



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL
FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL – FSSO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL – PPGSS
MESTRADO EM SERVIÇO SOCIAL**

ISLÂNIA LIMA DA ROCHA

**REFLEXÃO SOBRE DIFERENTES CONCEPÇÕES DE VIDA COTIDIANA NO
INTERIOR DO MARXISMO**

**MACEIÓ-AL
2012**

ISLÂNIA LIMA DA ROCHA

**REFLEXÃO SOBRE DIFERENTES CONCEPÇÕES DE VIDA COTIDIANA NO
INTERIOR DO MARXISMO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Serviço Social.

Orientadora: Professora Dra. Maria Norma Alcântara B. de Holanda

**MACEIÓ-AL
2012**

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecária Responsável: Fabiana Camargo dos Santos

R672r Rocha, Islânia Lima da.

Reflexões sobre diferentes concepções de vida cotidiana no interior do marxismo / Islânia Lima da Rocha. – 2012.
117 f.

Orientadora: Maria Norma Alcântara B. de Holanda.
Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de Alagoas. Faculdade de Serviço Social. Maceió, 2012.

Bibliografia: f. 116-117.

1. Vida cotidiana – Análise. 2. Materialismo histórico. 3. Particularidade humana. 4. Generidade humana. I. Título.

CDU: 364.1/.2:141.82



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL-MESTRADO



FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL

Membros da Comissão Julgadora de Defesa da Dissertação de Mestrado de **Islânia Lima da Rocha**, intitulada **“REFLEXÃO SOBRE DIFERENTES CONCEPÇÕES DE VIDA COTIDIANA NO INTERIOR DO MARXISMO”**, apresentada ao programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas em 10 de dezembro de 2012, às 11h, na Sala de Multimeios da Faculdade de Serviço Social (FSSO).

Banca Examinadora

Profa. Dra. Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda
Orientadora (PPGSS - FSSO - UFAL)
CPF:071484294-04

Profa. Dra. Gilmaisa Macedo da Costa
Examinadora interna (PPGSS- FSSO - UFAL)
CPF: 410 621 914-04

Profa. Dra. Maria Edna de Lima Bertoldo
Examinador externo (PPGE - UFAL)
CPF: 412 677 614-15

AGRADECIMENTOS

Já não lembro por quantas dificuldades passei para chegar à conclusão desta dissertação; também não lembro quantas vezes pensei em desistir... Porém, todas as vezes lembrei e também fui lembrada por aqueles que amo, de que sempre tive garra e disposição para superar os limites que impediam o alcance dos meus objetivos. E assim prossegui...

Foi uma longa jornada de aprendizados, debates, leituras, produções, despertares, encontros, sorrisos, lágrimas... Longos dias de estudo, longas noites e madrugadas produtivas... Grandes amizades feitas em uma turma que certamente marcou a história do mestrado pelas adversidades a que foi submetida.

O percurso não foi fácil: as condições objetivas que me impossibilitaram a dedicação integral ao mestrado nos últimos meses, as deficiências teóricas, fruto da formação acadêmica, a pouca produção sobre a temática e o acesso a ela, enfim, foi a vida cotidiana a me impedir de pensar e teorizar sobre ela.

Finalmente concluí!

Mas não é somente isto. Concluo com a convicção de que entrego à categoria dos assistentes sociais um importante instrumento de orientação e conhecimento acerca da realidade em que estamos inseridos, na qual desenvolvemos nossos estudos e nossa prática profissional. A análise do cotidiano enquanto espaço de desenvolvimento da prática, do confronto com os dilemas profissionais, me fez repensar a forma de ver e compreender a minha profissão.

Foram muitas as pessoas e suas ações que contribuíram para isso. Dessa forma, preciso agradecer toda a atenção, a força e o incentivo que recebi.

Agradeço à professora Norma Alcântara por, mais uma vez, ter me aceitado como orientanda e por ter conduzido o processo com muito empenho e seriedade. Agradeço principalmente pelas provocações e desafios lançados, pois eles contribuíram para o fortalecimento das reflexões aqui apresentadas.

Às professoras Gilmaísa Macedo e Edna Bertoldo, por terem aceitado compor as bancas de qualificação e defesa e, principalmente, pelas significativas observações, sugestões e contribuições teóricas para a melhoria do debate acerca do cotidiano.

Agradeço imensamente ao Cledson, meu companheiro, amigo, amante, amor... Sem dúvida o meu ingresso no mestrado se deu pelo seu incentivo, e a minha permanência e conclusão, pela sua compreensão, pois foram momentos muito difíceis, e sua força e admiração me impulsionaram. Ao compartilharmos esse processo de qualificação profissional, fortalecemos ainda mais a nossa relação através da compreensão, do respeito e da admiração mútua.

À minha família querida, minha base, meu aconchego: à minha mãe, Maria de Fátima, o ser mais forte e ético que conheci, da qual nos foi privada a presença física há muito tempo, mas que nos deixou um legado de princípios e valores que nos tornaram as pessoas e os profissionais que somos hoje.

Ao meu pai, Izaac, que sempre confiou nas minhas escolhas, torceu pelas minhas vitórias e vibrou com elas, entristeceu-se com minhas derrotas, perdoou minha ausência e, acima de tudo, me deu o carinho paterno necessário para trilhar o meu caminho.

Às minhas irmãs Lana, Léo e Meire, que me ensinaram, cada uma a seu modo, a enfrentar a vida com dignidade e conquistar o meu espaço com ética e compromisso. À Dina, que mais que irmã, foi mãe e referência pessoal e profissional. Ao meu irmão Nael, que sempre me dispensou cuidados e preocupações e que nos trouxe Raquel, cunhada querida, sempre tão atenciosa.

À Dandara, Milenna, Saulo e Ramsés, sobrinhos amados que iluminavam minhas passagens por casa com tanta alegria e amor, sentimentos que me ajudavam a recarregar as forças e prosseguir no meu caminho.

Agradeço a Edvaldo Nascimento, amigo de longas datas, que sempre incentivou os meus estudos e que me proporcionou um lar, sem o qual eu não disporia da tranquilidade necessária para produzir.

Às minhas amigas Thaysa, Jeovânia, Andrêssa e Edivânia, com quem dividi os momentos da graduação, desde o estágio, o TCC, as viagens para eventos da categoria, até almoços agradáveis, nos quais compartilhávamos as vivências e dilemas pessoais e profissionais.

Agradeço especialmente às amigas Alcina e Débora, que tiveram participação substancial na construção deste trabalho, pois ouviram, leram, orientaram, torceram. Devo muito a vocês duas!

Não poderia deixar de fazer menção aos colegas do mestrado: Waldez, Uelber, Marília, Aline, Tatiana, Valéria, Juliana, Francine e Liana. Agradeço a vocês, companheiros e companheiras, por todos os momentos de debates teóricos, produção de trabalhos, troca de conhecimento e de angústias, e também por aqueles de descontração, conversas, risadas, danças...

Aos professores do mestrado: Gilmaísa Macedo, Reivan Marinho, Sérgio Lessa, Ivo Tonet, Cristina Paniago, Célia Porto, Rosa Prêdes, Valéria Correia e Norma Alcântara, mestres que socializaram seus conhecimentos, ajudando-nos a fazer uma leitura do real baseada no estudo de uma perspectiva essencialmente crítica.

Por fim, agradeço ao Programa de Pós-graduação em Serviço Social, em especial à Quitéria, sempre tão atenciosa. À Fapeal, por custear 24 meses do curso, possibilitando o acesso aos livros, aos eventos e a dedicação aos estudos. Aos colegas docentes da Faculdade Raimundo Marinho e da Faculdade de Serviço Social – Ufal, pela torcida. Aos alunos, que muitas vezes compreenderam o meu cansaço, pois sabiam que todo o meu esforço para o aperfeiçoamento profissional retornaria para a qualificação da sua formação.

Agradeço a todos que passaram pela minha vida e deixaram um traço de estímulo, credibilidade, carinho e força!

Aula de voo

Mauro Iasi

O conhecimento
caminha lento feito lagarta.
Primeiro não sabe que sabe
e voraz contenta-se com o cotidiano orvalho
deixado nas folhas vívidas das manhãs.

Depois pensa que sabe
e se fecha em si mesmo:
faz muralhas,
cava trincheiras,
ergue barricadas.
Defendendo o que pensa saber
levanta certezas na forma de muro,
orgulhando-se de seu casulo.

Até que maduro
explode em voos
rindo do tempo que imaginava saber
ou guardava preso o que sabia.
Voa alto sua ousadia
reconhecendo o suor dos séculos
no orvalho de cada dia.

Mesmo o voo mais belo
descobre um dia não ser eterno.
É tempo de acasalar:
volta à terra com seus ovos
à espera de novas e prosaicas lagartas.

O conhecimento é assim:
ri de si mesmo
e de suas certezas.
É meta da forma
metamorfose
movimento
fluir do tempo
que tanto cria como arrasa

a nos mostrar que para o voo
é preciso tanto o casulo
como a asa.

RESUMO

A presente dissertação consiste no estudo da essência da vida cotidiana, categoria do real cuja função é mediar a reprodução dos homens e da sociedade, a partir da reflexão de diferentes concepções por três autores da tradição marxista: Henri Lefebvre, Agnes Heller e György Lukács. Desenvolvemos uma pesquisa bibliográfica sobre algumas obras dos autores supracitados, segmentada em três capítulos: no primeiro, analisamos *A vida cotidiana no mundo moderno* de Lefebvre, cujo solo de reflexão acerca do cotidiano foi a França do século XX. Nesta, identificamos uma análise da vida cotidiana deslocada da objetividade do real, o que em muitos momentos distanciou a obra desse autor do materialismo histórico de Marx; no segundo capítulo, utilizamos principalmente a *Sociología de la vida cotidiana* de Heller, com a qual compreendemos a função de mediador que o cotidiano exerce na reprodução da individualidade e da sociabilidade. Também expusemos as categorias centrais da vida cotidiana, como heterogeneidade, hierarquia, pensamento e trabalho, as quais contribuem com a sua peculiaridade de ser insuprimível; no terceiro e último capítulo, efetuamos uma análise de três capítulos da *Ontologia do Ser Social* de Lukács (O Trabalho, A Alienação e O Ideal e a Ideologia), os quais nos deram uma visão ontológica da categoria vida cotidiana. A partir desses capítulos compreendemos a base material do cotidiano, os complexos alienadores que predominam nessa ambiência, bem como o processo de conhecimento, isto é, a desmistificação da realidade ou a construção e manutenção de uma concepção deturpada. Conclui-se que a vida cotidiana é não somente o espaço de desenvolvimento da particularidade do homem, mas também a possibilidade para a construção da luta coletiva em busca da autêntica generidade humana.

Palavras-chave: Vida cotidiana. Materialismo histórico. Particularidade. Generidade.

ABSTRACT

This dissertation consists in the study of everyday life essence, category of reality whose function is to mediate the reproduction of men and society, from the reflection of different conceptions by three authors of the Marxist tradition: Henri Lefebvre, Agnes Heller and György Lukács. We develop a literature search about some works by these authors, divided into three chapters: in the first, we analyzed *The Everyday Life in the Modern World* from Lefebvre, whose ground of reflection about everyday life was twentieth-century France. In this, we identified an analysis of everyday life shifted from reality objectivity, which in many times distanced the work of this author from historical materialism of Marx; in the second chapter, we mainly use the *Sociology of Everyday Life* from Heller, with which we understood the role of mediator that everyday life plays in the reproduction of individuality and sociability. We also exposed the central categories of everyday life, such as heterogeneity, hierarchy, thought and work, which contribute to its peculiarity of being irrepressible; in the third and final chapter, we perform an analysis of three chapters of the *Ontology of Social Being* from Lukács (The Work, The Alienation and The Ideal and Ideology), which gave us a ontological vision of everyday life category. From these chapters we understood the material basis of everyday life, the alienating complexes that predominate in this environment, such as the knowledge process, i.e., the demystification of reality or the construction and maintenance of a misrepresented conception. We conclude that everyday life is not only the development space of man peculiarity, but also the possibility for the construction of collective struggle in search of authentic human genericity.

Keywords: Everyday life. Historical materialism. Particularity. Genericity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 O TRATAMENTO DA VIDA COTIDIANA EM HENRI LEFEBVRE: CONCEPÇÕES E DETERMINAÇÕES GERAIS	17
1.1 Pensando o cotidiano em Lefebvre.....	18
1.2 Novos elementos de análise sobre a vida cotidiana.....	32
2 AGNES HELLER E O COTIDIANO.....	55
2.1 A categoria mundo.....	64
2.2 A categoria homem particular	70
2.3 As categorias centrais da vida cotidiana.....	74
3 A COTIDIANIDADE NA ONTOLOGIA DE GYÖRGY LUKÁCS.....	86
3.1 As raízes materiais da vida cotidiana.....	87
3.2 Vida cotidiana e os complexos alienadores	96
3.3 Vida cotidiana e conhecimento.....	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	119
REFERÊNCIAS	124

INTRODUÇÃO

Esta dissertação visa expor analiticamente a essência da categoria vida cotidiana e suas inflexões na vida do homem, no seu processo de individuação e sociabilidade. Trata-se de uma categoria decisiva para a apreensão do homem e de suas relações, visto que a vida cotidiana é a vida de todos os indivíduos humanos e ainda assim a sua essência não se revela imediatamente, uma vez que os homens se encontram imersos em um universo de ações e de pensamentos requisitados pelo processo de produção e reprodução social. A escolha por este estudo se deu a partir do legado deixado por três autores marxistas: Henri Lefebvre, Agnes Heller e György Lukács, tendo em vista a relevância da contribuição dada por eles ao estudo dessa categoria.

Certamente há diferenças significativas no modo de pensar a cotidianidade por parte desses autores, que expressaremos nessa reflexão a partir da análise das obras selecionadas; nestas se revelaram tais diferenças, divergências, proposições interpretativas e possíveis incompatibilidades quanto à expressão real da essência da categoria em análise. A escolha da obra de György Lukács se deu particularmente pelo caráter ontológico materialista dessa obra, levando-se em conta que o padrão de cientificidade de uma ontologia materialista é muito mais alto do que o de qualquer teoria do conhecimento que esteja reduzida aos limites da subjetividade, pois uma ontologia materialista analisa o efetivamente existente e não algo cujo fundamento é meramente ideal. Portanto, pensar uma categoria em Lukács não se trata de um problema de erudição filosófica. O fato de o autor apreender o trabalho como pressuposto para a existência do ser social confere a sua *Ontologia* um caráter materialista no sentido de que são os homens que fazem sua história. Entende-se que a *Ontologia* de Lukács torna-se a referência para a exposição dos resultados de análise sobre o cotidiano, tomando-o como algo efetivamente existente e portador de uma essência somente apreensível para além da sua aparência imediata. Foi isso que nos instigou a buscar uma interlocução com os dois outros autores aqui referenciados, com o objetivo de mostrar que a concepção de vida cotidiana presente em cada um deles difere daquela postulada por Lukács, embora ambos pertençam à chamada tradição marxista.

Justificamos também a escolha da obra de Lefebvre, *A vida cotidiana no mundo moderno*, por ser a sua última produção acerca da vida cotidiana de um conjunto de quatro, na qual condensa todo o arcabouço teórico que adquiriu acerca da temática referida. Compreendemos que a análise desenvolvida por esse autor foge aos pressupostos da teoria histórico-crítica da realidade, ao interpretar apenas abstratamente a categoria da cotidianidade e, com isto, se afastar da concepção marxiana de categoria adotada por Lukács como um modo de ser determinado pela existência social dos homens.

Optamos pela obra de Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, pois nela encontramos a indicação de Lukács para um tratamento crítico histórico-ontológico da objetividade e da totalidade social desenvolvido pela autora na ocasião. Apesar de ainda conter alguns equívocos, essa análise de Heller acerca do cotidiano se aproxima daquela desenvolvida por Lukács.

O interesse pela pesquisa em questão partiu do trabalho de conclusão do curso de Serviço Social apresentado à Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas no ano de 2007, realizado em coautoria com Jeovânia Pereira dos Santos, cujo tema foi “Cotidianidade e ser social: algumas reflexões sobre o Serviço Social”. Na oportunidade, foi debatido o caráter de subalternidade do Serviço Social, próprio da gênese e natureza da profissão, aspectos tratados com base na questão da especificidade profissional; tomamos a categoria vida cotidiana para explicar a impossibilidade ontológica de uma autonomia profissional pretendida pelos assistentes sociais, considerando-se a função social que lhes é determinada socialmente. Com isso, surgiu o interesse por conhecer um debate mais profundo, no sentido de ir aos fundamentos da vida cotidiana, desvendando sua verdadeira essência.

Se não bastasse a importância do tema no plano do conhecimento da vida social, ressaltamos o seu significado para o Serviço Social, porquanto se trata de uma atividade profissional que lida no cotidiano com indivíduos e grupos, seus problemas e suas dificuldades, exercendo interações com estes em termos da dimensão pedagógica da prática profissional. Neste sentido, não há como desconhecer os limites impostos a estes profissionais pelo imediato da vida

cotidiana em termos de sua vida e de sua consciência. Trata-se, portanto, de uma categoria do ser social que tem decisiva importância na atividade de todos os homens, e para os assistentes sociais não é diferente.

Destarte, dividimos o trabalho em três momentos: o primeiro deles diz respeito à análise de Lefebvre acerca da vida cotidiana no mundo moderno, para a qual toma a realidade social, econômica e política da França no século XX como base para a discussão. No decorrer do capítulo levantamos questionamentos sobre o tratamento do cotidiano a partir da filosofia abstrata¹, a qual contrasta com a teoria marxiana por abandonar as categorias da totalidade e da objetividade enquanto categorias que detêm prioridade ontológica.

No segundo capítulo, expomos a abordagem de Heller, quando em seu momento lukacsiano² desenvolveu uma análise ontológico-materialista do cotidiano. A análise das suas obras nos possibilitou adentrar no debate da essência da vida cotidiana com uma visão ontológica, na qual a historicidade aparece como categoria decisiva, o que não ocorre na obra de Lefebvre. Heller discute sobre a função central do cotidiano na reprodução do homem particular e da sociedade, um espaço, portanto, em que se efetiva a reprodução social, determinando em larga medida o ambiente favorável à garantia da sobrevivência humana mediante as respostas dadas pelos homens para atender às suas necessidades. Observamos que o cotidiano e suas peculiaridades possibilitam que a particularidade do homem seja predominante na maior parte da sua vida ou por toda ela. Assim, a particularidade é

¹ Esta categoria será mais bem explicitada no decorrer do texto. Adiantamos que ela atribui um caráter idealista às análises de Lefebvre, portanto, distanciando-o do materialismo de Marx, tendo em vista que no método elaborado por este autor está previsto que “não são as ideias, os produtos da consciência que constituem o fundamento, a matriz da realidade social”. Ao contrário, “São as relações materiais, concretas, que os homens estabelecem entre si que explicam as ideias e as instituições que eles criam”. A abstração deve se manifestar apenas como um momento que se projeta na imaginação. “Por isso mesmo, para se ter uma compreensão adequada da realidade, não se pode nem partir nem permanecer no mundo das ideias. É preciso buscar a conexão do que elas têm com a realidade objetiva” (TONET, 2009, p. 12).

² AGNES HELLER, filósofa húngara, nasceu em Budapeste em 1929. Marxista, deixou o país em 1977 e emigrou para os Estados Unidos. Membro da Escola de Budapeste, escreveu obras como **A Ética de Aristóteles, O homem do Renascimento e A Vida Cotidiana**. Compôs o grupo junto a Lukács com Ferenk Fehér, György Markus e Radnóti, e este grupo escreveu uma série de ensaios críticos sobre o jovem Lukács, publicados em Florença: LA NUEVA ITALIA, 1978. Nestes, eles buscam suas diferenças em relação ao mestre, estabelecendo uma identidade entre os escritos juvenis e a estética da maturidade como uma construção estético-ético-utópica. A tendência de Heller da maturidade será a de afastar-se das posições de Lukács.

tomada nessa ambiência como categoria primária, lugar originário da genericidade humana. Para isso, refletimos acerca de categorias como homem particular e mundo, além das categorias centrais da vida cotidiana – heterogeneidade, hierarquia, espontaneidade, pragmatismo, pensamento cotidiano, juízos provisórios e trabalho –, sem as quais seria impensável garantir a reprodução social, em especial no sistema capitalista.

E, por fim, trazemos a análise do Lukács da *Ontologia do Ser Social*³ que, apesar de não dispor de um momento específico em que discute sobre a cotidianidade, é uma categoria muito utilizada pelo autor em diversos capítulos⁴ desta obra, quais sejam: o capítulo do Trabalho, o do Momento Ideal e a Ideologia e o da Alienação. Desse modo, utilizamos esses três capítulos para embasar a nossa discussão: a partir do capítulo do *Trabalho*, analisamos a base material da vida cotidiana, identificando o trabalho como a práxis primária que vincula o ser social e as demais práxis sociais essenciais ao processo de reprodução social. Nesses termos, buscamos explicitar que o cotidiano é uma objetivação do homem que, como qualquer outra, é lançada aos seus pares, tomando vida própria e passando a influenciar o seu criador. A partir disso, o trabalho torna-se uma categoria primordial para a manutenção da vida cotidiana nos seus moldes, características e função.

Posta essa análise, lançamos mão do capítulo da *Alienação* a fim de entender os complexos alienadores que permeiam a vida cotidiana como componentes das teleologias secundárias para garantir a reprodução social. Os complexos alienadores se põem na vida cotidiana como barreiras à efetivação do trabalho como atividade genérica e ao alcance não apenas de uma consciência genérica, mas principalmente da efetivação de uma relação consciente com a genericidade. Esta certamente só será possível em uma sociabilidade de tipo superior, na qual o cotidiano ainda se fará presente por ser ineliminável, porém perderá as características que lhe são impingidas pelo sistema do capital.

³ Na **Estética**, Lukács também trata sobre o cotidiano, embora não tenhamos tido condições, dados os limites desta reflexão, de nos dedicar a mais esta obra. Projeto para um futuro próximo.

⁴ Salientamos que Lukács também aborda essa categoria nos **Prolegômenos para uma ontologia do Ser Social**, que não foi utilizado neste momento.

E para finalizarmos, utilizamos o capítulo da *Ideologia*, mais especificamente quando Lukács trata sobre o processo de conhecimento no cotidiano, que impõe ao homem, “sob pena de ruína”, escolher entre alternativas para responder às suas necessidades. A partir daquilo que vivencia no cotidiano, constrói em sua consciência conceitos e ideologias muitas vezes permeadas por preconceitos que os distanciam da sua verdadeira essência. Nesse âmbito insere-se a ciência como uma possibilidade para o alcance da generidade, quando pautada por produções críticas, o que nem sempre acontece. Muito pelo contrário, a ciência orientada pela ideologia burguesa se põe como uma das formas de manipulação dos homens na cotidianidade e, portanto, vai em direção oposta à elevação do gênero autenticamente humano. Sendo assim, percorremos o mais basilar da vida cotidiana para termos uma análise da sua essência: a sua base material, os seus complexos alienadores e o processo de conhecimento da realidade, que culmina na manutenção desta ou na sua transformação.

Pensamos, com esses três capítulos, atingir o objetivo a que nos propomos e conseqüentemente abrir espaço para análises futuras, tendo em vista que o debate acerca da vida cotidiana como uma categoria ineliminável da vida dos homens condensa em seu cerne as possibilidades para uma análise crítica da realidade a que estão submetidos, porém não acorrentados. Isto é, no cotidiano também está a possibilidade para a superação dessa sociedade.

