão atuar nos dois grandes eixos da superestrutura, na “sociedade civil”, normalmente compreendida como conjunto de organismos privados, e na “sociedade política ou Estado”, onde encontra-se a função de “hegemonia” (Ibid., p. 11). Gramsci admite que sua compreensão amplia profundamente o conceito de intelectual, no entanto, tal definição apenas busca aproximar-se da realidade que a categoria de intelectuais sofreu no mundo moderno. Por outro lado, apesar da ampliação, as atividades intelectuais devem ser diferenciadas em termos qualitativos, onde, “no mais alto grau, devem ser colocados os criadores das várias ciências, da filosofia, da arte, etc.”, enquanto, “no mais baixo, os ‘administradores’ e divulgadores mais modestos da riqueza intelectual já existente, tradicional, acumulada” (Ibid., p. 11-2). Diferenciação também ocorre no caso dos intelectuais urbanos e rurais. Os primeiros cresceram concomitantemente com a indústria e são comparados, por Gramsci, aos oficiais subalternos no exército, isto é, “não possuem nenhuma iniciativa autônoma na elaboração dos planos de construção”, articulam a “massa instrumental ao com o empresário, elaboram a execução imediata do plano de produção estabelecido pelo estado-maior da indústria, controlando suas fases executivas elementares” (Ibid., p. 12). Já os intelectuais rurais encontram-se, em sua maioria, dentro da definição de “intelectual tradicional”, sendo “ligados à massa social camponesa pequeno-burguesa das cidades, ainda não elaborada e movimentada pelo sistema capitalista” (Ibid., p. 13). Nesse caso, os intelectuais servem, por vezes, como ponto de contato da massa camponesa com a administração estatal e local, exercendo um papel político-social.

Feitas essas considerações, entramos numa das questões mais interessantes elaboradas por Gramsci: a relação do partido político com os intelectuais. Tal relação se distinguiria a partir dos grupos sociais. Em alguns

casos, “o partido político não é senão o modo próprio de elaborar sua categoria de intelectuais orgânicos [...] diretamente no campo político e filosófico, e já não mais no campo da técnica produtiva”. No entanto, para todos os grupos sociais, o partido político é “precisamente o mecanismo que representa na sociedade civil a mesma função desempenhada pelo Estado [...], na sociedade política”, ligando, assim, os “intelectuais orgânicos” aos “intelectuais tradicionais” (Ibid., p. 14). O partido político teria como função, portanto, formar e desenvolver os elementos técnico-econômicos de um determinado grupo, “até transformá-los em intelectuais políticos qualificado, dirigentes, organizadores de todas as atividades e funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, política e civil” (Ibid., p. 14). Embora Gramsci considere todos os membros de um partido político como intelectuais, o que, de fato, o distinguiria, seria sua “função, que é diretiva e organizativa, isto é, educativa, intelectual” (Ibid., p. 15).

A relação entre intelectuais e partido político distingue-se profundamente quando se trata da burguesia e do proletariado, nesse sentido, Buci-Glucksmann sintetiza que

o intelectual *orgânico* do proletariado não é aquele que se crê *tal* (primazia do momento ideológico-crítico), mas aquele que se torna o *intelectual político do proletariado*. Não são os intelectuais *enquanto tais* que permitem a uma classe subalterna tornar-se dirigente e dominante, hegemônica. E sim o Príncipe moderno, o partido político de vanguarda como lugar a partir do qual convém repensar a função intelectual, as relações entre a pesquisa e a política, sua tensão recíproca. Em outras palavras, a relação intelectual/classe revela-se diferente quando se trata da burguesia e do proletariado. No primeiro caso, os intelectuais desempenham um papel direto na *constituição de classe*. No segundo, eles desempenham um papel essencial, mas em um processo político mais amplo: o da *organização política de classe*, da dialética que une direção consciente e espontaneidade, própria ao partido como “intelectual coletivo” (BUCI-GLUCKSMANN, p. 50, grifos do autor).