1 O TRATAMENTO DA VIDA COTIDIANA EM HENRI LEFEBVRE: concepções e determinações gerais

A reflexão que dissertaremos a seguir propõe-se à compreensão do trato da essência da vida cotidiana para Henri Lefebvre. Porém, antes de iniciarmos, consideramos pertinente fazer uma breve apresentação do autor e da sua aproximação com a temática, para que fique claro a linha de pesquisa que este autor segue, bem como suas concepções expostas e analisadas no decorrer do texto a seguir.

Nascido na França em 1901, Lefebvre formou-se em filosofia e ingressou no Partido Comunista do país em 1928, momento em que se aproxima das obras de Marx e que, segundo Machado, as toma como norte para a sua produção teórica (MACHADO, 2008, p. 87).

Henri Lefebvre dedicou ao menos quatro de suas obras publicadas à temática da vida cotidiana, tomando como referencial a teoria marxista, embora tenhamos identificado algumas incoerências com os postulados de Marx, as quais foram apontadas no decorrer do texto. Dentre essas quatro obras, como explicitado na introdução, escolhemos *A vida cotidiana no mundo moderno*, por caracterizar-se como uma análise condensada e potencialmente crítica acerca da temática.

Sua aproximação ao tema do cotidiano deu-se durante a década de 1940, quando a França vivia sob o nazismo e Lefebvre “militava na clandestinidade”. Durante esse processo, ele se dedicou a entender o cotidiano e a sua relação com a filosofia, sendo-lhe “possível passar da pesquisa/estudo da ‘filosofia pura’ para o estudo das práticas sociais, ou da relação entre filosofia (abstração) e do pensamento com o concreto do cotidiano” (MACHADO, 2008, p. 86-87). A partir de então Lefebvre passa a expressar a sua crítica à vida cotidiana através da filosofia abstrata e das ciências parcelares⁵, tomando o cotidiano como espaço de

⁵ As ciências parcelares, apesar de terem “uma existência apenas relativa, ligada de um lado a ações práticas, e de outro a ideologias que elas procuram incessantemente ou consolidar ou decantar”, se classificam como ciências operatórias, já que “possuem métodos, conceitos, objetos, setores e domínios” (LEFEBVRE, 1991, p. 28-29). Nesses termos, compreende-se que “as ciências parcelares procuram uma racionalidade mais elevada, não sem conflitos, seja com a racionalidade

trivialidades e banalidades, bem como o espaço em que a classe operária desenvolve sua atividade criadora e a classe burguesa desfruta disso mediante a disseminação da sua ideologia de classe.

O texto do referido autor que utilizamos como base para nossa pesquisa (*A vida cotidiana no mundo moderno*) foi publicado originalmente em 1968 e contém o essencial da discussão sobre o cotidiano, que foi travada nos três volumes da *Critique de la vie quotidienne* (1946;1963;1981). Apesar de encontrar-se no campo do marxismo, Lefebvre apresenta no seu ponto de vista alguns problemas em relação a uma apreensão propriamente marxiana na problemática do cotidiano. Seu ponto de partida são categorias como linguagem e símbolos. Compreende-se a priorização de tais categorias, tendo em vista que o autor inicia por analisar uma obra literária, assim, situada no campo da estética. Entretanto, o tratamento dessas categorias é descolado da totalidade social, que, como se sabe, é decisivo do ponto de vista do método marxiano; elas aparecem desconectadas das relações que as articulam. Neste sentido, não as apresenta como objetividades efetivamente existentes, afastando-se da tendência marxiana no trato das categorias da sociabilidade humana. Mais significativo ainda é o fato de que não há em Lefebvre nenhuma alusão a uma das determinações fundamentais ao pensamento de Marx quando este afirma que o único pressuposto para a existência humana é que os homens precisam produzir para sobreviver.

Posto isso, analisaremos a seguir a concepção de vida cotidiana para este autor, deixando claro que sua referência na análise sobre o tema é a França do século XX e suas transformações sociais, econômicas e políticas no mundo moderno. Ao mesmo tempo faremos reflexões e indagações sobre as concepções deste autor no que se refere aos aspectos que o afastam da tradição marxiana.

1.1 Pensando o cotidiano em Lefebvre

limitada da sociedade existente, seja com suas absurdidades legalizadas e institucionais” (LEFEBVRE, 1991, p. 29), para assim tentar explicar a realidade.

Para tratar da vida cotidiana, Lefebvre (1991) parte da análise de um dia qualquer escolhido aleatoriamente, mas que a partir dele se pode compreender o desenvolvimento e estabelecimento de relações sociais que demarcam o modo de ser e viver de determinada sociedade. O primeiro fato a ser observado na análise do autor é que apenas algumas pessoas ou alguns atos de determinada classe são ressaltados, ao menos é isto que fica evidenciado. Geralmente essas pessoas e esses atos estão ligados à classe dominante,⁶ visto que esta é detentora dos meios de produção e, portanto, controla o pensamento predominante da época, o que não se diferencia em nada dos dias atuais. De acordo com o autor, a classe trabalhadora, ou com as suas palavras, “as pessoas sem importância” não têm “suas ocupações e preocupações, seus trabalhos e divertimentos” noticiados (LEFEBVRE, 1991, p. 6). “Apenas a publicidade (ainda ingênua), as banalidades, as pequenas informações marginais lhe dão ideia do que emergiu no centro da vida cotidiana durante essas horas” (LEFEBVRE, 1991, p. 6).

De acordo com Lefebvre (1991, p. 7), todos os dias são passíveis de acontecimentos que geram alterações no cotidiano dos homens, provocadas por eles próprios na sua constante busca pelo saber e pelo poder. Com base nisso, aborda em seu texto a temática do cotidiano a partir da literatura e da filosofia. No primeiro caso ele traz uma análise da obra de James Joyce, *Ulisses*, na qual identifica a cotidianidade, suas diversas faces e como “a vida universal e o espírito do tempo” se apoderam desse cotidiano, “conferindo-lhe uma amplitude teatral”. Assim, a cotidianidade é explicitada na literatura com as suas infinitas relações, “com sua miséria e sua riqueza”, através de “Todos os recursos da linguagem” (LEFEBVRE, 1991, p. 7), de modo que se trata de uma reflexão mais referida ao campo da estética e suas categorias específicas, daí a importância da linguagem. Realçamos que a obra literária cria um mundo à parte, o qual não temos condições de analisar nesta dissertação. Assim, relataremos o pensamento do autor tal como

⁶ Marx defende a existência de duas classes fundamentais: a burguesia e o proletariado, as quais são antagônicas. De acordo com Tonet (2009), essas duas classes se consolidam com a plena maturidade da sociedade burguesa, momento que ocorreu entre o final do século XVIII e o início do século XIX, a qual se baseia na exploração do homem pelo homem. Segundo o autor, “A completude da revolução burguesa também tem outra consequência importante. Juntamente com a classe burguesa, também adentra o cenário histórico uma outra classe, que terá uma importância fundamental para o futuro da humanidade – trata-se da classe proletária. [...] Esta, classe dominada, por sua vez, é também a primeira classe social que exige, por sua própria natureza, a superação radical da exploração do homem pelo homem” (TONET, 2009, p. 9). Isto por si só evidencia o antagonismo ideológico entre tais classes.

aparece em sua exposição, detendo-nos mais sobre a relação entre filosofia, cotidiano e ciência, conforme pensada por ele.

Nesta narrativa, Joyce expressa o cotidiano a partir de uma linguagem que recupera o mistério, por isso tem um ar teatral. Desse modo, “o cotidiano entra em cena revestido pelo épico, por máscaras, por vestimentas e por cenários”, nos quais “Estão o mundo, a história, o homem. Estão o imaginário, o simbolismo e a escrita esclarecedora” (LEFEBVRE, 1991, p. 7). Analisando o romance, Lefebvre diz que todos os recursos da linguagem são usados de modo a retratar um cotidiano em que as coisas e as pessoas são pensadas e concebidas em função do objeto e do sujeito da filosofia clássica.

O inventário do cotidiano faz-se acompanhar de sua negação pelo sonho, pelo imaginário, pelo simbolismo, negação que supõe também a ironia diante dos símbolos e do imaginário. O objeto e o sujeito clássicos da filosofia lá estão, pensados, concebidos. Quer dizer que as coisas e as pessoas de que se trata são pensadas e concebidas em função do objeto e do sujeito da filosofia clássica. No entanto, esse objeto e esse sujeito se modificam, se enriquecem, se empobrecem. O objeto estático, simples, posto diante de nós (nós: o filósofo e seu leitor) se dissolve com a evocação de atos e de acontecimentos de uma outra ordem. (LEFEBVRE, 1991, p. 7-8).

O autor supracitado descobre em *Ulisses* a subjetividade, o tempo simbolizado pelo rio e seu movimento contínuo. Segundo Lefebvre, o tempo a que se refere Joyce é aquele que provoca mudanças, não “uma simples modificação local, parcial, mas o tempo das transições e dos transitórios, o dos conflitos; da dialética e do trágico”. As transformações ocorrem em um contexto em que o real e o sonho são inseparáveis. Daí por que ele diz que “a narrativa é onírica na sua cotidianidade (exatamente: na sua cotidianidade)”. “O tempo não tem estrutura” porque se trata de uma narrativa de um dia cósmico, no qual o tempo “com sua fluidez e sua continuidade, com sua lentidão [...] é o fluxo heraclítico sem cortes, principalmente entre o cósmico (objetivo) ou o subjetivo” (LEFEBVRE, 1991, p. 8). Portanto, nesse tempo em questão, “A história de um dia engloba a do mundo e a da sociedade”. Trata-se de um tempo em que “simboliza-se perpetuamente: a mulher e o rio, ligados, associados, misturados [...]” (LEFEBVRE, 1991, p. 8-9). Lefebvre

percebeu no texto de Joyce que este simboliza o tempo na figura da mulher devido a sua fluidez, sua feminilidade e suas particularidades na condução da vida.

O que se percebe com Lefebvre é que Joyce possui uma visão do tempo cíclico, ou seja, “O cotidiano se compõe de ciclos e entra em ciclos mais largos. Os começos são recomeços e renascimentos”. Isso quer dizer que o cotidiano se renova a cada ciclo, que suas mudanças constantes não ocorrem diretamente sem relação entre si, elas se influenciam mutuamente. Dessa forma, “As horas, os dias, os meses, os anos, os períodos e os séculos se implicam. Repetição, evocação, ressurreição são categorias da mágica, do imaginário e também do real dissimulado sob a aparência” (LEFEBVRE, 1991, p. 11). Na narrativa de Joyce, o cotidiano aparece transformado através da literatura, de modo que tanto o cotidiano em si como a forma de apresentá-lo também se modificaram. Neste caso, podemos perceber que o cotidiano apresentado por Joyce por meio da literatura não se prende a fatos concretos, pois se utiliza de misticismo para referenciá-lo, assim como o configura em períodos que se renovam, porquanto “Não há nada linear”, já que “O cotidiano e o épico se identificam como o Mesmo e o Outro na visão do Eterno Retorno” (LEFEBVRE, 1991, p. 11).

Nessa primeira análise de Lefebvre acerca da vida cotidiana, para a qual se utiliza da obra literária de James Joyce, já é perceptível o distanciamento com o materialismo-dialético de Marx, tendo em vista que a reflexão do autor não tem como fator central a realidade concreta e a influência que as condições objetivas exercem no cotidiano e no homem. Ao contrário. O sujeito, o simbolismo, a escrita e a linguagem são bastante evidenciados na sua análise, o que faz ressaltar a presença de um subjetivismo analítico nas reflexões sobre o cotidiano. Segundo Lefebvre,

[...] Joyce, ou melhor, *Ulisses*, é o cotidiano apresentado transfigurado não pela irrupção de uma luz e de um canto sobre-humanos, mas pela palavra do homem, ou talvez simplesmente pela literatura. Se tem razão o interlocutor abalizado cujas questões acabam de interferir, mais necessário se torna dizer o que mudou em meio século, se é o cotidiano ou a arte de apresentá-lo, metamorfoseando-o, ou as duas coisas, e o que resulta dessa mudança. (LEFEBVRE, 1991, p. 12).

Parece-nos que Lefebvre não compreende a centralidade da objetividade do cotidiano, pois não a evidencia como categoria central no estabelecimento das relações entre os homens. O que o autor evidencia é apenas a relação entre sujeito e objeto tomados na vida cotidiana a partir de sua concepção, portanto deslocados de uma análise histórico-crítica. Vejamos:

Cerca de meio século mais tarde, o que mudou? Não ensinaremos nada a ninguém se lembrarmos que o Sujeito se desfez, que perdeu seus fracos contornos, que não parece mais nem mesmo uma fonte ou um fluxo. E com ele e antes dele, o caráter, a personagem e a pessoa. O que se distingue é o Objeto. Não na objetividade (que só tinha sentido para, pelo e diante do sujeito), mas conforme a sua essência de objeto e quase como forma pura. Se quero escrever hoje, digo 'escrever literalmente', escolho um objeto qualquer. Tento descrevê-lo minuciosamente. *Permanecendo voluntariamente ao nível do sensível, e não do concreto, relaciono as características, faço um inventário desse objeto tomado no cotidiano: uma taça, uma laranja, uma mosca.* Por que não esta gota-d'água que desliza pelo vidro? Posso escrever uma página, dez páginas a respeito dessa gota. Para mim ela vai representar o cotidiano desvendando a cotidianidade, apresentar o tempo e o espaço ou o espaço no tempo, tornar-se mundo sem deixar de ser uma gota que se reduz a nada. (LEFEBVRE, 1991, p. 12-13, grifo nosso).

Assim, Lefebvre toma os objetos cotidianos como base para analisar a vida cotidiana, sendo desse processo que se evidencia a cotidianidade. Não que seja impossível analisar o cotidiano dessa maneira, mas é preciso relacionar esse objeto com a complexidade das relações sociais, políticas, econômicas e culturais, e não analisá-lo como um fim em si mesmo. Todo objeto criado pelo homem ou retirado da natureza (matéria-prima) e modificado por ele tem uma utilidade social, a qual provém de uma necessidade social, seja ela material ou ideológica⁷. Nesses termos, analisar o cotidiano não pode prescindir, por exemplo, das classes sociais fundamentais, da relação de compra e venda da força de trabalho, do trabalho explorado e expropriado, enfim, da complexidade da totalidade que envolve a realidade social nos moldes burgueses. Pensamos que é desse composto de relações que se deve fazer uma análise do cotidiano, e não apenas da descrição aparente de um objeto.

⁷ Referimo-nos às objetivações que garantem a sobrevivência física do homem e àquelas que garantem diretamente a sua reprodução social nos moldes burgueses, pois são fruto exclusivamente do fetiche da mercadoria, categoria evidenciada na nota 30, p. 50.

Um outro eixo de análise exposto por Lefebvre é mediante a produção filosófica. Ele identifica que no século XIX o centro da reflexão sobre o cotidiano sofre um deslocamento à medida que “deixa a especulação para se aproximar da realidade empírica e prática, dos ‘dados’ da vida e da consciência” (LEFEBVRE, 1991, p. 17). O autor destaca a presença do pensamento de Marx e das ciências sociais nascentes que refletem essa realidade. Para ele, no quadro social do capitalismo de livre concorrência, Marx se preocupou em estudar “a vida real dos trabalhadores e seu duplo aspecto: atividade produtora e ilusões a superar”. Entretanto, prossegue o autor, “a despeito do positivismo e do pragmatismo que pretendem aboli-la, a filosofia continua a dominar essas investigações”, porque apenas ela é capaz de reatar “as reflexões fragmentárias e os conhecimentos parcelares” (LEFEBVRE, 1991, p. 17). Considerada na sua totalidade, a filosofia “encerra o projeto de um ‘ser humano’ livre, completo, plenamente realizado, racional e real ao mesmo tempo; numa palavra: total”⁸. Projeto que, segundo Lefebvre, já estava implícito na maiêutica de Sócrates e que durante quase vinte séculos “foi apurado, revisado, contestado, desenvolvido, ornado de adjunções, superfetações e hipérboles” (LEFEBVRE, 1991, p. 17).

Lefebvre separa vida cotidiana e filosofia, pois considera a primeira como não filosófica, como mundo real, e a segunda como ideal, nada tendo a ver com a realidade concreta:

Com relação à filosofia, a vida cotidiana se apresenta como não-filosófica, como mundo real em relação ao ideal (e ao conceito de mundo). Diante da vida cotidiana, a vida filosófica pretende ser superior, e descobre que é vida abstrata e ausente, distanciada, separada. (LEFEBVRE, 1991, p. 17-18).

Esse distanciamento a impossibilita de compreender o real, daí a necessidade, segundo o autor, de sua superação enquanto vida filosófica. O “homem da filosofia e o homem cotidiano” não coincidem, visto que cada um mantém uma relação diferente com a realidade, de modo que o homem cotidiano se

⁸ Essa passagem nos chama a atenção, pois se analisarmos sob a ótica da perspectiva histórico-crítica, o homem não é um ser “livre”, muito menos “plenamente realizado”, tendo em vista que precisa vender sua força de trabalho para sobreviver, tornando-se propriedade de outro homem, e nesse ínterim o trabalho se torna um fardo e não mais uma forma de realização do homem.

utiliza da filosofia para “conscientizar-se”, ao mesmo tempo que “ela é a crítica [...] vã e radical do cotidiano” (LEFEBVRE, 1991, p. 18).

Segundo o autor,

Quando o filósofo se considera razão completa, enquanto filósofo, entra numa vida imaginária. Quando quer realizar as possibilidades humanas por seus próprios meios, descobre que não há meios. Quando a filosofia se proclama totalidade definida e acabada, excluindo o não-filosófico, realiza sua própria contradição e se destrói a si mesma. (LEFEBVRE, 1991, p. 18).

Percebemos nas palavras de Lefebvre que ambos, cotidiano e filosofia, necessitam-se reciprocamente para compreender o real, para compreender a miséria e a riqueza⁹ da vida cotidiana e as complexas relações que movem a vida do homem. Para o autor, “Ou tornamos vã a filosofia, ou fazemos dela a cabeça e o ponto de partida de uma transformação do mundo não-filosófico, na medida em que ele se revela trivialidade, banalidade prática e prática banal” (LEFEBVRE, 1991, p. 18).

Porém, esta concepção de filosofia do autor apresenta um conflito em relação à percepção marxiana de filosofia, pois em Lefebvre a identificamos como abstrata¹⁰, sem ligação com o movimento do real, por isso que ao tentar entendê-lo ela “diagnostica sua própria falta de realidade” (LEFEBVRE, 1991, p. 18). Em Marx, como bem disseram Tonet e Lessa, “[...] a filosofia é uma reflexão sobre a história e o destino humanos”, ou seja, ela é histórica, analisa o que o homem desenvolve em sociedade. Portanto, “Não existem filosofias neutras, ou seja, filosofias que ignorem os dilemas históricos cruciais que a humanidade enfrenta” (LESSA; TONET, 2004, p. 6), como é o caso dos desafios cotidianos que se interpõem à sobrevivência dos homens. Contrapondo-se a essa forma de análise, Marx diz o seguinte:

⁹ Mais à frente trataremos dessas características que Lefebvre atribui ao cotidiano.

¹⁰ Partimos do pressuposto de que Lefebvre compreende a filosofia como algo superior e anterior ao cotidiano, a qual, nesses moldes, pode ser utilizada para analisá-lo mesmo estando distanciada da sua concretude. Dentre outras passagens citadas no decorrer do texto, acrescentamos mais uma que reflete o que vimos constatando: “Partimos, pois, da filosofia, da sua linguagem, dos seus mais elaborados conceitos, destacando-os, porém, das sistematizações especulativas para confrontá-los com o mundo não filosófico [...]”, isto é, confrontar o ideal com o real (LEFEBVRE, 1991, p. 18).

Em completa oposição à filosofia alemã, a qual desce do céu à terra, aqui [na concepção materialista da história] sobe-se da terra ao céu. Isto é, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou se representam, e também não dos homens narrados, pensados imaginados, representados, para daí se chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos, e com base no seu processo real de vida apresenta-se também o desenvolvimento dos reflexos e ecos ideológicos desse processo de vida. (MARX, 2009, p. 31).

Lefebvre afirma ainda que através dessa filosofia podemos “descrever e analisar o cotidiano”, o que nos proporcionará “mostrar sua dualidade, sua decadência e fecundidade, sua miséria e riqueza”. Isso se dá através da apreensão das concepções filosóficas, dos conceitos e sistemas filosóficos, seguido do confronto com o cotidiano, com “o mundo não-filosófico”, visando “ir além da alienação do filósofo e da alienação do não-filósofo”, o qual está “privado de clareza conceptual, cego e tateante, fechado numa existência estreitamente limitada”¹¹ (LEFEBVRE, 1991, p. 18-19). Aqui parece haver uma contradição: como essa filosofia abstrata, descrita pelo autor, que está no plano do ideal e, portanto, desprovida de realidade, pode dar conta de explicar algo que, segundo o próprio autor, consiste no “mundo real”? (LEFEBVRE, 1991, p. 18).

Também é questionável o conceito de *cotidianidade* de Lefebvre, pois segundo ele,

O conceito de cotidianidade não vem do cotidiano nem o reflete: ele exprime antes de tudo a transformação do cotidiano vista como possível em nome da filosofia. Também não provém da filosofia isolada; ele nasce da filosofia que reflete sobre a não-filosofia, o que é sem dúvida o arremate supremo da sua própria superação! (LEFEBVRE, 1991, p. 19).

Lefebvre explicita que o conceito de cotidianidade emerge “da filosofia que reflete sobre a não-filosofia”, ou seja, nasce a partir do reflexo da filosofia sobre o cotidiano, sobre o real. Desse modo, o conceito de cotidianidade “designa o não-filosófico para e pela filosofia” (LEFEBVRE, 1991, p. 19). Nesses termos, como é possível a cotidianidade não provir da objetividade do cotidiano? Lefebvre estaria

¹¹ Neste caso, o homem cotidiano, para o autor, seria um ser desprovido de capacidade de reflexão, de análise da realidade, tendo em vista que vive num ambiente trivial, banal. Isto nos leva a pensar que Lefebvre não enxerga no homem cotidiano a possibilidade de ele se objetivar como um ser diferente do que o cotidiano produz, isto é, um ser capaz de realizar-se, em alguma medida, enquanto gênero humano.

afirmando com esse conceito que a objetividade perde a sua determinação no real? Essas e outras questões nos chamam a atenção no decorrer do texto, visto que possibilitam confrontar os pressupostos de Lefebvre com a teoria social marxiana, para a qual a objetividade tem valor central.

O cotidiano é considerado por Lefebvre como uma interação dialética que permite a realização da “totalidade dos possíveis” (LEFEBVRE, 1991, p. 20), ou seja, de fatos que se influenciam mutuamente de modo a constituírem-se em atividades que movimentam a vida do ser, mas este conjunto de atividades, produtos e obras é diferente dos seres vivos, ou seja, da natureza¹². O referido autor indaga acerca da concepção de cotidiano: “Não constituiria ele uma primeira esfera de sentido, um domínio no qual a atividade produtora (criadora) se projeta, precedendo assim criações novas?” (LEFEBVRE, 1991, p. 19-20). Não só isso, afirma ele:

Esse campo, esse domínio não se resumiria nem a uma determinação da subjetividade dos filósofos, nem a uma representação objetiva (ou ‘objetual’) de objetos classificados em categorias (roupas, alimentação, mobília etc.). Seria algo mais: não uma queda vertiginosa, nem um bloqueio ou obstáculo, mas um campo e uma renovação simultânea, uma etapa e um trampolim, um momento composto de momentos (necessidades, trabalho, diversão – produtos e obras – passividade e criatividade –, meios e finalidade etc.), interação dialética da qual seria impossível não partir para realizar o possível (a totalidade dos possíveis). (LEFEBVRE, 1991, p. 19-20).

O autor argumenta que o fato de filósofos conciliarem determinismos e opressões “(necessidades – trabalhos parcelares – conhecimentos fragmentários – determinismos biológicos, geográficos, econômicos, histórico-políticos etc.)” visando estabelecer uma verdade acerca do cotidiano é um tanto dispendioso e sem resultado, porquanto “À alienação filosófica, verdade sem realidade, corresponderia ainda e sempre a alienação cotidiana, realidade sem verdade” (LEFEBVRE, 1991, p. 20).

¹² O autor justifica essa diferença afirmando que o cotidiano “não seria apenas aquilo que se escapa aos mitos da natureza, do divino e do humano” (LEFEBVRE, 1991, p. 19). Neste caso, questionamos se Lefebvre estaria colocando o cotidiano como um ambiente anterior à atividade criadora, como se a atividade criadora fosse mais um componente do cotidiano, e não o determinante para a reprodução da sociedade.

Percebemos no decorrer do texto que Lefebvre tenta fazer a crítica a essa filosofia que até então ele toma como modo de entender o cotidiano. Crítica, portanto, à concepção de trivialidade e banalidade atribuídas ao cotidiano, ao idealismo que distancia a filosofia da realidade do cotidiano, isto é, a não identidade entre o que está ocorrendo na vida cotidiana e uma filosofia que está no plano da subjetividade. Diz ele:

Não deixaremos escapar nenhuma ocasião de protestar contra os filósofos que mantêm assim a tradição filosófica e fazem de suas filosofias uma barragem; elas interditam qualquer projeto de transformação desse 'mundo'; elas consagram a separação entre o fútil e o sério; elas apartam definitivamente, de um lado, o Ser, a Profundidade, a Substância e, de outro, os fenômenos, o superficial, as manifestações. (LEFEBVRE, 1991, p. 19).

O autor ainda analisa o dilema em que se envolve ao creditar à filosofia à razão, e ao cotidiano (não filosófico), a realidade:

Onde nasce, de onde vem esse sentido? Para Hegel é claro: a racionalidade vem da Razão, da Ideia, do Espírito. Para Marx e para o marxismo também é bastante claro: a razão nasce da prática, do trabalho e de sua organização, da produção e da reflexão inerente à atividade criadora considerada em toda a sua amplitude. [...] Se aceitarmos a orientação hegeliana e marxista – a realização do racional pela filosofia –, a análise crítica do cotidiano decorre daí. Se aceitarmos a hipótese nietzschiana de uma avaliação, de uma visão em perspectiva, de um sentido decretado sobre a falta de sentido dos fatos, a análise e a transformação do cotidiano aderem a essa hipótese: é um ato inaugural. (LEFEBVRE, 1991, p. 21).

De todo modo, o autor não deixa clara a sua orientação filosófica, entretanto permanece afirmando que há uma rica relação entre a filosofia e a não filosofia, a qual designa se ambas se determinam ou se chocam.

Em resumo, declaramos a vida cotidiana objeto da filosofia, precisamente na medida em que é não-filosofia. Decretamos até que, por essa razão, ela é o objeto filosófico. Assim agindo, desviamos a filosofia de seus objetos tradicionais. Em face disso, ainda que continuemos ingenuamente filosóficos, o homem cotidiano se mostra perdido: entravado, preso por mil laços, às voltas com mil probleminhas minúsculos. Ao mesmo tempo, conforme a ocasião, ele pode arriscar; sabe ganhar e perder. A certeza de que o filósofo procura nada tem de comum com a segurança sonhada pelo homem cotidiano; a aventura filosófica não corre perigo algum, além dos

espirituais. O filósofo procura se fechar na sua especulação e não consegue. O homem cotidiano se fecha em suas propriedades, seus bens e suas satisfações, e às vezes se arrepende. Ele está ou parece estar mais próximo da natureza do que o sujeito da reflexão ou da cultura. E muito mais a mulher cotidiana: mais capaz de cólera, de alegria, de paixão e de ação, mais vizinha das tempestades, da sensualidade, dos laços entre a vida e a morte, das riquezas elementares e espontâneas. Mas isto é verdadeiro ou falso, aparente ou real, superficial ou profundo? (LEFEBVRE, 1991, p. 23).

Nesses termos, mesmo divergentes, a vida cotidiana desperta na filosofia a necessidade de descobrir “o misterioso e o admirável que escapam aos sistemas elaborados” (LEFEBVRE, 1991, p. 23). A filosofia se surpreende com o cotidiano, com as suas peculiaridades, e tenta compreendê-lo, estudá-lo, para ajudar a cotidianidade na construção de uma “plenitude” nela presente, porém ausente na própria filosofia. Nesse processo, identifica-se também a transformação do homem cotidiano em um novo homem, despartado da mesmice cotidiana. Aqui surge a repetição característica dessa cotidianidade.

Em sua trivialidade, o cotidiano se compõe de repetições: gestos no trabalho e fora do trabalho, movimentos mecânicos (das mãos e do corpo, assim como de peças e de dispositivos, rotação, vaivéns), horas, dias, semanas, meses, anos; repetições lineares e repetições cíclicas, tempo da natureza e tempo da racionalidade etc. O estudo da atividade criadora (da *produção* no sentido mais amplo) conduz à análise da re-produção, isto é, das condições em que as atividades produtoras de objetos ou de obras se re-produzem elas mesmas, re-começam, re-tomam seus elos constitutivos, ou, ao contrário, se transformam por modificações graduais ou por saltos. (LEFEBVRE, 1991, p. 24, grifo do autor).

Essas repetições, no entanto, confrontam-se com a busca por mudanças constantes suscitadas pela razão filosófica, pelo seu devir, pelo vir-a-ser. Entretanto, a repetição é necessária para o homem cotidiano não só na sua atividade criadora¹³, cujo objetivo é a reprodução que, por sua vez, requer ações repetidas, mas também no seu processo de conhecimento, tendo em vista que “os filósofos souberam desde

¹³ Aqui entendemos que Lefebvre dá ao trabalho, apesar de não designá-lo com essa terminologia, o mesmo sentido marxiano, isto é, que se trata de uma atividade que é o “pressuposto de toda a existência humana” da qual faz parte “sobretudo comer e beber, habitação, vestuário” etc. Portanto, viabiliza “a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e a verdade é que esse é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, tal como há milhares de anos, tem de ser realizado dia a dia, hora a hora, para ao menos manter os homens vivos” (MARX, 2009, p. 41).

o início que ele comportava reminiscência e reconhecimento (de si mesmo, na reflexão; do outro, no conceito; do ser, na certeza)” (LEFEBVRE, 1991, p. 24-25).

O cotidiano mescla, portanto, atividades que se utilizam da fluidez e da repetição ao mesmo tempo. É o caso da música que, de acordo com Lefebvre, acompanha a filosofia desde o seu nascimento, embora tenha sido relegada pela predominância da reflexão sobre a linguagem, resultado de uma longa reflexão sobre o *logos*, característica do pensamento moderno. A música denota “mobilidade, fluxo, temporalidade; no entanto ela se baseia na repetição” (LEFEBVRE, 1991, p. 25). E esta sua peculiaridade a interliga não somente à filosofia, mas também ao cotidiano, não apenas pela repetição, mas por possuir dois aspectos que lhe são próprios: “o número e o drama”. No cotidiano, ambos se efetivam, pois nele

[...] tudo é contado: desde o dinheiro até os minutos. Aí tudo se enumera em metros, quilos, calorias. E não apenas os objetos, mas também os vivos e os pensantes. Há uma demografia das coisas, que mede o seu número e a duração da sua existência, assim como uma demografia dos animais e das pessoas. No entanto, essas pessoas nascem, vivem e morrem. Vivem bem ou mal. É no cotidiano que eles ganham ou deixam de ganhar a sua vida, num duplo sentido: não sobreviver ou sobreviver, apenas sobreviver ou viver plenamente. É no cotidiano que se tem prazer ou se sofre. Aqui e agora. (LEFEBVRE, 1991, p. 27).

Mas isso por si só não denota o que é o cotidiano, visto que ele é formado por diversas características que vão do trivial à objetivação das necessidades. Nesses termos, enquanto vida real, o cotidiano é estudado fragmentadamente pelas ciências humanas ou sociais que vão dar conta, na visão de Lefebvre, do que a filosofia desprezou. Como ciências particulares, a economia política, a psicologia, a sociologia, a história, “fragmentam essa enorme realidade que a filosofia deixa fora de si mesma. É a esses sábios que pertence o real”. Pois, “É deles e das suas buscas que pode sair a unidade do real e do racional, através da fragmentação” (LEFEBVRE, 1991, p. 27-28).

Posto isso, Lefebvre questiona com que direito se trata o cotidiano de maneira genérica, pois para ele não se pode enfiar tudo no mesmo saco. Por isso indaga:

“Por que uma ciência em particular¹⁴ – a história ou a economia política – não traria sua contribuição para o estudo da vida cotidiana?”. Complementa com o seguinte: “E por que esse estudo não poderia se estabelecer no domínio de uma determinada ciência momentaneamente privilegiada, como a sociologia?” (LEFEBVRE, 1991, p. 28). Percebemos com isso que Lefebvre pretende contrapor o relativismo científico ao cientificismo absoluto¹⁵, o qual ele qualifica como genérico.

Para o autor,

O estudo da vida cotidiana oferece um ponto de encontro para as ciências parcelares e alguma coisa mais. Mostra o lugar dos conflitos entre o racional e o irracional na nossa sociedade e na nossa época. Determina assim o lugar em que se formulam os problemas concretos da *produção* em sentido amplo: a maneira como é *produzida* a existência social dos seres humanos, com as transições da escassez para a abundância e do precioso para a depreciação. Essa análise crítica seria estudo das opressões, dos determinismos parciais. Ela visa a virar pelo avesso esse mundo em que os determinismos e as opressões passam por racionais, ao passo que a razão sempre teve como sentido e fim o domínio dos determinismos. (LEFEBVRE, 1991, p. 30, grifo do auto).

Observamos através das passagens supracitadas que Lefebvre se contradiz porque antes afirma que a filosofia tem uma função no cotidiano, depois afirma que essa função é da ciência. Segundo o autor, como a filosofia é destituída de realidade, cabe às ciências “humanas ou sociais”, cujas análises provêm dessa ambiência que falta à filosofia, promover a relação entre razão e realidade (LEFEBVRE, 1991, p. 27-28).

O autor atribui importância significativa ao estudo da vida cotidiana, já que este, seja através das ciências parcelares, seja utilizando-se de outro método, possibilita a compreensão do funcionamento da sociabilidade, como se processam as relações entre os homens que garantem a sua sobrevivência, a sua reprodução, as suas conquistas e as suas derrocadas. Ao mesmo tempo possibilita a análise dos determinismos e opressões que condicionam a vida do homem, principalmente porque são impostos pela ideologia dominante da classe burguesa. De acordo com

¹⁴ Cf. nota de rodapé nº 5, p. 17.

¹⁵ O autor não explica conceitualmente essas categorias, o que nos impede de realizar uma reflexão maior acerca delas no contexto apresentado.

Lefebvre, a presença de “uma ideologia disfarçada de racionalidade e de ciência” no cotidiano refere-se a uma atitude que valoriza as opressões, e esta atitude, para o autor, não diz respeito a um conhecimento racional, pois este “sempre incidu sobre as condições existentes, mas nem por isso as aceitou ou ratificou, concedendo-lhe um atestado de *cientificidade!*” (LEFEBVRE, 1991, p. 30, grifo do autor). Essa ideologia o autor diz estar disposto a refutar.

A propósito dessa ideologia disfarçada de racionalidade, Lefebvre traz à discussão a correlação entre modernidade e cotidianidade, sob a justificativa de que o moderno corresponde ao “conjunto de signos pelos quais essa sociedade se significa, se justifica, e que faz parte da sua ideologia”. Se o cotidiano representa o “insignificante”, seria o moderno o responsável por atribuir-lhe uma imagem. A cotidianidade e a modernidade representam “as duas faces do espírito do tempo” (LEFEBVRE, 1991, p. 30).

Nessa relação, o cotidiano vai representar “o insignificante (aparentemente)”, enquanto a modernidade se encarrega do “audacioso (aparentemente)”, do novo. A relação de ambos se dá à medida que um “legitima e compensa o outro. [...] São as duas faces de uma realidade tão espantosa quanto a ficção: a sociedade em que vivemos” (LEFEBVRE, 1991, p. 31). Eles não são homogêneos, porém propiciam a ambiência para a efetivação um do outro. Nesses termos, podemos constatar que “Um não é de maneira alguma o significante, e o outro o significado. Essas duas faces se significam reciprocamente. Conforme a partida e o andamento da análise que as descobre, cada uma por sua vez é significante e significado” (LEFEBVRE, 1991, p. 31). De todo modo, cotidianidade e modernidade estão interligadas e se implicam mutuamente, uma reflete suas características na outra.

O percurso que percorremos até aqui nos permite fazer algumas constatações antes de darmos prosseguimento ao texto: Lefebvre concebe o cotidiano francês a partir da filosofia abstrata, a qual o compreende como sendo desprovido de filosofia e constituído de realidade, algo que a filosofia, por sua vez, não possui. O cotidiano ocupa um lugar central na condução da vida dos homens por ser o espaço para o desenvolvimento da sua atividade criadora e das suas relações. O autor atribui à vida cotidiana a trivialidade, a banalidade e a repetição,

ou seja, ela é constituída de momentos triviais que se renovam a partir de ciclos. Mas o fato central da nossa percepção acerca do que foi discutido até então é identificarmos o tratamento da vida cotidiana a partir da subjetividade filosófica, tendo em vista a presença do idealismo e não do materialismo histórico-dialético, e o desprezo da objetividade enquanto categoria determinante para a análise do real, de modo que o cotidiano assim retratado parece não sofrer inflexões do real. Isso, decerto, destoia da tradição marxiana que Lefebvre diz seguir e aproxima-o da epistemologia, visto que faz um corte epistemológico com a filosofia, diferenciando-se do materialismo histórico e aproximando-se de uma análise idealista.

Reforçamos ainda que a concepção materialista,

Ao contrário da visão idealista da história, não tem de procurar em todos os períodos uma categoria, pois permanece constantemente no *solo* histórico; não explica a práxis a partir da ideia, explica as formações das ideias a partir da práxis material, e chega, em consequência disso, ao resultado de que todas as formas e produtos da consciência podem ser resolvidos, não pela crítica espiritual, pela dissolução na 'Consciência de Si' ou pela transformação em 'fantasmas', 'espectros', 'visões' etc., mas apenas pela subversão prática das relações sociais reais de que derivam essas fantasias idealistas – a força motora da história, também da religião, da filosofia e de todas as demais teorias, não é a crítica, mas sim a revolução. (MARX, 2009, p. 58, grifo do autor).

Visto isso, passamos à análise da crítica da vida cotidiana desenvolvida por Lefebvre no texto que estamos utilizando (*A vida cotidiana no mundo moderno*), para a qual resumiu os três primeiros volumes de *Critique de la vie quotidienne*, focando mais essencialmente na terceira parte dessa obra.

1.2 Novos elementos de análise sobre a vida cotidiana

Neste segundo ponto prosseguiremos com a análise do texto de Lefebvre, porém o autor dá um maior enfoque à reflexão sobre a vida cotidiana a partir de uma análise diferente do primeiro momento, pois percebemos que ele empreende uma

autoavaliação dos seus escritos iniciais¹⁶ sobre a temática, abordando-a de uma forma mais crítica, visto que apresenta uma maturidade teórica em relação à perspectiva marxiana. Ainda assim, encontramos algumas contraposições a esta, as quais pretendemos expor, questionando a consistência da análise da essência da vida cotidiana que este autor faz.

Conforme já assinalamos, na parte introdutória do livro (*A vida cotidiana no mundo moderno*) o autor está se referindo à vida cotidiana na França, daí por que faz um conjunto de indagações, entre as quais: “A vida é a mesma em outros lugares? É diferente ou específica?” “Onde ficam as resistências, ou especificidades? Em escala mundial existe uma homogeneização do cotidiano e do ‘moderno’?” (LEFEBVRE, 1991, p. 32). Ele se propõe a responder a essas e outras questões invocando o horizonte da pesquisa delineado em dois momentos¹⁷. No primeiro identifica a existência de uma “pesquisa bastante vasta sobre fatos desdenhados pelos filósofos ou separados arbitrariamente pelas ciências sociais” (LEFEBVRE, 1991, p. 33). No segundo momento traz uma sequência à *Introdução da Critique de la vie quotidienne* que ele resume no primeiro momento.

Então, vamos ao cerne da pesquisa: afinal, do que é que trata a vida cotidiana? De acordo com Lefebvre, essa temática foi desprezada pelos filósofos e pelos especialistas das ciências sociais:

Cada um à sua maneira, os especialistas das ciências parcelares recortam os fatos; eles os classificam de acordo com categorias às vezes empíricas ou abstratas; atribuem-nos a setores diferentes: sociologia da família, psicologia do consumo, antropologia ou etnologia estendidas às sociedades contemporâneas, descrição dos hábitos e dos comportamentos. Eles deixam aos práticos – publicitários, planejadores – a tarefa de organizar tudo e de fabricar uma coesão com o quebra-cabeça dos fragmentos. Ou, melhor ainda, desdenham os fatos cotidianos como se não fossem dignos de conhecimento: os móveis, os objetos e o mundo dos objetos, os empregos do tempo, as banalidades, os anúncios de jornais. Eles se juntam assim aos filósofos, cheios de desprezo pela *Alltäglichkeit* [cotidianidade]. (LEFEBVRE, 1991, p. 33).

¹⁶ Referimos-nos aqui aos três volumes de *Critique de la vie quotidienne*.

¹⁷ Lefebvre resume nessa parte da obra os três primeiros volumes de sua *Critique de la vie quotidienne* (Edições L’Arche).

Observamos que Lefebvre propõe neste momento o debate sobre o trato da cotidianidade pela filosofia e pelas ciências parcelares, uma vez que a primeira desdenhou, ignorou fatos do cotidiano nas suas reflexões, e a segunda os fragmentou, classificando-os a partir de “categorias às vezes empíricas ou abstratas”. Seu objetivo é reconduzir esses fatos, reagrupá-los não de modo arbitrário, “mas segundo conceitos e segundo uma teoria” (LEFEBVRE, 1991, p. 33). Para tanto, é preciso distanciar-se criticamente da vivência cotidiana a fim de poder analisá-la. Com suas palavras: “É impossível captar o cotidiano como tal, aceitando, ‘vivendo-o’ passivamente, sem fazer um recuo. Distância crítica, contestação e comparação caminham lado a lado” (LEFEBVRE, 1991, p. 34). Com isso, o autor começa a esboçar uma compreensão de que o homem cotidiano possui amarras que o impossibilitam fazer uma análise crítica da realidade, necessitando para isso suspender o cotidiano.

Para o autor, ao ser realizada essa reflexão partindo de um procedimento metodológico que não separa a ciência da crítica, a reflexão sobre a cotidianidade enquanto realidade apenas parcial da vida social, por considerar reveladora essa realidade, “não poderá dispensar teses nem hipóteses sobre o conjunto da sociedade”. O mesmo acontece com a pesquisa teórica, pois “Cedo ou tarde ela se liga a uma concepção geral da sociedade, do ‘homem’ ou do mundo”. Destarte, a “crítica da vida cotidiana implica, pois, concepções e apreciações em escala de conjunto social. Ela conduz a isso. E não pode deixar de ligar-se a variáveis estratégicas: a uma estratégia do conhecimento e da ação” (LEFEBVRE, 1991, p. 34). O que não quer dizer, segundo Lefebvre, que os procedimentos teóricos e práticos abstraíam a individualidade do autor ou do leitor.

Com isso, Lefebvre propõe um método de análise do cotidiano no seu núcleo de formação que é a sociedade, ao passo que se opõe “evidentemente ao empirismo, à coleta interminável de fatos ou de pretensos fatos”, isto é, opõe-se ao positivismo enquanto base para a sua reflexão. Tudo o que se vê no cotidiano tem relação com o conjunto, com o todo, e isso não pode ser desprezado na sua análise, já que a sociedade é o berço de todas as relações. “Não existem mais fatos sociais ou humanos sem ligação (conceitual, ideológica ou teórica) do que grupos sociais

que não estejam reunidos por relações num conjunto” (LEFEBVRE, 1991, p. 35). Dessa forma,

Tratando-se do cotidiano, trata-se, portanto, de caracterizar a sociedade em que vivemos, que gera a cotidianidade (e a modernidade). Trata-se de defini-la, de definir suas transformações e suas perspectivas, retendo, entre os fatos aparentemente insignificantes, alguma coisa de essência, e ordenando os fatos. Não apenas a cotidianidade é um conceito, como ainda podemos tomar esse conceito como fio condutor para conhecer a ‘sociedade’, situando o cotidiano no global: o Estado, a técnica e a tecnicidade, a cultura (ou a decomposição da cultura) etc. (LEFEBVRE, 1991, p. 35).

Lefebvre considera esta a melhor maneira de tratar do cotidiano, penetrar na nossa sociedade e defini-la; diferentemente de pesquisas que empreendem longos desvios como é o caso da etnologia, que para conhecer o mundo moderno “precisou passar pelos Bororos e pelos Dogons¹⁸. Seria preciso aproveitar do estudo dessas populações os conceitos de cultura, de estrutura...”. Ele não nega o interesse de tais pesquisas, mas contesta “a possibilidade de chegarmos, por esse caminho, ao conhecimento da nossa época, do nosso tempo e da nossa sociedade”. O desvio, afirma, nada mais é do que “uma maneira de se esquivar, de fugir” (LEFEBVRE, 1991, p. 35).

O método exposto pelo autor diz basear-se na concepção histórico-crítica da realidade¹⁹ e toma a sociedade e as suas relações como foco da análise do cotidiano²⁰. Entretanto, nos parece que o autor parte da compreensão de que

¹⁸ Os Bororos e os Dogons são povos com modos de vida e cultura bem peculiares. Os primeiros são uma tribo indígena característica da América do Sul, especialmente da Colômbia e do Brasil, cuja sociedade foi muito estudada do ponto de vista etnológico devido a sua “complexa organização social, rica cultura material e elaborada vida cerimonial”. Possuem na sua organização social o sistema de divisão do trabalho simples, baseado na divisão sexual do trabalho, no qual é produzido apenas o necessário para o consumo. A cultura e a tradição determinam a divisão social da tribo em segmentos sem relação hierárquica entre si, assim como não possui um chefe para definir as funções, as relações e as punições (FRANCISCO, M.; SILVA, M., 2008, p. 76 et seq.). Já os Dogons são povos originários da África e possuem um modo de vida bem diferenciado da primeira tribo, pois seus mitos e conhecimentos estão voltados para a astrologia. Formados por camponeses, artistas e feiticeiros, os Dogons vivem basicamente da agricultura, cultuam o islamismo e seus xamãs interpretam sinais. Esta etnia foi muito estudada por antropólogos devido a sua mitologia intrigante e cultura diferenciada.

¹⁹ Ressaltamos que o autor propõe basear-se na concepção histórico-crítica de Marx, porém percebe-se que ele destoa, em alguns momentos, da visão crítica dialética do real, pois o seu texto evidencia algumas contradições com os escritos marxianos, as quais questionamos ao longo do nosso texto.

²⁰ Convém lembrar que a análise do autor destina-se à vida cotidiana da França no século XX.

algumas sociedades não possuíam vida cotidiana. A dos incas e dos astecas, por exemplo, possuía apenas um “*estilo*” que as caracterizava, ou seja, um conjunto de aspectos que abordam as esferas do ser e da vida social, mas que não se caracterizam como cotidiano. Acerca dessas sociedades, Lefebvre argumenta que “Os objetos usuais, familiares (cotidianos), ainda não tinham caído na prosa do mundo. E a prosa do mundo não se separava da poesia” (LEFEBVRE, 1991, p. 36). Apesar desse argumento, o autor não apresenta uma justificativa que deixe claro quais particularidades definem se uma sociedade possui ou não vida cotidiana e que transformação sofreu uma sociedade para possuir cotidiano.