Na esteira das reflexões de Lênin, Gramsci parte da ideia que o partido político precisa partir do senso comum, não para “limitar a atividade científica e para manter uma unidade no nível inferior das massas”, ao contrário, mas para elevar a consciência no intuito de “forjar um bloco intelectual-moral que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa e não apenas de pequenos grupos intelectuais” (Gramsci, 1999, p. 103). Assim, partir-se-á da consciência corporativa-econômica, normalmente adquirida na luta sindical, para uma forma política, adquirida na relação dos intelectuais orgânicos com as massas através do partido político, superando uma perspectiva fragmentada e espontaneísta para uma concepção elaborada e consequente na luta política com vistas a conquistar a hegemonia e, posteriormente, o Estado. Repetindo a analogia bélica, constante nos textos gramscianos, o partido político terá como

tarefa a formação de dirigentes qualificados, selecionados e preparados a fim de “um grupo social definido [...] se transforme, de um confuso caos, em [um] exército político organicamente preparado” (GRAMSCI, 1978, p. 78).

Bourdieu e Gramsci: entre a reflexividade sociológica e o partido político

Uma das questões que ajudam a nortear o papel dos intelectuais ao compararmos Bourdieu e Gramsci, encontra-se na pergunta feita pelo comunista sardo sobre a possibilidade ou não dos intelectuais serem autônomos e independentes frente às classes e aos grupos aos quais ele encontra-se historicamente associado. Na distinção entre intelectual orgânico e tradicional, percebemos qual foi a resposta oferecida por Gramsci a essa questão e que irá diferir da compreensão de Bourdieu. Enquanto, para esse, é possível constituir espaços autônomos que permitam o exercício do *skholé*, que constituirá, portanto, intelectuais independentes dos interesses das classes e dos grupos sociais; o que, no mundo moderno, apresenta-se nas universidades. Para Gramsci tal fato não seria possível, sendo, inclusive, uma ilusão característica dos intelectuais tradicionais (Burawoy, 2010, p. 51). Burawoy considera que essa diferença entre os dois relaciona-se também em perspectivas distintas sobre a questão da dominação. Enquanto para Bourdieu, sua dominação simbólica não é percebida pelo dominado, para Gramsci, através da hegemonia, ela não só é percebida, mas também consentida (Ibid., p. 52).

Para superar a dominação, o conhecimento da realidade é condição imprescindível. Ainda que o próprio desenvolvimento histórico da razão escolástica a tenha colocado em armadilhas, como já tratamos anteriormente, por exemplo, obscurecendo as condições que tornaram possível o conhecimento desinteressado, autônomo e independente; não obstante, para Bourdieu, através da sociologia, essas ilusões poderiam ser superadas e o conhecimento *verdadeiro*, obtido. Aqui, o próprio objetificador seria objetificado. E a luta para transformar o privilégio do universal em universal do universal, deveria ser empreendida em todos os espaços. Para Gramsci, a *verdade* não poderia ser encontrada na academia, mas em contato com as relações produtivas das classes sociais. Se a sociologia, para Bourdieu, é a disciplina mais apta a atingir esse conhecimento *verdadeiro*, para Gramsci, é o proletariado, classe que exprime o universal no sistema capitalista, que pode obter um melhor conhecimento do mundo (Ibid., p. 59).

Assim como Bourdieu apresentou diversos equívocos e ilusões presentes na razão escolástica, Gramsci também não deixou de considerar os possíveis problemas que poderiam corromper a produção do conhecimento no partido

político. Aqueles sendo fruto, principalmente, do *vanguardismo*, característica de um partido que não encontra-se imiscuído junto à classe, produzindo um conhecimento apenas a partir dos seus intelectuais; ou, ao contrário, da *subserviência* ao senso comum (Ibid., p. 60). Para superar isso, o partido, bem como seus intelectuais, devem estar em estreita ligação com as massas, inclusive, selecionando nessas, seus quadros dirigentes. Sobre isso, Gramsci diz

O elemento popular “sente”, mas nem sempre compreende ou sabe; o elemento intelectual “sabe”, mas nem sempre compreende ou, sobretudo, “sente”... O erro do intelectual consiste em crer que ele pode *saber* sem compreender e, sobretudo, sem sentir e se apaixonar (não somente pelo saber, mas pelo objeto do saber)... É um erro crer que o intelectual pode sê-lo (e não um simples pedante) se ele guarda distância e se mantém afastado do povo-nação, isto é, se ele não sente as paixões elementares do povo para compreendê-las e, portanto, explicá-las e justificá-las em relação a uma situação histórica dada e vinculá-las dialeticamente às leis da história, a uma concepção do mundo elaborada de forma científica e coerente...; não se faz política em escala histórica sem essa paixão, isto é, sem esse laço sentimental entre intelectuais e povo-nação. Privadas de tal laço, as relações entre intelectuais e povo-nação são ou tornam-se relações de ordem puramente burocrática, formal; os intelectuais tornam-se uma casta ou um corpo eclesiástico (Gramsci apud Macciocchi, p. 216).

Bourdieu, ao contrário, considera que esses vícios não poderiam ser superados, pois, diferentemente de Gramsci, que separa bom senso e senso comum – o primeiro enquanto opiniões e ideias desagregadas, não necessariamente errôneas, mas que estariam soterradas nas perspectivas ideológicas do senso comum –, para o sociólogo francês não haveria esse núcleo de bom senso, sendo inescapável para as classes sociais a “incompreensão a respeito de sua própria posição no mundo” (Burawoy, 2010, p. 61). E aqui retomamos novamente o conceito central de Bourdieu: *habitus*. Por compartilharem *habitus* distintos, trabalhadores e intelectuais teriam dificuldade em se identificarem (Ibid., p. 61).

Como Gramsci não teve a chance de debater com as reflexões de Bourdieu, Burawoy exercita tal diálogo, produzindo possíveis críticas gramscianas:

Gramsci poderia retribuir a “gentileza” com sua própria crítica dupla ao intelectual tradicional de Bourdieu: ou o campo intelectual é permeado pelas forças sociais corruptoras e desvirtuadas dos mercados e do Estado e, portanto, seus laços com a classe dominante seriam transparentes; ou o campo intelectual é autônomo e, dessa feita, como é mais provável que aconteça, ele só promoveria a universalidade dos dominantes. A crítica de Bourdieu à dominação é, pois, ela mesma expressa nos termos da universalidade cultural e artística. Na total falta de um veículo que comunique semelhante crítica às classes que nela têm interesse, a universalidade

transformar-se-ia simplesmente numa espécie de subsidiária da dominação (Ibid., p. 64).

Atualmente, ambas as perspectivas parecem distantes de serem realizadas. Tanto a superação da razão escolástica e a produção de uma sociologia reflexiva, a partir de intelectuais – independentes e desinteressados – residentes na academia; quanto um partido político capaz de formar e selecionar, no seio das massas, intelectuais orgânicos e que possa transformar a consciência fragmentada, difusa e econômico-corporativa dos trabalhadores, numa concepção organizada, centralizada e universal. O avanço despudorado do capital sobre os bens públicos, comumente relacionado com o neoliberalismo dos anos de 1970 até os dias atuais, tem retirado, cada vez mais, a autonomia universitária, além de precarizar o financiamento público de pesquisa. Por outro lado, a fragmentação/desregulamentação do trabalho, associado com um processo de atomização e a exaltação do particularismo teórico-político, que desconhece a possibilidade de um sujeito universal, enfraquece o terreno de atuação do *príncipe moderno*.

Levando em consideração essas dificuldades, Burawoy considera possível um “reencontro” de Bourdieu e Gramsci na universidade, que ocuparia provisoriamente o lugar do partido. Mas, ao contrário do francês, essa universidade deveria ir ao encontro do mundo social, articulando-se com a sociedade civil, através – aí sim, concordando com Bourdieu – da sociologia pública, que Burawoy considera de dois tipos:

1) uma sociologia pública tradicional, enfrentando as ideologias dominantes que permeiam nossa esfarrapada esfera pública e atacando suas raízes nas disciplinas acadêmicas e 2) uma sociologia pública orgânica, trabalhando nas trincheiras da sociedade civil, energizando-a, fortalecendo a resistência ao Estado e aos mercados e desafiando a dominação não com desmistificação, mas com alternativas possíveis. Finalmente, essas duas sociologias públicas, tanto a tradicional como a orgânica, embora estejam baseadas em arcabouços de conhecimento profissional diferentes, mais se apoiam do que se anulam (Burawoy, p. 76).