Sobre a vida cotidiana francesa Lefebvre faz a seguinte afirmação:

Nossa vida cotidiana se caracteriza pela nostalgia do estilo, por sua ausência e pela procura obstinada que dele empreendemos. Ela não tem estilo e, apesar dos esforços para se servir dos estilos antigos ou de se instalar nos restos, ruínas e lembranças desses estilos, fracassa na tentativa de criar um estilo próprio. A tal ponto que se pode distinguir e até opor *estilo* e *cultura*. A coleção consagrada²¹ à vida cotidiana embaralha e confunde os conceitos por não separar a especificidade do cotidiano após a generalização da economia mercantil e monetária, assim que o capitalismo se instaurou no século XIX. Então e assim cresceu a prosa do mundo, invadiu tudo, os textos, o que se escreve, os objetos como os escritos, chegando a expulsar a poesia para longe. (LEFEBVRE, 1991, p. 36, grifo do autor).

O que se pode constatar a partir das palavras de Lefebvre é que a instauração do capitalismo no século XIX tem grande contribuição na atribuição de uma especificidade à vida cotidiana nesse momento histórico de “generalização da economia mercantil e monetária”. De qualquer modo, para o autor a vida cotidiana da França não possui estilo, tampouco consegue forjar um estilo próprio a partir dos antigos. O autor enfatiza que sua análise sobre o cotidiano se distingue “das pesquisas sobre a vida e a cultura materiais” (LEFEBVRE, 1991, p. 36). Como sua referência nesse momento é o primeiro volume (Introdução) da obra *Critique de la vie quotidienne*, volume escrito em 1946 sobre a vida cotidiana na França, ele diz claramente que essa obra se propõe a fazer uma interpretação do pensamento marxista que “rejeita de um lado o filosofismo e, de outro, o economicismo”. E “não

²¹ A essa coleção o autor somente se refere como uma pesquisa acerca da “vida cotidiana em diferentes épocas” (LEFEBVRE, 1991, p. 36).

admite que a herança deixada por Marx se reduza a um sistema filosófico (do materialismo dialético) ou a uma teoria de economia política” (LEFEBVRE, 1991, p. 37).

Assim, para compreender o significado das coisas e objetos próprios do cotidiano não é necessário separá-los ou uni-los em um determinado conceito, mas analisá-los em seu contexto social, histórico e econômico. Deste modo, Lefebvre, baseado na perspectiva marxista, toma “o termo produção”, o qual, para ele, “não se reduz à fabricação de produtos”, mas sim à produção de bens materiais e “espirituais”, para analisar a reprodução humana, a qual se dá no âmbito do cotidiano, pois é nele “que se situa o núcleo racional, o centro real da práxis. Essa é a afirmação fundamental ou, se se prefere, o postulado teórico desta Introdução” (LEFEBVRE, 1991, p. 37-38). Analisemos melhor a forma como Lefebvre compreende a produção:

[...] o termo *produção* readquire um sentido amplo e vigoroso. Sentido esse que se desdobra. A produção não se reduz à fabricação de produtos. O termo designa, de uma parte, a criação de obras (incluindo o tempo e o espaço sociais), em resumo, a produção ‘espiritual’, e, de outra parte, a produção material, a fabricação de coisas. Ele designa também a produção do ‘ser humano’ por si mesmo, no decorrer de seu desenvolvimento histórico. Isso implica a produção de *relações sociais*. Enfim, tomado em toda a sua amplitude, o termo envolve a *reprodução*. Não há apenas a reprodução biológica (e conseqüente aumento demográfico), mas também reprodução material dos utensílios necessários à produção, instrumentos técnicos e, ainda, reprodução das relações sociais. (LEFEBVRE, 1991, p. 37, grifo do autor).

O que percebemos aqui é que o autor atribui uma identidade entre produção material e espiritual, o que necessariamente destoa de Marx, tendo em vista que para este a produção material só acontece mediante o trabalho, diferentemente da produção espiritual: a cultura, o conhecimento, a ideologia e tantas outras práxis. Com esse argumento, Lefebvre confere uma identidade a diferentes práxis humanas, o trabalho e os complexos ideológicos, retirando a centralidade ontológica do trabalho evidenciada por Marx. Segundo Lessa (2000), a identificação entre essas práxis tornaria idêntica também a produção e a organização, pois “transformaríamos uma *relação de necessidade* entre esferas distintas da práxis (não há produção sem organização, nem organização que não atenda às

necessidades da produção) em uma *relação de identidade*”, de maneira que todas as práxis seriam produtivas (LESSA, 2002, p. 22, grifo do autor), o que cancela o caráter fundante do trabalho e a distinção entre as classes.

Voltando a Lefebvre, o autor afirma que a sociedade é um corpo formado por uma base econômica, por uma estrutura e por superestruturas, e estas últimas são responsáveis pela produção dos conhecimentos, os quais envolvem as ideologias que comportam a cultura de cada sociedade. Cultura que nada mais é do que uma práxis, “um modo de repartir os recursos da sociedade e, por conseguinte, de orientar a produção. É uma maneira de *produzir*, no sentido forte do termo” (LEFEBVRE, 1991, p. 38, grifo do autor). Se toda produção objetiva um consumo, este estará relacionado à superestrutura da sociedade, isto é, “a ideologia, a cultura, as instituições e organizações” (LEFEBVRE, 1991, p. 39).

Portanto, “há *feedback* (equilíbrio momentâneo, provisório) dentro das relações de produção determinadas (as do capitalismo) entre produção e consumo, entre estruturas e superestruturas, entre conhecimento e ideologia” (LEFEBVRE, 1991, p. 39, grifo do autor). Esta relação entre produção e consumo é determinada, de acordo com Lefebvre, pela cultura da sociedade. Assim, afirma o autor,

Fica subentendido, de um lado, que a cultura não é uma vã efervescência, mas ela é ativa e específica, ligada a um modo de vida; de outro lado, que os interesses de classe (ligados estruturalmente às relações de produção e de consumo) não bastam para assegurar o funcionamento da sociedade em sua globalidade durante o tempo em que ela funcionar. A *vida cotidiana* se define como lugar social desse *feedback*. Um lugar desdenhado e decisivo, que aparece sob um duplo aspecto: é o *resíduo* (de todas as atividades determinadas e parcelares que podemos considerar e abstrair da prática social) e o *produto* do conjunto social. Lugar de equilíbrio, é também o lugar em que se manifestam os desequilíbrios ameaçadores. Quando as pessoas, numa sociedade assim analisada, não podem mais continuar a viver sua cotidianidade, então começa uma revolução. Só então. Enquanto puderem viver o cotidiano, as antigas relações se reconstituem. (LEFEBVRE, 1991 p. 39, grifo do autor).

O cotidiano é, para Lefebvre, o lugar em que produção e consumo se equilibram de modo a manter as relações sociais funcionando a partir de uma determinada cultura. Ele afirma que o cotidiano é também espaço de desequilíbrio social, o qual desencadeia numa crise e, conseqüentemente, numa revolução,

cabendo a esta última a construção de uma nova sociedade. De acordo com o autor, essa concepção se qualifica como “revisionista” ou “direitista” porque ela culmina num extremismo de esquerda, e por isso indaga: “Em lugar de reconstruir a sociedade francesa em crise e de pretender chegar ao poder como líder da reconstituição, por que não utilizar essa profunda crise para ‘mudar de vida’?” (LEFEBVRE, 1991, p. 39).

Salientamos mais uma vez que o autor se refere a um momento histórico em que vivia a sociedade francesa (1946), momento este em que “o ‘homem’ se define ainda, na opinião geral, pelo menos na França, pela atividade produtora e criadora” (LEFEBVRE, 1991, p. 39). Ele vai dizer também que é no interior da atividade criadora que surgem as ideologias de classe. E, o que é ideologia para Lefebvre? É uma “mistura de conhecimentos, de interpretações (religiosas, filosóficas) do mundo e do saber”, que ele chama de “mistura de ilusões”, a qual “pode chamar-se ‘cultura’” (LEFEBVRE, 1991, p. 38). Se as ideologias de classe provêm da atividade criadora, são elas que ditarão o norte de cada sociedade. No caso da França, diante do seu contexto social, político e econômico, a atividade criadora possui “um valor tanto ético quanto prático”. Assim, a classe trabalhadora atribui ao trabalho a satisfação pessoal e profissional, a dignidade, a construção de valores. “Nessa crença a classe trabalhadora encontra justificações para sua consciência de classe”. Esta classe é orientada à produção de um projeto político visando à “reorganização da sociedade de acordo com ‘valores’ do trabalho e dos trabalhadores”, que se baseia num “modelo no qual a produção desempenha o papel essencial”, cuja “racionalidade social” se volta para “uma vasta promoção social dos trabalhadores e de um planejamento econômico”. Entretanto, as condições sócio-históricas da época não permitiram a efetivação de tal projeto classista, pois a alienação²² se fez mais forte à medida que “afasta o cotidiano de sua riqueza” (LEFEBVRE, 1991, p. 40), através da ideologia dominante disseminada na sociedade. Com isso, a alienação

Dissimula esse lugar da produção e da criação humilhando-o e recobrando-o com o falso esplendor das ideologias. Uma alienação específica transforma a pobreza material em pobreza espiritual, impedindo que a riqueza seja

²² Lefebvre não explicita o conceito de alienação, tampouco aborda com intensidade esta categoria em seu texto. Aparentemente ele a compreende a partir da concepção marxista, mas não nos atrevemos a afirmar isso com certeza por falta do tratamento acerca desta no texto do autor.

libertada das relações constitutivas do trabalho criador conectadas diretamente com a matéria e com a natureza. A alienação social transforma a consciência criadora (incluindo os filões da criação artística latentes na 'realidade') numa consciência passiva e infeliz. (LEFEBVRE, 1991, p. 40-41).

Segundo Lefebvre, a concepção crítica do cotidiano ligava-se a um humanismo expresso através do Surrealismo, do Naturalismo e do Existencialismo; cada um ao seu modo, “punham entre parênteses o ‘real’ social, com as possibilidades inerentes à realidade”. Para o autor,

[...] a crítica da vida cotidiana pretendia renovar o velho humanismo liberal e substituí-lo por um humanismo revolucionário. Este humanismo não tinha por objetivo acrescentar uma retórica e uma ideologia a algumas modificações nas superestruturas (constituições, Estado, governo etc.), mas ‘mudar a vida’. (LEFEBVRE, 1991, p. 41).

O que se compreende aqui é que o cotidiano, analisado a partir do humanismo, é separado da realidade, ou seja, é posto em suspensão e analisado, como diz Lefebvre, “com as possibilidades inerentes à realidade”, mas não como componente da realidade concreta. Isso decerto compromete a análise da essência da vida cotidiana, tornando-a pouco valorizada por esse autor. Para compreender melhor essa proposição, ele nos traz uma reflexão sobre a divisão das classes sociais no cotidiano da França de 1946 (LEFEBVRE, 1991, p. 41):

Em 1946, a vida cotidiana não diferencia (e não difere ainda) segundo as classes sociais apenas em função da soma dos rendimentos, mas pela natureza do rendimento (modo de pagamento: por hora, por mês, por ano etc., segundo se trate de salários, emolumentos, honorários, rendas), pela gestão dos rendimentos, pela organização. A classe média e a burguesia atingem uma racionalidade mais alta. (LEFEBVRE, 1991, p. 41).

A partir das análises feitas até então, relativas ao primeiro volume da *Critique de la vie quotidienne*, a *Introdução*, pudemos compreender que Lefebvre trata o cotidiano francês como possuidor de uma miséria e de uma grandeza. A “miséria do cotidiano” é permeada pela degradação da vida do homem, através da exploração

do trabalho, da marginalização, da exclusão social, da alienação. Nas palavras do autor:

[...] *miséria do cotidiano*, com os trabalhos enfadonhos, as humilhações, a vida da classe operária, a vida das mulheres sobre as quais pesa a cotidianidade. A criança e a infância sempre recomeçadas. As relações elementares com as coisas, com as necessidades e o dinheiro, assim como com os comerciantes e as mercadorias. É o reino do número. A relação imediata com o setor não dominado do real (a saúde, o desejo, a espontaneidade, a vitalidade). O repetitivo. A sobrevivência da penúria e o prolongamento da escassez: o domínio da economia, da abstinência, da privação, da repressão dos desejos, da mesquinha avareza. (LEFEBVRE, 1991, p. 42, grifo do autor).

Em contrapartida, a “*grandeza do cotidiano*” está relacionada à continuidade deste, à produção e reprodução da vida e da sua ambiência essencial. Com as palavras do autor:

A vida que se perpetua, estabelecida sob este solo. A prática incompreendida: a *apropriação* do corpo, do espaço e do tempo, do desejo. A moradia, a casa. O drama, que não se pode reduzir ao número. O trágico latente do cotidiano. As mulheres: sua importância (oprimidas, ‘objetos’ da história e da vida social e, no entanto, ‘sujeitos’ essenciais, bases, fundamentos). A criação de um mundo prático-sensível a partir dos gestos repetitivos. O encontro das necessidades e dos bens; a posse, ainda mais rara que os bens, mas poderosa. A obra e as obras (a capacidade de criar uma obra a partir do cotidiano, dos seus altos e baixos – a possibilidade de fazer da vida cotidiana uma obra, para os indivíduos, os grupos, as classes). A re-produção das relações essenciais, o *feedback* já mencionado entre a cultura e a atividade produtora, entre o conhecimento e as ideologias, o lugar de nascimento das contradições entre esses termos, o lugar das lutas entre os sexos, gerações, grupos, ideologias. O conflito entre o apropriado e o não-apropriado, entre a infirmitude da vida subjetiva e o caos do mundo (da natureza). A mediação entre esses termos e, por conseguinte, o intervalo profundo onde adquirem vida, no momento de seu nascimento, os antagonismos que explodem nos níveis ‘superiores’ (instituições, superestruturas)... (LEFEBVRE, 1991, p. 42-43, grifo do autor).

Analisando essa divisão do cotidiano exposta por Lefebvre, percebe-se que apenas a classe trabalhadora sofre a miséria do cotidiano, já que está condicionada a viver as limitações, alienações, desgastes físico e mental, a ausência da contemplação dos prazeres e dos lazeres. Mas esta classe também tem acesso à grandeza do cotidiano, principalmente no que diz respeito à atividade criadora. A classe dominante, por sua vez, contempla as melhores manifestações do cotidiano,

dentre elas a apropriação de bens, a realização dos desejos, o acesso e a produção de conhecimento e de ideologias.

Acerca da miséria e da grandeza do cotidiano, Lefebvre traz para o texto uma questão que havia tratado na *Critique de la vie quotidienne*: “a questão da Festa”, na qual ele põe em destaque “a origem camponesa da Festa e da degenerescência simultânea do Estilo e da Festa na sociedade onde o cotidiano se estabeleceu”. Nesse momento, o autor analisa a Festa, tomada desde o lúdico até os grandes festivais, como um espaço contraditório ao que se põe no cotidiano (LEFEBVRE, 1991, p. 43).

O Estilo se degrada em cultura, que se cinde em cultura cotidiana (de massa) e alta cultura, cisão que o arrasta para a fragmentação e a decomposição. A arte não pode se fazer passar por uma reconquista do Estilo e da Festa, mas apenas por uma atividade cada vez mais especializada, por uma paródia de festa, por um ornamento do cotidiano, que não se transforma. (LEFEBVRE, 1991, p. 43).

Em outras palavras, o cotidiano e o seu modo de ser retira da festa a sua conotação mais própria que é o lazer, a contemplação, a plenitude. Para Lefebvre, “a festa não desaparece inteiramente da cotidianidade: encontros, festins, festivais, embora sem reencontrar sua amplitude antiga, são agradáveis miniaturas do que já foram”. Ainda segundo o autor, é baseado nisso que se projeta o renascer da festa no seu sentido mais genérico “numa sociedade duplamente caracterizada pelo fim da penúria e pela vida urbana”. O autor afirma que é nesse contexto que a “Revolução (violenta ou não) adquire um sentido novo: ruptura do cotidiano, restituição da Festa” (LEFEBVRE, 1991, p. 43). Parece-nos que a relação entre a Festa e a Revolução estabelecida por Lefebvre no texto remete ao fato de as revoluções possuírem “uma aparência de festas gigantes”, estando imbuída inclusive de um “romantismo revolucionário” (LEFEBVRE, 1991, p. 44) de transformação do cotidiano a partir de elementos característicos da festa: “a prodigalidade, a ganância, o esfacelamento das opressões” (LEFEBVRE, 1991, p. 43). A esse respeito diz ainda o autor:

As revoluções passadas foram festas (cruéis, é verdade, mas não houve sempre nas festas um lado cruel, desenfreado, violento?). A revolução possível acabará com a cotidianidade ao introduzir nela – brusca ou lentamente – a prodigalidade, a ganância, o esfacelamento das opressões. A revolução não se define, pois, unicamente no plano econômico, político ou ideológico, porém mais concretamente pela *eliminação do cotidiano*. Quanto ao famoso período de transição, ele mesmo adquire um novo sentido. *Recusa o cotidiano e o reorganiza para dissolvê-lo e transformá-lo*. Acaba com o seu prestígio, com a sua racionalidade ilusória, com a oposição entre o cotidiano e a Festa (entre o trabalho e o lazer) como fundamento da sociedade. (LEFEBVRE, 1991, pp. 43-44, grifo nosso).

Diferentemente de Marx, Lefebvre não atribui uma relevância primordial à base material da sociedade no processo revolucionário, mas sim ao exaurimento do complexo conjunto de relações exploratórias e degenerativas que formam o cotidiano. Entendido assim, o processo revolucionário possibilitaria a transformação do cotidiano, dando fim ao “seu prestígio, com a sua racionalidade ilusória, com a oposição entre o cotidiano e a Festa (entre o trabalho e o lazer) como fundamento da sociedade”²³ (LEFEBVRE, 1991, p. 44). Assim, percebe-se que o autor vê na revolução, sob os moldes em que a trata, a possibilidade de eliminar o cotidiano, de dissolvê-lo e reconstruí-lo, atribuindo-lhe o sentido do lazer. É importante registrar sobre isso que Marx, ao falar de Revolução, propõe a transformação radical da sociedade, superando a exploração do homem pelo homem e a propriedade privada, porém não identificamos em Lefebvre a premissa de que este cotidiano será superado no processo revolucionário. O que podemos afirmar, com base em Marx, é que o *modo de ser* do cotidiano determinado pela propriedade privada, pela exploração do homem pelo homem, deixará de existir, porém o *cotidiano em si* é ineliminável.

Podemos perceber ainda, a partir da análise de Lefebvre na obra supracitada, que apesar de a “ruptura do cotidiano” francês estar associada à “atividade revolucionária”, o contexto histórico da França na época impôs ao processo revolucionário um desvio do seu sentido, pois já não cultivava a proposta da Festa, acabando por absorver a dinâmica do cotidiano: “instituição, burocracia, organização

²³ Infelizmente o autor não explora significativamente em seu texto a questão da oposição entre o trabalho e a festa, os quais aparecem na sua visão como o fundamento da sociedade, pois compreendemos que estaria aí a explicação para a compreensão que ele tem acerca da revolução e da superação do cotidiano.

da economia, racionalidade produtivista (no sentido estrito do termo produção)” (LEFEBVRE, 1991, p. 44).

Com isso, reafirmamos que não há possibilidade de analisar criticamente a essência do cotidiano sem relacioná-la com o processo histórico, pois este determina a sua fundamentação. Posto isso, concordamos com Lefebvre quando expõe que “Evidentemente sempre foi preciso alimentar-se, vestir-se, habitar, produzir objetos, reproduzir o que o consumo devora”. Entretanto, discordamos dele quando afirma que a efetiva interlocução do cotidiano com a realidade se dá com a implantação do capitalismo monopolista²⁴, pois, segundo o autor, “até o século XIX, até o capitalismo de concorrência²⁵, até o desdobramento desse ‘mundo da mercadoria’, não tinha chegado o reino da cotidianidade”, já que até essa época havia “*estilo* no seio da miséria e da opressão” (LEFEBVRE, 1991, p. 45, grifo do autor), e a regularidade da vida social não se dava pela produção e consumo desenfreado de mercadorias. O autor afirma que o capitalismo monopolista traz consigo a prevalência da dinâmica do cotidiano sobre todas as relações e sobre todos os seres. Lefebvre assevera que

[...] o homem moderno (aquele que exalta sua modernidade) não passa de um homem de transição, a meio caminho entre o fim do Estilo e sua re-criação. Isso obriga a opor estilo e cultura, a sublinhar a dissociação da cultura e sua decomposição. Isso legitima a formulação do projeto revolucionário: recriar um estilo, reanimar a festa, reunir os fragmentos dispersos da cultura numa metamorfose do cotidiano. (LEFEBVRE, 1991, p. 45).

Nesses termos, indagamos: será mesmo possível “metamorfosear” o cotidiano através da reconstituição da Festa nos moldes originais? Se o cotidiano pudesse ser transformado nos marcos desta sociedade, como ficaria a estrutura social no que diz respeito à manutenção ou ao exaurimento das classes fundamentais? O autor não nos dá fundamentos para responder a essas questões,

²⁴ Compreende-se por capitalismo monopolista o período de reprodução ampliada do capital devido ao crescente investimento dos lucros na indústria, o qual se consolida no século XX. É característica desse atual estágio do capitalismo a formação de monopólios e oligopólios industriais, bem como a concentração de capitais gerando o enfraquecimento da livre-concorrência.

²⁵ Este modo de produção está relacionado à livre-concorrência do mercado, isto é, as pequenas e grandes empresas competiam entre si por uma fatia do mercado. Nesses termos, até o século XIX predominava no mercado a lei da oferta e da procura e a não interferência do Estado na economia.

já que não expressa no texto uma análise da revolução voltada para a transformação da sociabilidade, mas sim para a transformação do cotidiano.

A análise que expusemos até este ponto foi baseada em um resumo geral da *Introduction a critique de la vie quotidienne*. A partir de agora daremos sequência a esta *Introduction* e abordaremos o segundo volume da *Critique de la vie quotidienne*²⁶, momento em que ele faz a crítica propriamente à vida cotidiana. Segundo o autor, a primeira parte da sua obra deixa algumas lacunas²⁷ no trato do cotidiano no que diz respeito à “constituição e à formação da cotidianidade”, impossibilitando “aprofundar essa problemática, explicitar a temática, elaborar as categorias” (LEFEBVRE, 1991, p. 46). De acordo com Lefebvre,

O livro projetado devia também mostrar o fracasso das tentativas de se sair da situação sem que se quebrassem os moldes da sociedade capitalista. A arte falha tanto na tentativa de reunir o que está cindido e fragmentado, quanto na de metamorfosear o que escapa à ‘cultura’, de substituir o estilo, de impregnar de não-cotidianidade o cotidiano. A ideologia, estética ou ética, metafísica ou positivista, racionalismo sutil ou grosseiro, falha igualmente. Longe de transfigurar a realidade trivial, ela acentua a banalidade. (LEFEBVRE, 1991, pp. 46-7).

Em meio às palavras supracitadas do autor, percebemos que ele reconhece a impossibilidade de uma transformação “sem que se quebrassem os moldes da sociedade capitalista”. Isso nos leva a pensar que ele reconhece algumas incoerências em seu texto e que por ocasião do segundo momento da *Critique de la vie quotidienne* se propõe a refletir e redirecionar. A proposta do autor era abordar em sua obra “uma ciência (crítica) das ideologias e uma teoria do indivíduo (acompanhada obviamente de uma crítica do individualismo)”. Conforme assegura, “esse conjunto histórico foi parcialmente escrito”, porém não foi publicado, tendo em vista que ele “verificou tais modificações na vida social em que seus ‘objetos’ se dissipavam sob seus olhos ou se modificavam até o ponto de se tornar

²⁶ Lembramos que *A vida cotidiana no mundo moderno* é um texto que condensa o essencial dos três volumes da *Critique de la vie quotidienne* mais alguns aspectos que não foram tratados nesta obra.

²⁷ O autor elenca no texto oito proposições que deveriam estar presentes no corpo da *Critique de la vie quotidienne*, as quais seriam essenciais para compreender a “constituição e formação da cotidianidade”. Para melhor entendimento dessas proposições, cf. LEFEBVRE, H. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1991, p. 46.

irreconhecíveis” (LEFEBVRE, 1991, pp. 46-7). Para tanto faz um resgate histórico da França que já expusera, porém agora de modo mais crítico.

Lefebvre, para alcançar o seu objetivo ainda faz uso do cotidiano francês entre as décadas de 1950 e 1960, período no qual a classe operária crescente perde “seu peso social e político” diante do fracasso das tentativas de libertação social e vê-se expropriada da sua consciência e da sua ideologia pelo capitalismo e pela burguesia, os quais tomam para si novamente “a iniciativa das operações” que haviam perdido durante a vigência do fascismo. Com a burguesia no comando novamente a teoria marxista foi esfacelada, e conseqüentemente, “O papel e a contribuição histórica da classe operária se obscurecem com a sua ideologia” (LEFEBVRE, 1991, p. 48). O autor justifica isso afirmando que

A burguesia como classe (mundial) conseguiu absorver ou neutralizar o marxismo, desviar as implicações práticas da teoria marxista. Ela assimila a racionalidade planificadora ao mesmo tempo que perverte a sociedade que havia realizado essa racionalidade em nível filosoficamente superior. O movimento dialético da história se volta (momentaneamente) contra si mesmo e se aniquila; o pensamento dialético perde o atrativo e se desnorteia. E é assim que, em escala mundial, um pensamento e uma consciência que pareciam profunda e definitivamente enraizados perdem sentido. (LEFEBVRE, 1991, p. 48).

Diante do fortalecimento da burguesia e do enfraquecimento da classe operária dá-se o surgimento da classe média, a qual é imediatamente superior a essa, e passa a orientar o cenário social (LEFEBVRE, 1991, p. 48). A França renovava-se, mas sob a perspectiva da burguesia. A racionalidade que subsidiava a atuação e a percepção do trabalhador foi transformada: “O proletariado pára de acreditar intensamente na dignidade do trabalho e do trabalhador”. Essa descrença com o trabalho simboliza a racionalidade da época, na qual imperava “o terror” sobre a possibilidade de problemas sociais, deixando para trás o medo sobre o que fosse provocado pela natureza. Esse terror fez com que as pessoas se aproximassem das “superstições da cotidianidade” e abalasse ainda mais a racionalidade, pois esta acaba se naturalizando nas coisas cotidianas, e como conseqüência o “real e [o] racional se identificam, realidade e fantasia se misturam, saber e ideologia se confundem” (LEFEBVRE, 1991, p. 51-52). Segundo o autor, essa naturalização se

deu porque a França passava por mudanças, as quais eram determinadas pela burguesia cuja ideologia deteriorava a perspectiva marxista, e conseqüentemente o potencial de luta dos trabalhadores. Creditava-se à sociedade da época a alcunha de “sociedade industrial”, denominada assim devido ao enorme crescimento que a produção industrial obteve na época com o auxílio do Estado burguês e da ideologia burguesa.

A sociedade industrial, de acordo com Lefebvre, também era vista como “sociedade técnica”. Os teóricos que a denominavam assim “sugeriram a imagem de um ‘meio técnico’ oposto ao ‘meio natural’ e característico dessa sociedade”. A importância dada à técnica atribui-lhe “caráter determinante” no processo produtivo, visto que por conta dela tudo se transforma em força produtiva funcional ao capital. “O objeto técnico, com sua dupla constituição, funcional e estrutural, perfeitamente analisável e ‘transparente’, não recebe um estatuto determinado. Ele invade a prática social inteira [...]” (LEFEBVRE, 1991, p. 56).

Segundo Lefebvre, enquanto objeto técnico, essa sociedade tende a não visibilizar as “mediações que geraram a alta complexidade da vida social”, que por sua vez “agregam à produção material, ideologias, valores, conjuntos de signos e de significações, rivais muitas vezes, mas que também animam a vida social”. Além disso, ele não a encara como um “meio técnico”, pois, como foi dito linhas atrás, é a vida urbana que possibilita o desenvolvimento da técnica, visto que “Fora do urbano, a técnica produz apenas objetos isolados: um foguete, uma estação de radar”. A prevalência dessa concepção de sociedade tanto transfigura as atuais classes para uma diferenciada, que são os “tecnocratas”, como impõe uma racionalidade científica, pois o saber, o conhecimento, é todo direcionado para o incremento da tecnicidade (LEFEBVRE, 1991, p. 58).

E, por isso, essa sociedade também poderia se caracterizar como “sociedade da abundância”, tendo em vista a possibilidade da desenfreada produção de mercadorias. Ao mesmo tempo essa “produtividade sem limites” (LEFEBVRE, 1991, p. 59-60) pode ameaçar a ordem natural do mercado, pois o excesso de mercadoria

culmina na não absorção em massa desta, o que implica o seu valor de troca²⁸, no fluxo de compra e venda e também na manutenção dos postos de trabalho. Nesse tipo de sociedade, ocorre concomitantemente o desperdício e a abundância, o que leva à prevalência de uma “miséria material”, a qual se caracteriza como uma forma antiga de pobreza.

Segundo o autor, uma “nova pobreza” também se faz presente nesse cotidiano, já que “[...] as necessidades refinadas, que são chamadas ‘culturais’, e outras necessidades básicas, que podem ser chamadas ‘sociais’, ficam profundamente ‘insatisfeitas’ nesta sociedade produtivista”. Assim, essa “nova pobreza se instaura, se generaliza, *proletariza* camadas sociais novas [...]” (LEFEBVRE, 1991, p. 60, grifo do autor), absorvendo não só a classe proletária, mas também técnicos e patrões. Muito nos intriga Lefebvre tratar os problemas sociais anteriores e posteriores à produção industrial como “velha” e “nova” pobreza, tendo em vista que a base material que sustenta a desigualdade e a contradição entre as classes não se altera de um momento para o outro, ou seja, o conflito entre trabalho e capital se mantém o mesmo desde o início; o que se altera, ou melhor, se intensifica, são as sequelas desse conflito. A pobreza, portanto, não é um traço exclusivo do capitalismo. O que há de novo na sociedade capitalista é que nela estão dadas as condições objetivas para suprir as carências materiais da humanidade e, com isto, suprimir a pobreza. Para nós, qualificar a pobreza de velha ou nova foge significativamente a uma análise marxista cuidadosa.

Seguindo com a análise do autor, ele afirma que a sociedade francesa daquela época suscitava o usufruto do lazer como uma necessidade básica, visto que “As fadigas da ‘vida moderna’ tornam indispensáveis o divertimento, a distração, a distensão”. De acordo com Lefebvre, “as férias, fenômeno recente em toda escala social, modificaram essa sociedade, deslocaram as preocupações, tornando-se o centro dessas preocupações” (LEFEBVRE, 1991, p. 61). Baseado nisso, há um questionamento acerca da qualificação dessa sociedade como “sociedade de lazer”, pois o emprego do tempo das pessoas já não era o mesmo, a vida não se restringia ao trabalho, entretanto a superação do trabalho manual e a automatização da

²⁸ De acordo com Marx (1985, p. 46), “O valor de troca aparece de início, como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de uma espécie se trocam contra valores de uso de outra espécie, uma relação que muda constantemente no tempo e no espaço”.

produção ainda eram uma prospectiva, não uma realidade. Isso impedia a constatação de uma “sociedade de lazer”.

Voltando ao diferente “emprego do tempo” dessa sociedade, o autor expõe a classificação das horas dos trabalhadores em três categorias:

[...] o *tempo obrigatório* (o do trabalho profissional), o *tempo livre* (o dos lazeres) e o *tempo imposto* (o das exigências diversas fora do trabalho, como transporte, idas e vindas, formalidades etc.), verifica[ndo]-se que o tempo imposto ganha terreno. Ele aumenta mais rápido que o tempo dos lazeres. O tempo imposto se inscreve na cotidianidade e tende a definir o cotidiano pela soma das imposições (pelo conjunto delas). (LEFEBVRE, 1991, p. 61, grifo do autor).

Nesses termos, o tempo obrigatório²⁹, ou seja, a produção material é condicionada pelo cotidiano, e até mesmo o “não-trabalho (controle, vigilância) é ainda trabalho cotidiano”, pois este se faz imperante na vida do trabalhador. “No momento, o lazer é antes de tudo e para todos, ou quase todos, a ruptura (momentânea) com o cotidiano”, momentânea porque a dominação que ele exerce na vida dos homens retira-lhes a possibilidade da liberdade, da contemplação. Esse fato reduz o lazer a um “espetáculo generalizado: televisão, cinema, turismo” (LEFEBVRE, 1991, p. 62).

Seria então esta a sociedade do consumo, a qual supera a produção desenfreada para a implantação da produção organizada, alicerçada nas “necessidades dos consumidores”? (LEFEBVRE, 1991, p. 62). Ao que parece, sim, seria ela a sociedade do consumo, que compreende as necessidades do consumidor, que faz despertar aquelas que estão implícitas, que faz surgir aquelas que antes não faziam parte nem no imaginário do trabalhador. O cotidiano, com seus mecanismos de dominação, possibilita à classe burguesa o domínio ideológico que a faz manipular a classe operária, tornando-a amplamente consumidora e destituída “de suas ideias e ‘valores’, conservando a superioridade para a burguesia” (LEFEBVRE, 1991, p. 64). Utilizando-se da publicidade para despertar no homem o

²⁹ É pertinente salientar que Lefebvre em momento algum faz referência à categoria marxiana tempo de trabalho, que diz respeito ao tempo de trabalho socialmente necessário à produção de uma mercadoria e que por isso vai atribuir-lhe determinado valor. Consequentemente, não está incluída no debate do autor a questão da mais-valia extraída no trabalho excedente.

desejo pelo consumo, a classe burguesa fortalece a sua hegemonia enquanto classe dominante ao disseminar uma “imagem do consumidor como razão de felicidade, como racionalidade suprema, como identidade do real com o ideal”³⁰. Acrescenta o autor:

Não é o consumidor nem tampouco o objeto consumido que têm importância nesse mercado de imagens, é a representação do consumidor e do ato de consumir, transformado em arte de consumir. Ao longo desse processo de substituição e de deslocamento ideológicos, conseguiu-se afastar e até apagar a consciência da alienação, acrescentando-se alienações novas às antigas. (LEFEBVRE, 1991, p. 64).

Por absorver o indivíduo, o cotidiano imprime-lhe as determinações da vida moderna, imprime a operários, empregados e técnicos a cultura do consumo, o consumo de todos os bens materiais resultantes ou não das necessidades básicas do homem. De acordo com o autor, essa situação se expressou da seguinte forma:

Na Europa, depois da guerra, alguns homens dotados e inteligentes [...] perceberam a possibilidade de agir sobre o consumo e por meio do consumo, ou seja, de organizar e de estruturar a vida cotidiana. Os fragmentos da vida cotidiana se recortam, se separam em seu próprio ‘terreno’ e se acomodam como as peças de um quebra-cabeça. Cada um deles pressupõe uma soma de organizações e de instituições. Cada um deles – o trabalho, a vida privada e a vida familiar, os lazeres – é explorado de maneira racional, incluindo-se aí a novíssima organização (comercial e semiplanificada) dos lazeres. (LEFEBVRE, 1991, p. 67).

Ao organizar e estruturar a cotidianidade, tais homens introduziram na vida da sociedade europeia, da qual Lefebvre vem tratando, a “organização controlada e minuciosa do emprego do tempo”, independentemente de classe, renda, lugar. Isso,

³⁰ Essa análise de Lefebvre remete ao que Marx trata por *fetichismo da mercadoria*, ou seja, uma dimensão que circunda a mercadoria, um encantamento que ela provoca no homem que a faz ser consumida mesmo sem uma necessidade de subsistência. O fetichismo da mercadoria não é determinado pelo seu valor de uso, pois ao observá-la, à primeira vista, identifica-se a sua utilidade diante de uma necessidade posta. Também não é produto do “conteúdo das determinações de valor”, já que este é determinado pelo dispêndio humano de força e razão, assim desprendidas nos “trabalhos úteis ou atividades produtivas” (MARX, 1985, p. 70-71). Para este autor, “O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos” (MARX, 1985, p. 71).

segundo o autor, não denota a perda do conceito do cotidiano, apenas a sua adequação à modernidade, a sua consolidação sob a direção da burguesia. Assim,

O cotidiano, no mundo moderno, deixou de ser 'sujeito' (rico de subjetividade possível) para se tornar 'objeto' (objeto da organização social). Enquanto *objeto* da reflexão, longe de desaparecer (o que poderia ter acontecido se o movimento revolucionário tivesse obtido sucesso), ele, ao contrário, se reafirmou e se consolidou. (LEFEBVRE, 1991, p. 68, grifo do autor).

Para Lefebvre, todos os conceitos atribuídos à sociedade da época, citados acima, não são aceitáveis, visto que esta passa, naquele momento, a gerir, a direcionar o cotidiano visando não apenas a produtividade, mas o consumo sob uma “racionalidade organizada” (LEFEBVRE, 1991, p. 65), só sendo passível de qualificar-se como “*Sociedade burocrática de consumo dirigido*” (LEFEBVRE, 1991, p. 68). Uma característica muito presente nesse tipo de sociedade é o caráter cumulativo dos processos sociais, do “capital”, dos “conhecimentos”, das “técnicas”, daquilo que se mantém além dos tempos (LEFEBVRE, 1991, p. 69). Entretanto, o autor afirma que o cotidiano não possui essa característica, assim como algumas peculiaridades pertencentes à particularidade do homem, seus sentimentos, gestos, necessidades.

Estes, assim como o cotidiano, se transformam, se modificam, mas não se acumulam. Porém, para o cotidiano é impossível “escapar inteiramente das consequências das acumulações”, resultando para ele os reflexos destas, que o fazem evoluir e se adequar ao modelo de sociedade. Lefebvre se justifica afirmando que “Essa sociedade caminha para a destruição e para a autodestruição, e aqui como entre outros lugares a guerra prolonga a paz por outros meios. Ou o cotidiano é mantido na pobreza, ou então ele se volta à destruição [...]” (LEFEBVRE, 1991, p. 70). O que se percebe é a forte influência que essa sociedade tem sobre o cotidiano, imprimindo-lhe suas determinações, de modo que este absorva e reproduza a racionalidade extrema da “manipulação das coisas e das pessoas”, que a sua aparência seja a do consumo como fim último (LEFEBVRE, 1991, p. 70).

Assim,

Não temos diante de nós apenas o recorte e a organização do cotidiano, mas também a sua *programação*. A sociedade burocrática de consumo dirigido, segura de suas capacidades, orgulhosa de suas vitórias, está se aproximando do seu objetivo. Sua finalidade, meio consciente, meio inconsciente, até aqui, torna-se transparente: a cibernetização da sociedade pelo caminho do cotidiano. (LEFEBVRE, 1991, p. 72, grifo do autor).

De acordo com o autor, o cotidiano francês do século XX se tornara objeto da sociedade, “o *plano* sobre o qual se projetam os claros e os escuros, os vazios e os cheios, as forças e as fraquezas dessa sociedade” (LEFEBVRE, 1991, p. 73, grifo do autor). Entenda-se por forças todas aquelas que movimentam a vida dos homens em suas relações sociais, as quais eram funcionais ao cotidiano, que por sua vez era funcional ao desenvolvimento dessa sociedade. Assim, mecanismos de organização e estruturação do cotidiano eram criados e recriados para adequá-los à sociedade que se consolidava. O urbanismo e a cibernetização transformavam os homens “de fora para dentro (pelas opressões, estereótipos, funções, modelos, ideologias etc.)” (LEFEBVRE, 1991, p. 74), de modo a torná-los cada vez mais subsumidos à máquina e moldados enquanto consumidores.

O que se percebe nesta análise é a constante propensão à organização do cotidiano, a sua programação, voltando-se para a produção e reprodução de bens de consumo. Essa organização se dava devido às exigências da modernidade, de uma sociedade que precisava se adequar ao momento histórico que estava vivenciando. Para tal, cabia à classe dominante o controle do tempo e a regulação das relações sociais, mantendo em alta a ideologia do consumo como fim em si mesmo.

Ao longo do texto pudemos perceber que Lefebvre redireciona o tratamento que havia dado ao cotidiano na primeira parte, pois percebe a necessidade de analisar a sociedade como espaço do desenvolvimento do cotidiano, visto que é nela que se geram as relações e os atos entre os homens e os seus grupamentos³¹. É, portanto, nesse espaço que se desenvolvem as ideologias de classe, as quais

³¹ Percebemos uma diferença considerável em relação à primeira parte, visto que nesta ele demonstra um tanto de criticidade nas análises, porém ainda assim é uma crítica que não alcança a essência das contradições sociais postas no cotidiano, como percebemos na análise de Marx, Lukács e Heller, as quais estão expostas nos próximos capítulos da dissertação.

condicionam o modo de vida dos homens através do pensamento disseminado em seu meio. Num contexto socioeconômico como o da França em meados do século XX, a burguesia buscava se consolidar e para isso oprimia a classe operária através da ideologia do consumo e do desmonte da sua força política. Esta classe estava condicionada a viver a miséria do cotidiano, ou seja, uma dimensão da vida cotidiana que impossibilita o usufruto do lazer e oferta apenas o fardo do trabalho, no qual essa classe era explorada e expropriada.

Com essa concepção, o autor propõe a transformação do cotidiano mediante a reconstrução da Festa recuperada pela revolução, defendendo a possibilidade de se ter uma vida plena para além do cotidiano. Percebemos também que o autor assinala a emergência do cotidiano datado da passagem do capitalismo concorrencial ao monopolista, no espaço em que impera o reino da mercadoria. Sobre essas duas proposições do autor, as quais já questionamos no decorrer do texto, nos propomos a tecer mais uma consideração. Pensamos que, sob esses argumentos, Lefebvre estaria afirmando que o homem, a sociedade, tem o domínio do cotidiano ao ponto de transformá-lo, de superá-lo sem levar em consideração as determinações objetivas. Se nossa constatação estiver correta, mais uma vez reafirmamos que esse autor destoa, em algumas considerações, do que foi preconizado por Marx. Não estamos querendo refutar a máxima marxiana de que o homem faz a história em condições determinadas, ao contrário, estamos sim reafirmando-a, pois consideramos que, dentre outras, o cotidiano é uma dessas determinações que condicionam, em alguma medida, o modo de ser do ser social. O homem constrói o cotidiano, porém essa construção se objetiva sob condições que eles não escolheram, mas que lhes foram impostas.

Posto isso, analisaremos a partir de agora a concepção de vida cotidiana para Agnes Heller, objetivando ressaltar uma outra forma de compreensão dessa categoria do real mais intimamente articulada ao método histórico-materialista de Marx. Pretendemos com tal análise contrapor algumas das premissas de Lefebvre, bem como introduzir a concepção da essência da vida cotidiana para Lukács, visto que Heller, nas obras que utilizamos em nossa reflexão, ainda era seguidora dos pressupostos lukacsianos. Certamente será identificada uma abordagem da temática diferenciada da que acabamos de analisar em Lefebvre, principalmente no

que diz respeito ao entendimento do cotidiano como uma categoria da realidade social que é imanente ao homem e que determina, em certa medida, o seu modo de vida.

II AGNES HELLER E O COTIDIANO³²

A reflexão que desenvolveremos agora está pautada pela compreensão da vida cotidiana, a partir de uma análise ontológica desta como um fator de mediação universal, como o lugar de desenvolvimento da particularidade mais imediata e também onde se gestam as possibilidades de objetivações mais elevadas. Heller toma o cotidiano em sua forma verdadeira, ou seja, encarando-o como detentor de uma heterogeneidade que lhe é própria e que caracteriza os seus componentes mais gerais, os quais, por sua vez, se refletem nas ações dos homens. Assim, o ser social que vive essa cotidianidade desenvolve atos concretos e heterogêneos em situações concretas e socialmente determinadas. Posto isso, Heller expõe o que é a vida cotidiana no plano ontológico, suas autênticas funções, seus limites, seu ser e dever-ser, no que se refere à particularidade e à genericidade humana.

Segundo a autora, a vida cotidiana está intrinsecamente associada à reprodução dos homens na sociedade. Sem a reprodução do homem particular não há sociabilidade, muito menos a reprodução desta. Desse modo, podemos perceber que Heller considera, ao contrário de Lefebvre, a historicidade que perpassa o cotidiano. Neste contexto o cotidiano se exprime como “o conjunto das atividades que caracterizam a reprodução dos homens particulares, os quais, por sua vez, criam a possibilidade da reprodução social” (HELLER, 1994, p. 19). Se é verdade que toda sociedade precisa da reprodução individual dos homens para se reproduzir, também é verdade que os indivíduos humanos só se reproduzem no interior de uma dada sociedade. Do mesmo modo que em *toda* sociedade há uma vida cotidiana, *todo* homem, independentemente do lugar que ocupa na divisão do trabalho, tem uma vida cotidiana.

Este fato não significa “que o conteúdo e a estrutura da vida cotidiana sejam *idênticos* em toda sociedade e para toda pessoa” (HELLER, 1994, p. 19, grifo da

³² Este capítulo está fundamentado, principalmente, na **Sociologia de la vida cotidiana** de Agnes Heller (1994). Salientamos que originalmente esta obra foi publicada em húngaro (1970) pela *Akadémiai Kiadó de Budapeste*, intitulada *A mindennapi élet*. A partir desta outras traduções em alemão e italiano foram publicadas, das quais decorreu esta que utilizamos (1994) na nossa pesquisa, que por sua vez encontra-se em espanhol. Utilizamos como textos de apoio **O cotidiano e a história** (1970), também de Heller; Netto (1981; 1994) e Marx (1984; 1985).

autora). Isso denota que em cada sociedade a reprodução dos homens se dá de uma forma e sob determinados aspectos definidos pela divisão social do trabalho que a caracteriza. Sendo assim, “Para a reprodução de um escravo lhe são necessárias atividades distintas das necessárias a um cidadão da *polis*, a um pastor ou a um trabalhador da metrópole” (HELLER, 1994, p. 19).

Assim como não há identidade entre a vida cotidiana de diferentes sociabilidades, não há também entre as atividades desenvolvidas pelos homens particulares, em seu processo de reprodução, a não ser “em um plano muito abstrato”, diz Heller.

Todos necessitam dormir, porém ninguém dorme nas mesmas circunstâncias e por um mesmo período de tempo; todos têm necessidade de alimentar-se, porém não na mesma quantidade e do mesmo modo. Cada um – considerando o homem particular na média da sociedade – deve ademais reproduzir a espécie, ou seja, trazer filhos ao mundo. (HELLER, 1994, p. 19).