De forma distinta, considero que a proposta gramsciana ainda possui maior capacidade de superar os vícios que estão a ela colocados por buscar, dialeticamente, conectar intelectuais e massas (trabalhadoras), num agente político que irá mediar as particularidades com vistas a relacioná-las a um universal. Mesmo uma sociologia reflexiva não é capaz, caso não esteja diretamente vinculada a agentes políticos, de operar na prática para modificar as condições que permitirão a universalização dos capitais político, econômico, cultural e escolar. O que, dessa forma, a deixará submetida às ilusões escolásticas, assim como aos ditames dos campos econômico e político.

Considerações finais

Se pudéssemos compatibilizar as principais contribuições de ambos autores trabalhados neste artigo, suspendendo suas distinções irreconciliáveis, diríamos: a crítica de Bourdieu à razão escolástica, deve ser lida, sobretudo, pelo interior do corpo universitário; enquanto a teoria gramsciana atende à preocupação de quem quer atuar diretamente na luta política. É claro que tal asserção é superficial e não faz jus ao debate que desenvolvemos durante o trabalho. E poderia, sem muita dificuldade, ser uma conclusão ao se comparar a trajetória biográfica de ambos. Por outro lado, é correto dizer que por estarem escrevendo sobre assuntos semelhantes, mas em contextos e com preocupações diferentes, é natural que as respostas também sejam distintas.

Algo que os aproxima e supomos ser da mais alta conta no contexto atual, é a perspectiva universalista. Ambos reconhecem os avanços obtidos pela sociedade burguesa nesse sentido, no entanto, consideram ainda particularista o universalismo burguês. Seja por não universalizar os instrumentos de acesso ao universal (Bourdieu), seja por apresentar como universal interesses que são particulares (Gramsci). A junção da crítica de ambos torna-se relevante para combater a defesa cínica dos apologetas do (neo)liberalismo, mas apresenta-se vigorosa, sobretudo, contra a esquerda pós-moderna e revisionista, que desdenha dos avanços da perspectiva universalista a partir das revoluções burguesas, especialmente a francesa, visualizando apenas árvores onde também há floresta, para parafrasear Engels.

A crítica de ambos ao universo intelectual e acadêmico, cada qual a sua maneira, não os impediu de também serem críticos ao *populismo condescendente* que vê no *povo* “o caminho, a verdade e a vida” (João 14:6). Mesmo que em Gramsci ainda haja o bom senso, sem o trabalho do partido político, a consciência do *povo* permanece precária, fragmentada e espontaneísta. Esses *vícios* transformaram-se em virtude por parte dos diversos grupos e movimentos sociais e curiosamente até encontram-se presentes em partidos políticos de esquerda. Retomar a crítica à razão escolástica e ao intelectual tradicional, sem se desfazer do papel do intelectual orgânico ou da sociologia reflexiva, nos parece pertinente contemporaneamente.

Por esses motivos, a teoria de ambos permanece relevante, tanto no universo acadêmico, quanto no campo político. Compará-los possibilita enriquecer a compreensão sobre os intelectuais e seu papel na transformação não só do seu próprio campo, mas também nas condições políticas e econômicas que permitem a sua atuação/especialização. Não cabe fazer uma síntese que concilie o sociólogo francês ao comunista sardo, essa nem foi a nossa pretensão, no entanto, diante dos desafios postos contemporaneamente,

saltam mais aos olhos as contribuições que os aproximam, do que as diferenças que os separam.

Referências bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre. *Homo academicus*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.
- _____. *Meditações Pascalinas*. Tradução de Sérgio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BUCI-GLUCKSMANN, Christinne. *Gramsci e o Estado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- BURAWOY, Michael. *O marxismo encontra Bourdieu*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- GRAMSCI, Antônio. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Ed. 3ª, 1978.
- _____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Ed. 4ª, 1982.
- _____. *Cadernos do cárcere (Vol. 1): Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1999.
- _____. *Cadernos do cárcere (Vol. 2): Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Ed. 2ª, 2001.
- MACCIOCCI, Maria-Antonietta. *A Favor de Gramsci*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Ed. 2ª, 1980.
- WEBER, Max. *Considerações Intermediárias*. In: *Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária*. Lisboa. Relógio d'Água Editores, 2006.