As atividades que garantem ao homem a sua conservação como “*ente natural*” (HELLER, 1994, p. 19, grifo da autora) são as únicas que, abstraindo-se seu conteúdo concreto, se assemelham às atividades dos animais³³. Desse modo, os indivíduos particulares só podem reproduzir a sociedade se eles próprios se reproduzirem enquanto tais. Porém, a reprodução da sociedade não acontece automaticamente através da autorreprodução do homem particular, conforme ocorre com a reprodução da espécie animal. Pois,

O homem somente pode reproduzir-se na medida em que *desenvolve uma função na sociedade: a autorreprodução é, por conseguinte, um momento da reprodução da sociedade*. Portanto, a vida cotidiana dos homens nos proporciona, *ao nível dos indivíduos particulares* e em termos muito gerais, uma imagem da reprodução da sociedade respectiva, dos estratos desta

³³ Achamos pertinente destacar que mesmo no âmbito da reprodução da espécie, não podemos afirmar que a atividade do homem nesse campo é idêntica à do animal, pois já dizia Marx (1958, p. 10) que comer é uma necessidade tanto do homem quanto do animal, mas comer com garfo e faca é distinto de devorar carne com as unhas e os dentes. De acordo com Marx (2009, p. 24), “Podemos distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião – por tudo o que quiser. Mas eles começam a distinguir-se dos animais assim que começam a *produzir* os seus meios de subsistência (*Lebensmittel*), passo esse que é requerido pela sua organização corpórea. Ao produzirem os seus meios de subsistência, os homens produzem indiretamente a sua própria vida material”.

sociedade. Proporciona-nos, por uma parte, uma imagem da *socialização* da natureza e, por outra, o grau e o modo de sua *humanização*. (HELLER, 1994, p. 20, grifo da autora).

Nesses termos, à medida que o homem se reproduz através da transformação da natureza nos bens necessários a sua sobrevivência, ele contribui para a reprodução da sociabilidade e, em termos específicos, para a efetivação da função da vida cotidiana. Heller afirma que “examinando os conteúdos que a vida cotidiana de cada homem particular tem em comum com a de outros homens, chegamos em última análise ao não humano” (HELLER, 1994, p. 20). Se esta análise sobre a vida cotidiana acontece não a partir dos *traços comuns*, mas de uma *relativa continuidade*, o resultado, segundo a autora, será diverso. Com isto ela nos chama a atenção para o fato de que a cotidianidade é portadora de historicidade, pois “no processo de socialização e de adequação ao gênero [...] na vida cotidiana se determinam novas categorias, as quais posteriormente ou se conservam, ou ao menos se desdobram por algum tempo, portanto, se desenvolvem, ou retrocedem” (HELLER, 1994, p. 20). Em linhas gerais, “a vida cotidiana também tem uma *história*”, isto é, por ser uma categoria do real seu modo de ser é historicamente determinado. Sendo histórica, ela sofre alterações e limites nas suas características essenciais de acordo com as transformações impostas pelos modos de produção e pelos processos de transição de uma sociedade a outra³⁴. Entretanto, mantém-se com a mesma função: “a reprodução do homem particular” (HELLER, 1994, p. 20-21, grifo da autora). O que isto significa? Indaga a autora ao tempo em que argumenta:

Todo homem ao nascer se encontra em um mundo já existente, independentemente dele. Este mundo se lhe apresenta já ‘constituído’ e aqui deve conservar-se e dar provas de capacidade vital. O particular nasce em condições sociais concretas, em sistemas concretos de expectativas, dentro de instituições concretas. Antes de tudo deve aprender a ‘usar’ as coisas, apropriar-se dos sistemas de usos e dos sistemas de expectativas, isto é, deve conservar-se no âmbito de uma situação social dada. Por conseguinte, a reprodução do homem particular é sempre reprodução de um homem histórico, de um particular em um mundo concreto. (HELLER, 1994, p. 21-22).

³⁴ Com isso, reafirmamos que a autora se distancia do pensamento de Lefebvre, que não ressalta a importância do processo histórico para a análise da vida cotidiana.

Todo homem aprende a manipular os instrumentos imprescindíveis a sua sobrevivência na ambiência em que nasceu, sejam eles coisas ou instituições. Essa aprendizagem da utilização das coisas ou instituições se faz necessária, mesmo que ela seja feita de forma relativamente mínima, porque sem ela fica praticamente impossível manter-se vivo. Isto é, se não souber produzir ou colher o seu próprio alimento, utilizar talheres, vestir-se, portar-se diante dos seus pares, comunicar-se etc., o homem perde o seu potencial de sociabilidade. O que Heller está pontuando é que diante das exigências objetivas do mundo concreto, “cada um deve adquirir uma capacidade *média*, deve ter um *mínimo* de capacidade prática nas coisas mais importantes, sem o qual não é possível sobreviver” (HELLER, 1994, p. 22, grifo da autora). E isto ocorre “naturalmente” uma vez que todo homem normal é capaz de cumprir essas adequações. Essas exigências de conservação do homem ao mundo em que nasceu se ampliam ou se modificam de acordo com o grau de desenvolvimento da sociedade ou de acordo com os espaços que passe a ocupar:

O particular, quando muda de ambiente, de posto de trabalho, ou inclusive de camada social, se depara continuamente com tarefas novas, deve aprender novos sistemas de usos, adequar-se a novos costumes. Ainda mais: vive ao mesmo tempo entre exigências diametralmente opostas, devendo elaborar modelos de comportamento paralelos e alternativos. Resumidamente, deve ser capaz de lutar durante toda a vida, dia após dia, contra a dureza do mundo. (HELLER, 1994, p. 23).

Esse processo de adequação ao mundo em que nasceu nunca se encerra, pois diariamente o homem tem a sua capacidade vital posta à prova. É importante destacar que cada forma de sociedade possui os seus desafios e exigências que levam o homem a superá-los para adequar-se à vida cotidiana. De acordo com a autora, essa adequação à vida cotidiana, ao “mundo mais imediato”, vai garantir ao homem a sua sobrevivência, e esse processo ocorre desde que ele nasce até a vida adulta. A partir daí o homem tem a possibilidade de criar “um ‘pequeno’ mundo seu relativamente novo” (HELLER, 1994, p. 23), no qual se inserem a família, os amigos, o trabalho, os ambientes coletivos e políticos etc., sempre, é claro, dentro do limite imposto pela ordem vigente.

Para Heller, as capacidades que o homem vai adquirindo de manipular instrumentos etc. são exercitadas continuamente, com a diferença de que algumas acontecem cotidianamente, como comer, trabalhar; outras são próprias de certas fases. Para usar o exemplo de Heller, o caso do cuidado com as crianças. Neste exato sentido, ela assegura que “no âmbito de *uma determinada fase* da vida o *conjunto* (o sistema, a estrutura) das atividades cotidianas está caracterizado, pelo contrário, pela *continuidade absoluta*, ou seja, tem lugar praticamente ‘todo dia’” (HELLER, 1994, p. 23, grifo da autora). Aqui está “o fundamento respectivo do *modo de vida* dos particulares” (HELLER, 1994, p. 23). Essa delimitação em termos de uma determinada fase da vida é para a autora muito importante, inclusive quando se analisam as “comunidades naturais”. Nestas, “o sistema dos conjuntos se modifica *necessariamente com as diferentes idades das pessoas* (a idade contribui para determinar o tipo de função do particular na divisão do trabalho da comunidade, da tribo ou da família)” (HELLER, 1994, p. 24). Em relação às sociedades “puras”³⁵,

[...] em especial no nível atual da produção, o posto assumido na divisão do trabalho – já ‘casual’ em relação ao nascimento – pode ser mudado mesmo *no âmbito* de uma das fases ‘naturais’ da vida (juventude, maturidade etc.), e em consequência pode também verificar-se uma reestruturação mais ou menos relevante do conjunto cotidiano. (HELLER, 1994, p. 24, grifo da autora).

De acordo com a autora, “Na vida cotidiana o homem se objetiva em numerosas formas. O homem, formando seu mundo (seu ambiente imediato), se forma também a si mesmo”. Ou seja, à medida que o homem busca adaptar-se ao mundo, ele se transforma durante esse processo, pois adquire capacidades, enfrenta medos, supera obstáculos etc., e, além disso, tem a possibilidade de auxiliar outros homens que vivem esse mesmo processo através da educação e da orientação, já que é visto como um “*representante daquele ‘mundo’ em que outros nascem*” (HELLER, 1994, p. 24, grifo da autora).

³⁵ Heller está se referindo às sociedades que são determinadas por categorias puramente sociais, tal como afirma Lukács em relação ao capitalismo, quando diz que é a primeira sociedade socialmente pura, tendo em vista ser determinada por categorias puramente sociais. Compreendemos que é este o sentido que Heller está dando ao que chama de “sociedades puras” (HELLER, 1994, p. 24).

Salientamos que a atuação do homem particular, do qual estamos tratando, se dá no seu ambiente mais imediato, ou seja, suas objetivações para sobreviver ao mundo posto se dão na cotidianidade. Pois,

Quando dissemos que o particular se objetiva na vida cotidiana, devemos, uma vez mais, fazer uma precisão: o particular forma seu mundo *como seu ambiente imediato*. A vida cotidiana se desenvolve e se refere sempre ao ambiente imediato. O ambiente cotidiano de um rei não é o reino, mas sim a corte. Todas as objetivações que não se referem ao particular ou ao seu ambiente *imediato* transcendem o cotidiano. (HELLER, 1994, p. 25, grifo da autora).

Nesses termos, a vida cotidiana absorve o homem na sua particularidade³⁶, porém o raio de ação de suas objetivações não se encerra nelas mesmas, mas possibilita que ele transcenda essa ambiência em direção a objetivações mais elevadas. Isto não acontece de modo imediato, pois, embora sejam as objetivações desenvolvidas na vida cotidiana que impulsionam (ou não) o homem para uma esfera mais elevada no sentido do humano-genérico, quando isto ocorre é de forma bastante mediada. “*A vida cotidiana faz a mediação para o não cotidiano e é a escola preparatória dele*” (HELLER, 1994, p. 25, grifo da autora). Compreenda-se com isso que “na vida cotidiana a atividade com que ‘formamos o mundo’ e aquela com que ‘nos formamos a nós mesmos’ coincidem”, pois ao mesmo tempo que nos reproduzimos podemos criar as condições para superarmos o imediatismo cotidiano e nos realizarmos genericamente (HELLER, 1994, p. 26). Segundo a autora, a estrutura fundamental do homem é moldada no cotidiano, pois absorve as suas características essenciais e as reproduz, porém existem capacidades de tal modo extraordinárias que

[...] podem intervir não apenas na atividade diretamente genérica (por exemplo, na atividade científica), mas também no desenvolvimento da personalidade no curso da vida cotidiana (quando se trata de valorar o conteúdo da atividade cotidiana, de frear os maus sentimentos etc.). (HELLER, 1994, p. 26).

³⁶ De acordo com Heller, “a particularidade se estende a tudo o que irradia do eu, a tudo o que o eu conhece e reconhece como seu” (HELLER, 1994, p. 44).

Percebemos com isso que Heller está dizendo simplesmente que é possível que em situações concretas as objetivações da vida cotidiana retroajam de modo positivo em determinados indivíduos humanos, elevando suas personalidades, embora o comum seja o aprisionamento das atividades imediatamente dadas.

Uma função similar pode ser desenvolvida por uma fantasia rica, o talento, etc. Contudo, temos que repetir que aqui tratamos somente da estrutura fundamental da personalidade; a qualidade concreta da personalidade não se desenvolve tão somente na vida cotidiana – frequentemente os homens não exercem nenhuma atividade que vá mais além da vida cotidiana –, em outros casos, pelo contrário, esta alcança um completo florescimento precisamente nas objetivações genéricas superiores. (HELLER, 1994, p. 26).

O cotidiano possibilita ao homem particular, através da estrutura que lhe oferece/impõe, a percepção de que ele realiza a sua personalidade nesse âmbito, mesmo sendo uma ambiência imediatista e alienadora. Até pode haver homens que no curso da história humana consigam desenvolver uma atividade genérica na imediaticidade cotidiana, mas ela não é autêntica, não é plena, pois para isso precisa ser consciente. A vida cotidiana não representa a realidade social como um todo, como pensa a maioria dos homens particulares; ela é na verdade uma parcela destas, a qual absorve o homem desde o seu nascimento e pode condicioná-lo a alienações e imediatismos, assim como pode possibilitar a sua constituição genérica. Dessa forma, na realidade social o homem pode viver apenas no cotidiano ou pode tomá-lo como base para acessar formas superiores de sociabilidade, nas quais a forma do homem particular não se fará imperativa.

Até então tem ficado claro que o cotidiano é o espaço de reprodução do homem particular e do seu mundo, reproduzindo necessariamente a sociedade. Neste sentido, os conceitos de “homem particular” e de “mundo” são portadores de historicidade. Porém, é a partir daqui que a autora começa a “precisar as categorias específicas desta historicidade” (HELLER, 1994, p. 27) ao afirmar que

A primeira fase decisiva no ‘afastamento das barreiras naturais’, nas quais as integrações surgidas sobre a base do parentesco de sangue deixam de ser as integrações mais elevadas da sociedade, se identifica praticamente com o nascimento das sociedades de classe, da divisão social do trabalho,

da propriedade privada (diversos aspectos de um único e mesmo desenvolvimento); em outras palavras, com o início da alienação da essência humana. (HELLER, 1994, p. 28).

Significa principalmente que as integrações surgidas sobre a base de parentesco de sangue vão deixando de ser “as integrações mais elevadas da sociedade” (HELLER, 1994, p. 28). Para Heller, a relação entre o particular e seu mundo na vida cotidiana tem momentos distintos, os quais, “embora surgindo no processo de alienação, formam também parte do processo de desenvolvimento da essência humana e têm, por conseguinte, um valor duradouro”. Momentos distintos daqueles outros que, segundo a autora, “até agora têm caracterizado de fato a média da vida cotidiana, porém, os quais não devem ser transferidos necessariamente a um futuro que prevê a superação da alienação” (HELLER, 1994, p. 28).

Heller reconhece que a divisão social do trabalho enquanto um modo de ser determinado pela existência não se verifica apenas entre classes, estratos ou camadas sociais, envolve também “aqueles tipos de divisão do trabalho que, estreitamente ligados à precedente, a expressam e se manifestam como divisão social do trabalho entre a cidade e o campo, entre o trabalho físico e o trabalho intelectual” (HELLER, 1994, p. 28). Ela observa, contudo, que nas sociedades anteriores às sociedades de classes cada particular está em relação “com a *totalidade* da integração social mais elevada” (HELLER, 1994, p. 28, grifo da autora). Ou seja, o particular apropria-se do máximo desenvolvimento humano incorporado na integração dada, o que não acontece a partir do surgimento das classes sociais, uma vez que o homem particular não mais se apropria, na vida cotidiana, dessa integração social como totalidade.

Depois da aparição da divisão social do trabalho, o desenvolvimento genérico do homem no interior de uma integração dada está todavia encarnado pelo conjunto da unidade social, contudo, *o particular já não pode estar em relação com toda a integração*; em seu ambiente imediato, em sua vida cotidiana, o particular não se apropria do seu máximo – ou seja, *o nível de desenvolvimento da essência humana naquele momento dado* –, mas sim o nível do seu próprio estrato, camada, classe, as habilidades, normas, capacidades relativas às funções que, no seio da divisão social do trabalho pertence a seu estrato, camada, classe, etc. (HELLER, 1994, p. 28-29, grifo da autora).

Heller observa que a relação do homem particular com a integração social como *totalidade*, aspecto determinante no crescimento das capacidades em direção ao gênero humano, “se converte em uma capacidade específica dos representantes de algumas atividades intelectuais, indivíduos que pertencem à classe ou estrato dominante ou que provem de suas fileiras” (HELLER, 1994, p. 29). Mas se converte também “em ‘privilégio’ de estratos que trabalham na produção da base material da sociedade: o trabalho como atividade basilar, genérica, do homem, como intercâmbio orgânico entre a sociedade e a natureza”. Observa, porém, a autora como a história nos mostra que são raros os períodos em que o desenvolvimento genérico e o desenvolvimento individual se aproximam. Cita como uma dessas raras exceções a estrutura de Atenas nos séculos VI-V a. C. e a de Florença nos séculos XIII-XIV d. C. (HELLER, 1994, p. 29).

Com base em Heller, observamos que com o surgimento da divisão social do trabalho, da propriedade privada, da alienação, o homem particular se apropria apenas de alguns aspectos do desenvolvimento genérico de sua época. Outros aspectos desse mesmo desenvolvimento lhe são estranhos, ou seja, estão ante ele como um mundo que não reconhece como seu, como um mundo hostil. Assim,

Apropriar-se das habilidades do ambiente dado, amadurecer para o mundo dado, significa, portanto, não somente interiorizar e desenvolver as capacidades humanas, mas também e ao mesmo tempo – levando em conta a sociedade em seu conjunto – *apropriar-se da alienação*. Em consequência, lutar contra a ‘dureza do mundo’ significa não somente que o homem deve aprender a manipular as coisas, deve apropriar-se dos costumes e das instituições, para poder usá-las, para poder mover-se em seu próprio ambiente e para poder mover este ambiente, mas também que ele vá aprendendo a *conservar-se a si mesmo e ao seu ambiente imediato frente a outros ambientes, frente a outros homens e estratos*. (HELLER, 1994, pp. 29-30, grifo da autora).

Nesses termos, fica claro que o ambiente imposto pelo cotidiano conduz o homem à alienação, à absorção dos padrões e normas impostos pelo sistema em exercício, e sendo esse o sistema capitalista, o homem fica ainda mais dependente da sua capacidade de adaptação ao modo de vida, pois é desta que depende a sua sobrevivência e o seu reconhecimento entre seus pares. Complementa a autora:

A vida cotidiana dos homens está completamente impregnada da luta por si mesmos, que é ao mesmo tempo uma luta contra outros. [...] Por conseguinte, na história das sociedades de classe a vida cotidiana é – em maior ou menor medida – também uma *luta*: luta pela simples sobrevivência, por um posto melhor no interior da integração dada, por um posto no seio do conjunto da sociedade, cada um segundo suas necessidades e suas possibilidades. (HELLER, 1994, p. 30, grifo da autora).

Nesses termos, o surgimento da divisão do trabalho, da propriedade privada, das sociedades de classes, promove entre homem particular e mundo uma diferença. No cotidiano o homem particular está voltado apenas para a sua manutenção, ou seja, a sua reprodução particular, o que necessariamente culmina na reprodução da sociedade nos moldes atuais, visto que o ambiente que o circunda condiciona a adaptação e a manutenção das relações exploradoras entre os homens e a disseminação de pensamentos voltados ao individualismo burguês. Destarte, torna-se essencial compreender o mundo que cerca o homem particular, tendo em vista as determinações que lhe são impostas no âmbito da vida cotidiana. Mas o que seria mesmo a categoria mundo para Heller? O item que se segue buscará responder a essa indagação.

2.1 A categoria mundo

Heller se detém a analisar o modo como o mundo se manifesta na relação com o homem particular e vice-versa, sendo necessário para tanto “*distinguir a comunidade, a classe (estrato), a sociedade e a generidade*” (HELLER, 1994, p. 30, grifo da autora). Na história das sociedades de classes, homens particulares e mundo, do ponto de vista da vida cotidiana, se encontram numa espécie de *hierarquia*. A partir do capitalismo a categoria fundamental deixa de ser a comunidade e passa a ser a *classe*, e no seu interior, o estrato social. Heller quer dizer com isto que nas sociedades pré-capitalistas

[...] a situação-base da vida de cada particular consiste em que ele é ‘membro da comunidade’. Com a comunidade ele recebe como dadas as condições de vida e o objeto de seu trabalho. Estas condições de vida se

lhes aparecem como a própria natureza, como seus órgãos sensoriais, como sua pele. O particular é um indivíduo somente como membro de uma comunidade. (HELLER, 1994, p. 31).

Isso quer dizer que é nessa ambiência que o homem se desenvolve como indivíduo humano e na qual encontra “limites fixos” que ele precisa superar, porém apenas a economia tem conseguido “saltar esses limites”, enquanto a sociedade cai em decadência. O intenso desenvolvimento da economia quebra tais limites na medida em que dissolve as comunidades primitivas, naturais e, a partir de então, o homem ao nascer já não se encontra mais em uma comunidade, “mas *diretamente* em uma estrutura social pura (estrato, classe)” (HELLER, 1994, p. 31, grifo da autora). A partir de então os homens buscam superar os limites de sua existência e criam novas possibilidades de vida, passando a existir “uma única ‘comunidade’ (em sentido figurado): a relação de mercadoria” (HELLER, 1994, p. 32). Estamos compreendendo que aquela comunidade tida como célula fundamental da integração social deixa de existir, dando lugar a uma relação mercantil como a única comunidade do capitalismo. “Neste ponto se pode considerar por terminado o processo de afastamento das barreiras naturais³⁷ pelo que afeta a socialização” (HELLER, 1994, p. 31).

Dizer que o homem é um ente genérico significa afirmar, portanto, que é um ser social. Efetivamente, ele somente pode existir em sociedade; e inclusive somente pode apropriar-se da natureza com a mediação da sociedade. O homem se objetiva sempre *no interior do seu próprio gênero e para o próprio gênero*; ele sempre tem *consciência* (está consciente) desta genericidade. (HELLER, 1994, p. 31, grifo da autora).

Inspirada em Marx quando afirma, nos *Grundrisse*, que “cada um transcende como homem sua própria necessidade particular”, Heller defende que a produção é a forma fenomênica elementar dessa genericidade. Sobre isso, diz a autora:

³⁷ O afastamento das barreiras naturais ocorreu processualmente com a economia de subsistência dando lugar à troca de mercadoria, porém não implicou a eliminação da natureza. Nesses termos, esse afastamento se dá com a ampliação das formas econômico-sociais, as quais se tornaram mais sociais e mais complexas, uma tendência histórico-mundial real.

Contudo, é necessário observar aqui que a *consciência* da generidade não implica por completo uma *relação consciente*³⁸ com ela. Eu tenho consciência da generidade quando atuo como ser comunitário-social, com minhas ações vou mais além de meu ser particular e disponho para este fim dos conhecimentos necessários (consciência). Tenho uma relação consciente com a generidade quando, pelo contrário, me estabeleço como *fim* (seja qual for a sua forma fenomênica), quando a generidade (sua forma fenomênica) se converte na *motivação* dos meus atos. Por sua vez, a generidade como motivação não pressupõe que já tenha sido elaborado o *conceito* de generidade: simplesmente eu tenho de vez em quando uma relação consciente para objetivações genéricas de tipo superior (integrações, valores, arte, ciência etc.). Cada ação de cada homem está caracterizada – desde o momento em que o homem é homem, isto é, ente genérico – pela consciência da generidade, porém não por uma relação consciente com esta. (HELLER, 1994, p. 32, grifo da autora).

Neste sentido, podemos afirmar, com base em Heller, que a consciência da generidade é própria da vida cotidiana, enquanto a relação consciente com ela pode nem sequer surgir na vida cotidiana. Enquanto ser social o homem é um ser particular e um ser genérico, um ser que tem consciência dessa generidade; porém, estabelecer uma relação consciente com ela significa superar as amarras do cotidiano, superar o particular e operar “objetivações genéricas de tipo superior”, como bem explicita a autora (HELLER, 1994, p. 32). Decerto, isso não é fácil. Mesmo que tenhamos claro que o ser social é essencialmente um ente genérico e que isso implica afirmar que a sociedade é por isso mesmo genérica, a sua estrutura social associada a uma época determinada “não incorpora (ou não incorpora *completamente*) a generidade, o desenvolvimento genérico” (HELLER, 1994, p. 32, grifo da autora).

Dessa forma, a consciência da generidade é pertence à vida cotidiana, porém uma relação consciente com a generidade não é acontecimento certo, já que esta pode aparecer ou não na vida cotidiana, a depender das relações que o homem estabelece em sociedade. Isso fica mais evidente quando Heller explicita o significado da generidade no âmbito do cotidiano, ou seja, para o homem particular. Diz ela:

³⁸ Se todo homem é em si um ente genérico, estabelecer uma relação consciente com a sua generidade significa dizer que ele é um “ser genérico consciente”, o qual mantém uma relação genérica, natural com a sua espécie (NETTO, 1981, p. 56, nota 109).

Já que a generidade implica em primeiro lugar a socialidade ou historicidade do homem, sua forma fenomênica primária é para o particular a sociedade *concreta*, a integração *concreta* em que nasce, representada pelo mundo mais próximo a ele, pelo 'pequeno mundo'. Como temos visto, o homem se apropria destes elementos, das bases, das habilidades da sociedade do seu tempo. Entretanto, *não só* essas integrações representam a generidade. Antes de tudo a representam também aquelas integrações das quais ele pode ter conhecimento: por exemplo, segundo a sucessão histórica dos conceitos, da polis, do povo, da nação, do gênero humano. Também a representam todos os meios de produção, coisas, instituições que são meios desta sociedade, que medeiam as relações humanas nas quais o trabalho das épocas precedentes, o conjunto das suas objetivações, tem assumido uma forma objetiva, é incorporado. Depois, a representam todas aquelas objetivações – inseparáveis das precedentes – nas quais se expressa a essência humana e que são herdadas de geração para geração como o meio e o objeto da produção: antes de tudo as formas nas quais é incorporada a consciência do gênero humano, como por exemplo as obras de arte e a filosofia. E finalmente a representam as normas e aspirações abstratas (em primeiro lugar as normas morais abstratas), nas quais é modelada a essência humana e que são transmissíveis ao máximo nível às gerações futuras. (Obviamente estas também aparecem incorporadas à arte e à filosofia.). (HELLER, 1994, p. 32-33, grifo da autora).

Necessariamente, a consciência da generidade perpassa o homem particular desde as formas mais concretas de generidade até as mais abstratas, e nesse processo ele a reconhece a partir da integração na qual está inserido, da objetivação dos bens necessários a sua vida, ou seja, da produção material, nos momentos de suspensão do cotidiano com o desenvolvimento de atividades que suscitam a sua generidade e naqueles em que ele é reproduzido. Nesses termos, quando a sociedade possui uma estrutura social determinada por um modo de produção excludente e explorador, ela não incorpora o desenvolvimento genérico do homem. Assim, somente “será possível que um homem *afirme* o desenvolvimento genérico *negando* uma estrutura social dada” (HELLER, 1994 p. 33, grifo da autora), a qual o oprime, explora, corrompe e separa dos seus pares.

Segundo Heller, “O desenvolvimento genérico, ou o grau de divergência ou convergência, de determinadas sociedades, *não é de nenhum* modo sinônimo do grau de alienação da essência humana (ou genérica)”. Com isso, Heller afirma que o desenvolvimento genérico, ou se quisermos, a essência genérica da humanidade, tem se desenvolvido somente alienando esta essência. Ou seja, a essência humana se desenvolve como essência alienada, o que significa que “a essência humana só pode desenvolver-se ao preço da desessencialização dos homens particulares (e dos estratos sociais)” (HELLER, 1994, p. 34, grifo da autora). No capitalismo se tem

um desenvolvimento “das forças essenciais da sociedade concreta” e também do homem, que não existia nas sociedades precedentes. Entretanto, desenvolve-se no mesmo patamar a alienação da essência humana. Daí a autora afirmar: “Preservar essa convergência suprimindo a alienação: essa é precisamente a perspectiva do comunismo” (HELLER, 1994, p. 34).

De acordo com Heller, é preciso termos clara a distinção entre a consciência da generidade e a relação consciente com o desenvolvimento genérico, principalmente se relacionada a uma sociedade que converge com o desenvolvimento do gênero humano. Nesse tipo de sociedade, a “relação consciente com a generidade forma parte da tendência de desenvolvimento da humanidade”, o que pressupõe entendermos que uma sociedade que diverge do desenvolvimento genérico do homem está impondo-lhe a alienação da sua essência genérica, portanto, dando espaço somente à consciência da generidade, mas não para uma relação consciente com ela. A autora afirma que “o grau de alienação em uma sociedade dada depende, em grande medida, da possibilidade de o homem médio realizar na vida cotidiana uma relação consciente com a generidade e do grau de desenvolvimento desta relação cotidiana”, e em se tratando de uma sociedade baseada na mercantilização de tudo e de todos, o grau de alienação se acirra, tendo em vista que a consciência cotidiana aparece fetichizada, pois os interesses particulares são elevados em detrimento dos interesses comuns, de modo a se contraporem. Exemplificando, a autora traz ao texto a sociedade ateniense, expondo através dela o desenvolvimento da generidade humana: “Para o cidadão da polis nascido livre no período do máximo poderio de Atenas, a relação consciente com a sua *polis* era um fato cotidiano. Sem esta consciência não poderia reproduzir-se como cidadão da *polis*” (HELLER, 1994, p. 34).

Entretanto, independentemente da integração a nos refiramos, “nunca existiu na história do mundo uma formação social que não tenha requerido uma tal relação consciente com a integração mais circunscrita, com a família”, diz a autora. Desse modo, podemos entender que a vida cotidiana suscita uma relação consciente do homem com o seu gênero, e em se tratando da sociedade burguesa, essa relação é mais ampla que em sociedades precedentes. Isso se dá porque a “sociedade burguesa é a primeira que se tem desintegrado completamente em seus átomos,

nos homens particulares”, isto é, foi a primeira que segmentou o homem em estratos, camadas, retirando-o das suas comunidades naturais. Portanto, o desenvolvimento da relação consciente com a genericidade nesta sociedade, quando se efetiva, se faz necessário pelas relações a que o homem é submetido em seu âmbito. Nesses termos,

[...] a relação consciente com o gênero é, nesta sociedade – quando e na medida em que se realiza –, nitidamente mais ampla que no passado. Para o capitalista esta integração pode ser a classe em sua totalidade e até incluindo a *nação* inteira; para o proletariado, ao contrário – estabelecida a libertação de sua classe –, é o *gênero humano* em sua totalidade. A família, a camada, que haviam sido o objeto máximo da intenção genérica, permanecem reduzidas a particularidade (HELLER, 1994, p. 35, grifo da autora).

Heller nos mostra aqui uma coisa que é decisiva para compreender a relação entre homem particular e mundo: a partir das sociedades de classe, a essência genérica da humanidade só se desenvolve de modo alienado, o que implica desessencializar os homens particulares, como já expusemos. Mas a autora afirma também que o capitalismo, diferentemente das sociedades anteriores, é a primeira sociedade que consegue desenvolver suas forças essenciais e, neste mesmo processo, desenvolve os homens, mas à custa de uma profunda alienação. No capitalismo é máxima a alienação da essência humana, comparada às sociedades precedentes, mas é também uma sociedade em que tudo fica submetido aos interesses particulares. Ou seja, os interesses comuns são submetidos aos interesses particulares (interesses de uma classe, a classe burguesa.). Dessa forma, por ser o capitalismo uma sociedade puramente social, diferentemente das anteriores, é uma sociedade em que as relações particulares são muito mais intensamente articuladas com a totalidade social, daí uma relação mais consciente com o gênero. É inegável que se por um lado o capitalismo gera alienações muito mais intensas, também gera as possibilidades de sua superação. Nas sociedades precedentes a relação do homem com o seu gênero ainda era muito determinada por categorias naturais, o que não quer dizer que essa relação era natural. Ela era social, mas não puramente social, diferente da sociedade capitalista.

Nesses termos, o *mundo do homem particular* é aquilo que compõe a sua vida desde que nasce: as relações que estabelece com os seus pares, o desenvolvimento de atividades para sobreviver, as integrações que forma, os sistemas de uso a que tem de se adaptar, assim como a relação deste homem com a sua generidade. Todas essas categorias compõem a concepção de mundo de Heller. Resta agora, seguindo o percurso da autora, tratar do homem particular.

2.2 A categoria homem particular

Para compreendermos o que é o homem particular, do que trata essa categoria, é preciso ter claro que “Todo homem singular é um *ser singular particular*”, pois cada ser é em si unitário, único e irrepetível, com características natas, e é isso que denota a sua singularidade (HELLER, 1994, p. 35, grifo da autora). A sua particularidade decorre das capacidades que adquire no ambiente em que é lançado ao nascer, são características inatas, mas que lhe parecem naturais, pois “o acompanham durante toda sua vida e o homem deve tê-las consciente se quiser dar conta de si mesmo” (HELLER, 1994, p. 35).

Vale salientar que uma qualidade humana, “embora natural, é sempre social, socializada”, pois “O homem como ente natural particular é um produto do desenvolvimento social” visto que o ambiente lhe suscita ações e reações determinantes para a sua sobrevivência, as quais são qualidades inatas que existem para ele como uma “espécie de natureza” (HELLER, 1994, p. 35-36). A autora salienta que o homem particular, que desde seu nascimento se relaciona com objetos e com sistemas de aspirações sociais do seu ambiente, tende a desenvolver sempre suas qualidades inatas. “Os sistemas de aspirações em contínua mutação da vida cotidiana em constante transformação exigem que se cultivem qualidades sempre novas” para que o homem possa se reconhecer como membro da sua comunidade, classe, estrato.

Quando dizemos que o particular quer afirmar-se diante de todos no interior e seu ambiente imediato, dizemos implicitamente que ele, em um sentido muito geral, começa a cultivar aquelas habilidades e disposições que são

necessárias para a sua existência, para a sua afirmação nesta comunidade dada. (HELLER, 1994, p. 36).

Destarte, “Cultivar estas qualidades particulares é, por conseguinte, o critério mínimo, sem o qual é impossível a apropriação da vida cotidiana” (HELLER, 1994, p. 36). Assim, o homem particular precisa das suas características natas e inatas³⁹ para se adaptar à vida cotidiana, e o faz como uma forma de tornar-se ente da sociabilidade, ou seja, de sobreviver e ser aceito.

Após analisar essas características particulares, a autora inicia uma discussão sobre o ponto de vista particular. Para ela, o homem se move a partir de motivações particulares, motivações do seu próprio *eu*. Isto significa que “O homem *percebe e manipula* o mundo em que nasce *partindo sempre de si mesmo*. No centro do descobrimento do mundo se encontra sempre seu próprio *eu*” (HELLER, 1994, p. 36, grifo da autora). Dizendo isso, a autora quer destacar que ocorre com o homem uma situação distinta da que acontece com o animal em relação à satisfação das necessidades particulares. Pois, enquanto para o animal esta satisfação é algo vital, no caso do homem ele é consciente dessas necessidades, por isso “as sintetiza e as contrapõe ao ambiente circundante como fato *subjetivo*” (HELLER, 1994, p. 36, grifo da autora). Qual é a diferença? A diferença é que “O *animal particular é parte constitutiva do seu mundo; a particularidade humana é parte deste mundo enquanto se contrapõe a ele*” (HELLER, 1994, p. 36, grifo da autora). Necessariamente, o homem precisa se apropriar do mundo para se conservar, e faz isso a partir de motivações particulares, com as quais vai lutar cotidianamente contra os limites impostos pelo mundo para garantir a sua adaptação e sobrevivência.

Se um singular particular se apropria do mundo, o faz com o objetivo de conservar-se, por conseguinte, põe teleologicamente sua autoconsciência e coloca conscientemente seu eu no centro do mundo. A *consciência do eu* aparece simultaneamente com a consciência do mundo. (HELLER, 1994, p. 36, grifo da autora).

³⁹ Como dito acima, o homem é um ser singular particular. Isso quer dizer que ele possui qualidades natas, singulares, que o tornam único e irrepetível, as quais podem ser representadas pelas suas características físicas e sua capacidade de socialização, e qualidades inatas, que adquire ao nascer e que vai aprimorando para garantir a sua sobrevivência. Estas podem ser representadas pela utilização de talheres para comer, a capacidade de criar e utilizar instrumentos para trabalhar, assim como a apreensão de regras e normas que o conduzirão na manutenção da sua vida, na apropriação da vida cotidiana (HELLER, 1994, p. 35-36).

Mesmo reconhecendo ser incontestável que sem autoconservação não existe vida humana, Heller assegura que “não se pode dizer que esta seja a origem do comportamento humano” (HELLER, 1994, p. 37). Se não fosse por outra razão, porque a autoconservação, ou seja, a consciência do eu, “já tem em si um conteúdo genérico: é a forma específica em que se manifesta no homem a generidade” (HELLER, 1994, p. 37). Portanto, “*É a generidade que faz compreensível a especificidade da autoconservação humana; e se preferir, é esta última que é dedutível da primeira e não vice-versa*” (HELLER, 1994, p. 37, grifo da autora). Assim, Heller explicita que a generidade tem prioridade ontológica diante da autoconservação do homem, tendo em vista ser ela a categoria primária da vida do indivíduo humano, ao mesmo tempo que deixa claro que a autoconservação humana contempla a particularidade e o humano-genérico.

Ao afirmar isso, Heller nega que “*toda paixão, todo afeto, toda motivação e inclusive o comportamento moral do homem devam ser deduzidos desta ‘autoconservação’*”. Segundo a autora, esta posição é defendida pelos filósofos Vives, Hobbes e Spinoza, que consideram a relação consciente com a generidade uma questão apenas do conhecimento, isto é, a generidade humana se desenvolve com o relacionar-se conscientemente com o gênero. Ou seja, tais pensadores defendem que o homem alcança a generidade *unicamente* através do conhecimento. Para Heller, a relação do homem com o gênero humano não é uma questão apenas do conhecimento, conforme pensavam tais filósofos, já que é justamente a “ignorância da categoria ‘generidade’ como categoria primária” (HELLER, 1994, p. 37) que implica a dedução de que as paixões, os afetos, a moral decorrem do ponto de vista particular.

Para eles [Vives, Hobbes e Spinoza] a sociedade constitui uma soma de singulares seres particulares e somente alguns deles poderiam alcançar a generidade. Porém, como estes seres singulares – somente singulares –, que como todos os outros têm vindo ao mundo com o instinto fundamental da autoconservação, alcançam esta generidade? Segundo os autores citados, unicamente através do *conhecimento*. A relação consciente com a generidade se converte assim unicamente em uma função do conhecimento e, apesar de toda ‘dedução’, permanece despregada da totalidade da vida, da totalidade do comportamento humano. (HELLER, 1994, p. 37).

Para a autora, portanto, o homem somente manterá uma relação consciente com a sua genericidade quando ele conseguir se desprender das amarras do cotidiano e objetivar atividades de tipo superior, desprendidas da satisfação apenas da particularidade, de maneira que esta não “tomará” o lugar de categoria primária. Desse modo, é sabido que os aspectos que possibilitam que a particularidade se sobreponha à genericidade se fazem mais fortes do que o contrário devido à alienação que perpassa a vida cotidiana. Essa categoria tem suas estruturas fortalecidas na cotidianidade porquanto o modo de produção suscita a presença tão perversa da cotidianidade para se conservar consolidado, sempre mantendo o homem como produtor de riqueza material para outrem. Nessa relação da alienação com a vida cotidiana, a particularidade do homem prevalece no seu desenvolvimento, na sua autoconservação, usando de motivações particulares para se orientar nas suas relações. Para Heller, “*A forma mais fundamental, mais espontânea, da motivação particular se tem quando o ponto de vista particular se faz móvel: desde a autoconservação instintiva até às problematizações finalizadas no eu*” (HELLER, 1994, p. 40, grifo da autora). Portanto, o que nos move na vida cotidiana está relacionado desde as nossas necessidades vitais até as nossas angústias, percepções etc.

Algo interessante sobre a motivação particular é a relação com os sentimentos particulares, os quais possuem uma função mediadora no processo de reprodução da sociedade e dos indivíduos humanos. Entretanto, vale lembrar que “*os sentimentos não são por norma nem particulares, nem individuais e genéricos, mas que se transformam segundo ao que se referem e segundo seu conteúdo concreto*” (HELLER, 1994, p. 42, grifo da autora). A vida cotidiana, para garantir a manutenção da sua função primordial, mantém tais sentimentos arraigados a particularidade do homem, mas eles também podem ter motivações genéricas, que são determinadas pelo grau de consciência genérica do homem. Alcançá-la não é algo fácil, devido ao desenvolvimento das relações sociais que “nutrem e alimentam a particularidade”. O homem particular vai sendo progressivamente absorvido com a consolidação do sistema capitalista, que por sua vez intensifica a alienação e as suas formas de manutenção desse sistema, de modo que o homem sucumbe à

lógica do capital. De acordo com Heller, “é este processo, a alienação, que ‘alimenta’ a particularidade: temos assim a época – muito longa – da alienação, na qual o *sujeito da vida cotidiana é a particularidade*” (HELLER, 1994, p. 48, grifo da autora).

A partir do que foi discutido, fica claro que as categorias *mundo e homem particular* são inerentes à cotidianidade e a sua perpetuação nesses moldes. Pensamos ser relevante analisar agora as categorias centrais da vida cotidiana, nas quais se concentra a sua estrutura, a saber: a heterogeneidade⁴⁰, a objetivação, o pensamento e o trabalho. Antes de tudo, é importante lembrar que essas categorias possibilitam a consolidação da particularidade na vida cotidiana, como também podem levar o indivíduo à efetivação do humano-genérico.

2.3 As categorias centrais da vida cotidiana

O cotidiano é próprio do ser social, não há um sem o outro. O homem está lançado na cotidianidade por inteiro: física, intelectual e socialmente. Entretanto, não consegue explorar ao máximo cada uma dessas capacidades devido à estrutura da vida cotidiana que o domina e o mantém arraigado à reprodução do *status quo*.

É comum ao cotidiano do homem o desenvolvimento de diversas atividades, para as quais ele atribui uma valoração tal que determina a relevância delas para a sua manutenção social e física. “São partes orgânicas da vida cotidiana: a organização do trabalho e da vida privada, os lazeres e o descanso, a atividade social sistematizada, o intercâmbio e a purificação” (HELLER, 1970, p.18). Com isso, podemos dizer que a vida cotidiana em nada é homogênea, pois diariamente executamos atividades que se diferenciam pelas necessidades a que temos de atender. Essa heterogeneidade da vida cotidiana, como observou Heller, é “eterna e imutável” (HELLER, 1970, p.18). Assim,

A vida cotidiana é heterogênea nos sentidos e aspectos mais diversos. E esta é a razão pela qual seu centro só pode ser o *particular*, no qual aquelas

⁴⁰ A heterogeneidade é a principal característica da vida cotidiana, pois perpassa pelas demais e lhes imprime suas peculiaridades.

esferas, formas de atividade, etc. decididamente heterogêneas se articulam em uma unidade. Disto se compreende que a vida cotidiana não representa necessariamente um valor autônomo; se a continuidade do particular está constituída por aspectos e formas de atividades que se vão acumulando casualmente, a cotidianidade não tem um 'sentido' *autônomo*. A cotidianidade cobra um sentido somente no contexto de *outro meio*, na história, no processo histórico como essência da sociedade. (HELLER, 1994, p. 93, grifo da autora).

O que percebemos a partir da inferência da autora é que o homem particular é propriamente heterogêneo, pois condensa nas suas relações sociais e de produção diversas atividades que dão sentido a sua vida, ou que ao menos garantem a sua existência. E isso está de todo modo relacionado à estrutura da vida cotidiana, a qual viabiliza a permanência da particularidade sobrepondo-se à genericidade. Percebe-se também que a particularidade do homem e a vida cotidiana constituem a capacidade de alocar atividades diferentes com o propósito da reprodução, o que condiciona a dependência uma da outra, ou seja, o cotidiano precisa da particularidade, da reprodução desta, para se manter com todas as suas peculiaridades⁴¹, assim como o ser particular necessita da ambiência proporcionada pelo cotidiano para garantir a sua sobreposição à genericidade.

Segundo Heller,

[...] a vida cotidiana mantém ocupadas muitas capacidades de diversos tipos: a vista, o ouvido, o paladar, o olfato, o tato, e também a habilidade física, o espírito de observação, a memória, a sagacidade, a capacidade de reagir. Além disso, operam os afetos mais diversos: amor, ódio, desprezo, compaixão, participação, simpatia, antipatia, inveja, desejo, nostalgia, náusea, amizade, repugnância, veneração, etc. (HELLER, 1994, p. 93).

Tais capacidades e afetos são imprescindíveis na atuação do homem particular no cotidiano. Entretanto, ele não utiliza todas essas capacidades e sentimentos ao mesmo tempo na realização das suas atividades cotidianas. Nesse

⁴¹ Não queremos dizer com isso que a superação do cotidiano é uma possibilidade diante da efetivação do humano-genérico. A vida cotidiana é a vida de todos os homens em todos os tempos históricos, independentemente do modo de produção e da sociabilidade que este imponha. Segundo Netto (1994, p. 66), “[...] se em *toda* sociedade existe e se põe a cotidianidade, em cada uma delas a *estrutura* da vida cotidiana é distinta quanto ao seu *âmbito*, aos seus *ritmos* e *regularidades* e aos *comportamentos diferenciados dos sujeitos coletivos* (grupos, classes, etc.) *em face da cotidianidade*” (grifo do autor). Ela é, portanto, insuprimível.

sentido, diferentes atividades requerem determinadas capacidades e determinados sentimentos como motivação. Decerto, isso contribui para a heterogeneidade do cotidiano. Acerca disso a autora afirma:

Na vida cotidiana os tipos de atividade são tão heterogêneos como as habilidades, as aptidões, os tipos de percepção e os afetos; ou mais exatamente: *já que a vida cotidiana requer tipos de atividades claramente heterogêneos, nela se desenvolvem habilidades, aptidões e sentimentos claramente heterogêneos*. A heterogeneidade das formas de atividade não se evidencia somente pelo fato de que estas sejam de espécie diferente, mas também porque tem distinta importância e, desde logo, não em último lugar, porque mudam de importância segundo o ângulo visual a partir do que as considera. (HELLER, 1994, p. 95-96, grifo da autora).

Assim, a execução das diferentes atividades que o homem realiza cotidianamente, dia após dia, segue uma ordem de importância, pois lhes atribuímos uma valoração. Então, podemos desenvolver as mesmas atividades todos os dias, porém em momentos diferentes, de acordo com a necessidade a que cada uma tem de atender. Ou seja, estabelecemos uma hierarquia para o cumprimento das nossas funções. Dessa forma, a hierarquia atua espontaneamente na vida cotidiana de maneira a organizar as atividades, de modo a ordená-las, de forma a responder aos estímulos sociais e individuais.

A heterogeneidade e a ordem hierárquica (que é condição de organicidade) da vida cotidiana coincidem no sentido de possibilitar uma explicitação 'normal' da produção e da reprodução, não apenas no 'campo da produção' em sentido estrito, mas também no que se refere às formas de intercâmbio. (HELLER, 1970, p. 18).

Assim, a ordem hierárquica é imprescindível para a manutenção da heterogeneidade cotidiana. A autora afirma ainda que os diversos tipos de atividades que o homem realiza estão associados a sua ocupação na divisão social do trabalho, ao modo de produção em exercício, à forma social e à classe a que pertence. "Alguns deles são indispensáveis para manter-se vivo, outros não; alguns são indiferentes para o desenvolvimento da personalidade, outros o estimulam; alguns possuem um conteúdo de valor, outros estão isentos dele", mas todos

mantêm relação com a estrutura da vida cotidiana do homem (HELLER, 1994, p. 96).

É na execução das heterogêneas atividades cotidianas que o homem se realiza por inteiro, ou seja, age com a sua particularidade e com a sua generidade⁴², as quais se efetivam, principalmente, no momento da objetivação. Heller diz que “A vida cotidiana é em seu conjunto um ato de objetivação”, no qual o homem produz objetos que lhe garantem a sua sobrevivência, mas que ganham vida independentemente dele ao serem socializados com os demais seres sociais. Nas palavras da autora, a objetivação do homem na vida cotidiana significa

[...] um processo no qual o particular como sujeito torna-se ‘exterior’ e em que suas capacidades humanas ‘exteriorizadas’ começam a viver uma vida própria e independente dele, e continuam vibrando em sua vida cotidiana e na dos demais de tal modo que estas vibrações – através de algumas mediações – se introduzem na forte corrente do desenvolvimento histórico do gênero humano e deste contraste obtêm um – objetivo – conteúdo de valor. (HELLER, 1994, p. 96, grifo da autora).

Assim, tudo que o homem objetiva é lançado na cotidianidade para garantir a reprodução social, e a ele retorna em forma de “desenvolvimento histórico do gênero humano”, já que acessa também a vida cotidiana dos demais indivíduos, provocando mudanças nesta. Isso se dá porque “a vida cotidiana é a base do processo histórico universal”, ou seja, em seu seio se desenvolvem conflitos sociais que, à medida que são resolvidos pelos homens, retornam à cotidianidade “transformando-a e reestruturando-a” (HELLER, 1994, p. 96). Sem dúvidas, os homens sofrem alterações nos seus modos de ser e fazer com as mudanças ocorridas no cotidiano.

Além disso, Heller afirma ainda que

A vida cotidiana é – como *toda* outra objetivação – um objetivar-se em duplo sentido. Por uma parte, como temos dito, é o processo de contínua exteriorização do sujeito; por outra é também o contínuo *processo de*

⁴² Apesar de todo ser social possuir uma particularidade e uma generidade, essa condição não homogeneiza a espécie, visto que cada ser possui uma individualidade tal que o distingue dos demais. Ou seja, cada ser é “único e irrepetível”, sendo estes aspectos “fatos ontológicos fundamentais”. Esse ser “único e irrepetível” assimila as relações de sua época, bem como apreende a “manipulação das coisas” que lhe são fundamentais (HELLER, 1970, p. 20).

reprodução do particular. No infinito processo de exteriorização se forma, se objetiva, o mesmo *particular*. (HELLER, 1994, p. 96-97, grifo da autora).

Compreende-se então que as objetivações dos homens na vida cotidiana carregam sempre consigo uma carga da personalidade deles. Portanto, sob a cotidianidade regida pelo capitalismo as objetivações do ser social estão sempre no plano da particularidade burguesa. Porém, numa forma de sociabilidade superior as objetivações e, conseqüentemente, a personalidade do homem na vida cotidiana se desenvolvem em outro nível, ou seja, “o particular se encontra a um nível superior em sua reprodução”. Sendo assim, “*O objetivar-se como exteriorização contínua e a personalidade como objetivação são, por conseguinte, processos que se requerem mutuamente, que se interagem reciprocamente, que não é possível separar [...]*”, independentemente da forma de sociedade (HELLER, 1994, p. 97, grifo da autora). Inseparável do processo de objetivação e da execução das demais atividades cotidianas está o pensamento cotidiano, que possui o caráter da heterogeneidade assim como aquelas. O pensamento cotidiano se manifesta nas atividades que o homem executa para a manutenção da sua sobrevivência física e social, e se caracteriza como o saber necessário a reprodução da vida cotidiana. Necessariamente, ele é fruto dessa ambiência e se faz presente nas suas heterogêneas atividades por dois motivos, explicitados pela autora da seguinte maneira:

[...] em parte pelo fato de que as formas heterogêneas de atividade devem ser realizadas em concomitância recíproca e em um tempo relativamente breve, e em parte pelo fato de que estas formas heterogêneas de atividade são *diversas* em épocas diversas e nas diversas sociedades ou estratos sociais, pelo qual cada vez é necessário um *saber distinto* para apropriar-se delas e realizá-las. Do primeiro fato deriva *a estrutura geral do pensamento cotidiano*, do segundo derivam *os conteúdos concretos do pensamento cotidiano*. (HELLER, 1994, p. 102, grifo da autora).

Esses dois fatores são inseparáveis porque

A estrutura do pensamento cotidiano de cada época e a estrutura dos conteúdos de pensamento determinados, e vice-versa, os conteúdos de pensamento concretos são cotidianos somente se e na medida em que se organizam na estrutura do pensamento cotidiano. (HELLER, 1994, p. 102).

Portanto, o pensamento cotidiano carrega consigo a imediaticidade própria da vida cotidiana e a historicidade que também é inerente a ela. A cotidianidade suscita a imediaticidade das atividades para garantir a efetivação da sua função, que é a reprodução dos indivíduos humanos e da sociabilidade; então o pensamento cotidiano acompanha essa imediaticidade para dar respostas concretas às necessidades dos homens⁴³. Ao mesmo tempo, esse saber cotidiano acompanha o desenvolvimento econômico, social e cultural para poder entender as necessidades do homem e buscar satisfazê-las, já que estas se modificam com o processo histórico⁴⁴.

Por isso, Heller afirma ainda que “os conteúdos dos pensamentos concretos são cotidianos somente se e na medida em que se organizam na estrutura do pensamento cotidiano”. Porém, “Naturalmente”, como afirma Heller, “nem todo o saber pode ser cotidiano, pode ‘organizar-se’ na estrutura do pensamento cotidiano”. O que a autora quer dizer é que existe outra forma de saber, o *saber especializado*, que não se configura na estrutura do pensamento cotidiano; entretanto, este nem “sequer é necessário para a reprodução do homem como puro particular que nasce em uma sociedade concreta” (HELLER, 1994, p. 102). Por que esse conhecimento não é necessário para a reprodução do homem particular? Porque a função do pensamento cotidiano “deriva da existência das funções vitais cotidianas, e em consequência pode ser considerada como imutável” (HELLER, 1994, p. 102).

Dessa forma, a função do pensamento cotidiano é imutável, mas a sua estrutura e os seus conteúdos não o são, pois acompanham as transformações ocorridas no cotidiano. Se no âmbito da estrutura as mudanças são extremamente lentas, não acontece a mesma coisa com os conteúdos do pensamento cotidiano, pois, segundo Heller, mudam de modo relevantemente rápido. Além disso, a

⁴³ Sobre isso é importante salientar que a vida cotidiana conta com uma “unidade *imediate* de pensamento e ação”, ou seja, com o *pragmatismo*, visto que todo “pensamento cotidiano se orienta para a realização de atividades cotidianas (sic)”, quais sejam as atividades práticas (HELLER, 1970, p. 31, grifo da autora).

⁴⁴ Heller afirma que o cotidiano é o cerne do desenvolvimento histórico, e mesmo quando algo ocorre fora do previsto, ou seja, uma ação que não se encontra dentre as fundamentais para a sobrevivência do homem, ela emerge do cotidiano e a ele retorna, imprimindo-lhe o seu “efeito” (HELLER, 1970, p. 20).

estrutura e os conteúdos do pensamento cotidiano possuem uma característica inevitável: os prejuízos, ou as ultrageneralizações. Um pensamento ou um comportamento ultrageneralizadores se particularizam por estabelecer um juízo ou um conceito a respeito de algo que se forma a partir de tipos fixados pela tradição, pela cultura, ou por experiências próprias.

Segundo Heller, “Os juízos ultrageneralizadores são todos eles *juízos provisórios* que a prática confirma ou, pelo menos, não refuta, durante o tempo em que, baseados neles, formos capazes de atuar e de nos orientar” (HELLER, 1970, p. 34, grifo da autora). Destarte, os juízos provisórios são aqueles que previamente nos dão uma visão dos fatos, como se fosse a primeira impressão que temos de algo, para posteriormente desmistificá-los ou confirmá-los como tal.

Do mesmo modo que os juízos provisórios, os preconceitos também são “exemplos particulares de ultrageneralização”, visto que, na vida cotidiana, ao nos depararmos com determinados problemas ou conflitos somos levados a singularizá-los para resolvê-los, ou seja, focamos apenas na busca para a solução do problema isolando-o nele mesmo, e nesse processo tendemos a subsumi-lo a uma *universalidade*, que é a nossa cotidianidade, a nossa reprodução. Essa subsunção ocorre devido aos diferentes atos cotidianos que temos de desenvolver para garantir a nossa manutenção nessa sociabilidade, o que nos impede de analisar com precisão todos os aspectos do problema, restando-nos apenas encontrar uma solução imediata para ele (HELLER, 1970, p. 35). Cada juízo provisório tem papel relevante para a orientação dos homens na vida cotidiana, no seu processo de conhecimento de si e do todo, assim como na reprodução individual e social.

Para finalizarmos a análise das categorias mais essenciais da cotidianidade esboçaremos agora uma que evidencia “a relação concreta entre a vida cotidiana e as atividades genéricas conscientes” – o trabalho⁴⁵, pelo qual o homem transforma a natureza, garante a sua sobrevivência, satisfaz as suas necessidades particulares e genéricas. Esta categoria, essencialmente humana, é a base para a transformação

⁴⁵ Salientamos que além do trabalho, a moral, a política, a arte, a ciência, a religião, também são atividades que possibilitam uma relação consciente com o humano genérico. Porém, não as explicitamos aqui por não ser o nosso objetivo no momento. Para entender como elas funcionam no cotidiano, cf. HELLER, A. **Sociología de la vida cotidiana**. Barcelona: Ediciones Península, 1994.

da sociedade, pois é através dela que o homem se realiza genericamente e pode coletivamente superar as amarras impostas pelo capital.

Antes de qualquer afirmação é preciso deixar claro que o trabalho “apresenta dois aspectos: como execução de um trabalho, é parte orgânica da vida cotidiana; como atividade de trabalho, é uma objetivação diretamente genérica” (HELLER, 1994, p. 119). Esses dois aspectos compõem o que conhecemos como processo de trabalho: é uma atividade propriamente humana na qual o indivíduo age subjetiva e objetivamente, pois antecipa o resultado da sua ação na sua cabeça através da prévia-ideação e torna-o concreto visando atingir um fim, satisfazer uma necessidade. Ao fim do processo, tanto o homem como a natureza foram transformados e o objeto que resulta do trabalho humano vai refletir-se na vida dos demais seres, pois se torna independente do seu criador.

Segundo Heller, o processo de trabalho ainda resulta em dois tipos de trabalho: o *work* e o *labour*⁴⁶. O *work* se efetiva quando satisfaz uma necessidade social, pois o produto dele proveniente possui apenas valor de uso. Já o *labour*, pelo contrário, se realiza quando satisfaz o homem particular, visto que o seu produto reflete prioritariamente um valor de troca e é fruto de trabalho alienado, expropriado do seu produtor. Portanto, compreende-se que o primeiro refere-se a uma atividade genericamente humana e o segundo a uma atividade voltada à particularidade da vida cotidiana oprimida pela dominação do homem pelo homem.

Vejamos o que a autora expõe a respeito deles:

[...] *work* é uma objetivação imediatamente genérica, cujo fundamento é o processo de produção, o intercâmbio orgânico entre natureza e sociedade, e cujo resultado é a reprodução material e total da sociedade. Os produtos do trabalho levam sempre o selo da universalidade em si e não dizem nada sobre o produtor particular (HELLER, 1994, p. 122, grifo da autora). Contudo, não é casual que Marx use o termo *labour* em geral como sinônimo de atividade alienada de trabalho. Que o trabalho sirva sempre também para conservar o particular, que seja sempre uma das atividades principais da vida cotidiana, não nos diz se o homem neste trabalho se sente ou não suas extensões, se adverte ou não a sua própria atividade de trabalho – a qual, enquanto intercâmbio orgânico entre natureza e

⁴⁶ A autora utiliza ambos os termos em inglês, mesmo estando o seu texto original em espanhol. Optamos por mantê-los assim, já que eles possuem a mesma tradução. O que vai diferenciá-los é o seu significado atrelado às relações sociais, de modo que foram explicitadas no texto.

sociedade, permanece sempre no reino da necessidade – como âmbito em que se desenvolvem certas capacidades suas. (HELLER, 1994, p. 124, grifo da autora).

Postas suas diferenças, é preciso ficar claro que, segundo Heller, baseada em Marx, não há uma sobreposição entre ambos, pois os dois compõem a categoria trabalho na realização do intercâmbio do homem com a natureza. Se o trabalho representa um componente orgânico da vida cotidiana, então nesse ambiente o homem desenvolve a sua atividade vital, efetivando a sua genericidade e a sua particularidade. “Estes dois momentos [*work* e *labour*] pertencem a um único processo que pode ser observado desde o ponto de vista do desenvolvido conjunto da humanidade, ou desde o ponto de vista do particular que trabalha” (HELLER, 1994, p. 125, grifo nosso).

Apesar de o trabalho compor ao mesmo tempo a genericidade e a particularidade, ele só se qualifica como puro *work* quando o indivíduo, no momento da produção, conseguir manter uma relação consciente com o seu gênero humano. De acordo com a autora,

A atividade prática do indivíduo só se eleva ao nível da práxis quando é *atividade humano-genérica consciente*; na unidade viva e muda de particularidade e genericidade⁴⁷, ou seja, na cotidianidade, a atividade individual não é mais do que uma *parte* da práxis, da ação total da humanidade que, construindo a partir do dado, produz algo novo, sem com isso transformar em novo o já dado. (HELLER, 1970, p. 32, grifo da autora).

De acordo com Heller, “O meio para essa superação dialética parcial ou total da particularidade”, ou seja, para estabelecermos uma relação consciente com o humano-genérico e suspendermo-nos da cotidianidade, é a *homogeneização*, pois através dela conseguiremos a “completa suspensão do particular-individual” e a transformação do “homem inteiro” (HELLER, 1970, p. 27-28). Com a homogeneização em direção à genericidade estaremos efetivando três processos: o primeiro é a concentração do homem sobre uma única tarefa em detrimento de outras; o segundo é quando este mesmo ser concentra sua “*inteira individualidade*

⁴⁷ Mantivemos o termo utilizado na obra.

humana na resolução dessa tarefa”; e o terceiro processo refere-se à resolução de tal problema ao dissiparmos nossa particularidade individual na atividade humano-genérica, como diz Heller, escolhida “consciente e autonomamente” (HELLER, 1970, p. 27, grifo da autora). Se ocorridos em concomitância, esses três processos efetivam totalmente a superação da particularidade individual e a elevação ao humano-genérico à luz da cotidianidade, que, como já dissemos, é ineliminável.

Nas palavras de Heller:

A homogeneização em direção ao humano-genérico, a completa suspensão do particular-individual, a transformação em ‘homem inteiramente’ é algo totalmente *excepcional* na maioria dos seres humanos. Nem sequer nas épocas ricas em grandes comoções sociais existem muitos pontos críticos desse tipo na vida do homem médio. A vida de muito homens (sic) chega ao fim sem que se tenha produzido *nem um* só ponto crítico semelhante. A homogeneização em direção ao humano-genérico só deixa de ser excepcional, um caso singular, naqueles indivíduos *cuja paixão dominante se orienta para o humano-genérico e, ademais, quando têm a capacidade de realizar tal paixão*. (HELLER, 1970, p. 28-29, grifo da autora).

Podemos dizer com isso que apenas alguns homens, como é o caso do cientista, do artista, do estadista, do revolucionário, por si sós são capazes de realizar atividades dirigidas predominantemente para o humano-genérico, pois suas atividades básicas remetem-nos a sua essência genérica. Para estes homens, que também sofrem os efeitos da cotidianidade como quaisquer outros, a elevação à atividade humano-genérica se dá no momento da “produção”, momento este que os torna “protagonistas do processo histórico global”, já que elevam acima de si mesmos, atingindo o humano-genérico (HELLER, 1970, p. 29).

Entretanto, a autora não reconhece que o homem alcance o humano-genérico “em sua atividade principal no trabalho e nas objetivações”, tendo em vista que a alienação impossibilita que o indivíduo promova suas objetivações de modo consciente. Com essa afirmação, a autora propõe que os homens, através da “Humanização da vida cotidiana”, alcancem a sua generidade também no âmbito da cotidianidade. Para subsidiar essa constatação, Heller se apoia em Goethe; este afirma que “todo homem pode ser completo inclusive na cotidianidade”. Mas, para isso, “os homens não vão receber a inteligência de Planck, a mão de Menuhin ou as

capacidades políticas de Lênin”; o propósito é despertar no ser social a potência da sua força, e não apenas a força de alguns homens determinados, porém a de qualquer um que vise “*construir para si uma hierarquia consciente, ditada por sua própria personalidade, no interior da hierarquia espontânea*”, a qual se faz predominante em qualquer época a partir da “produção”, da “sociedade”, do “posto do indivíduo na sociedade”. Essa construção da hierarquia consciente Heller chama de “condução da vida”, que nada mais é do que “a construção dessa hierarquia da cotidianidade efetuada pela individualidade consciente” (HELLER, 1970, p. 40, grifo da autora).

A *condução da vida*, como diz Heller, não expressa o fim da hierarquia espontânea, mas “que a ‘muda’ coexistência da particularidade e da genericidade é substituída pela relação consciente do indivíduo com o humano-genérico e que essa atitude [...] ‘ordena’ as várias e heterogêneas atividades da vida”. Por assim dizer, a condução da vida pressupõe aos homens a liberdade de escolha individual no âmbito da cotidianidade, de forma a imprimir nas atividades a sua personalidade, “embora mantendo-se a estrutura da cotidianidade”. É preciso ficar claro aqui que a efetivação da condução individual e consciente da vida só ocorre em uma sociedade em que a alienação tenha sido “abolida e superada”. Entretanto, Heller insiste que se pode *conduzir a vida* ainda nesta sociedade, o que ela chama de uma condução “*representativa*”, visto que é “um desafio à desumanização”, uma vez que propõe transformar a ordenação da vida cotidiana “*numa ação moral e política*” (HELLER, 1970, p. 41, grifo da autora). Claro, cabe ao homem, com sua inteira individualidade, provocar essa transformação, caso contrário, além de viver subsumido cotidianidade, ele jamais conseguirá sentir-se pleno na realização da sua atividade vital.

Mesmo estando bem fundamentada a tese da humanização da vida cotidiana e a condução da vida defendidas por Heller, ainda assim nos questionamos sobre a possibilidade da efetivação de ambas numa sociabilidade regida sob os moldes do capital, pois a própria autora reconhece que a hierarquia espontânea e a estrutura da vida cotidiana se manterão, de modo que correm o risco de sofrer inflexões desse sistema. É preciso deixar claro que a vida cotidiana não está alheia aos processos históricos e às relações sociais, inclusive já afirmamos isso em diversos momentos.

Então, como pode a vida cotidiana ser humanizada e possibilitar ao indivíduo a condução da sua vida sem as determinações do capitalismo? Pensamos que a autora deveria explicitar que o alcance do humano-genérico, ou o estabelecimento de uma relação consciente com este, a partir da sua tese não se efetivaria plenamente, autenticamente, mas poderia trazer consigo o despertar para a luta pela superação do capital.

Com a exposição de todos os pontos apresentados até aqui, pensamos haver proporcionado o trato diferenciado da vida cotidiana para Henri Lefebvre e Agnes Heller, pois embora defendendo a mesma corrente de pensamento, o enfoque metodológico dado por ambos foi distinto. Essas duas análises, epistemológica e histórico-crítica, respectivamente, foram essenciais para introduzir o debate da essência da vida cotidiana em György Lukács, porquanto confirmaram a consistência da perspectiva marxiana na reflexão de categorias do real como o cotidiano. A análise lukacsiana acerca da vida cotidiana está pautada pela compreensão desta como a base da vida dos homens, no sentido de que lhes impõe um ambiente ao qual eles precisam se adaptar e lutar para sobreviver, o que Heller deixa muito claro. Esta categoria está intimamente articulada à atividade criadora do homem, já que condiciona a reprodução da sociabilidade com foco no desenvolvimento da particularidade do indivíduo. Veremos no texto que se segue que a vida cotidiana, apesar de favorecer uma ambiência propícia à sobreposição da particularidade à genericidade, possibilita também que o indivíduo se eleve ao plano do humano-genérico, mesmo que seja uma genericidade em-si.

III A COTIDIANIDADE NA ONTOLOGIA DE GYÖRGY LUKÁCS

Este capítulo traz inicialmente uma discussão sobre a essência da vida cotidiana a partir da sua raiz material; em seguida, estabelece algumas conexões entre vida cotidiana e complexos alienadores e a constituição do conhecimento. Pretendemos, com isso, efetivar uma contraposição ao debate epistemológico sobre o cotidiano defendido por Henri Lefebvre, o qual apresentamos no primeiro capítulo, e adensar a análise ontológico-materialista da categoria feita por Agnes Heller, exposta no segundo capítulo.

A premissa lukacsiana acerca da vida cotidiana (1981) é que esta é o *locus* que sintetiza continuidade e ruptura, essência e fenômeno etc., em uma situação historicamente determinada, que coloca necessidades e possibilidades para os indivíduos e para a humanidade. Essas necessidades e possibilidades vão sempre culminar no processo de reprodução da sociedade e dos indivíduos. Através das suas peculiaridades, o cotidiano, cuja função é garantir a reprodução social, condiciona os homens a um agir imediato, impõe-lhes uma consciência acrítica, deformada e conformada, a qual os mantém distanciados do humano-genérico. A consciência é um fator substancial na determinação do ser do homem, mas sendo ela determinada pela realidade que circunda o ser social e sendo essa realidade mistificada pela ideologia dominante, certamente a consciência desse ser estará arraigada à particularidade individual. Diante de uma sociabilidade regida pelos moldes capitalistas, cujo conteúdo ideológico se baseia num subjetivismo e num individualismo exacerbados, o desenvolvimento de uma consciência humano-genérica, desprendida da particularidade cotidiana, se torna cada vez mais reduzido.

De acordo com os escritos lukacsianos da *Ontologia do Ser Social*, a vida cotidiana como solo do desenvolvimento dos complexos sociais e da intensificação destes, principalmente no contexto do sistema do capital, proporciona ao indivíduo um espaço de ampliação da particularidade, mas também possibilita que ele se eleve à genericidade na tentativa de vivenciar algo que há muito lhe é interdito: objetivar as possibilidades de constituição de um *autêntico* gênero humano. Para sua efetivação é necessário, como bem disse Heller (1994), manter uma relação

consciente com a genericidade, a partir da qual o homem pode desenvolver atividades de tipo superior que vão satisfazer o seu gênero, o coletivo, deslocado da relação da reprodução social, com vistas à manutenção da propriedade privada.

Nesses termos, o capítulo está dividido em três partes⁴⁸, ficando na primeira a análise da raiz material da vida cotidiana, na qual abordamos a categoria trabalho como modelo de toda práxis humana, base da reprodução social, portanto, da existência do cotidiano sob condições determinadas socialmente. Na segunda parte tratamos da relação entre a cotidianidade e os complexos alienadores, analisamos seus reflexos na constituição do ser social e as possibilidades de superação dessa realidade deformada, com vistas à genericidade humana.

Por fim, trazemos um breve debate acerca do conhecimento na vida cotidiana, o qual se desenvolve a partir das ideologias cotidianas permeadas pelas alienações e pela via da ciência, que pode contribuir para a formação da consciência crítica dos homens, mas também pode manter a realidade mistificada. A vida cotidiana possui mecanismos que convergem na formação de ideias e concepções acríticas, ao passo que viabiliza o processo de luta coletiva dos homens em busca da genericidade humana. Discutiremos, portanto, o processo no qual o homem, enquanto ser que responde, escolhe entre alternativas para garantir a sua sobrevivência, utilizando para isso sua consciência, suas concepções de mundo e de si mesmo.

3.1 As raízes materiais da vida cotidiana

O estudo que empreendemos até então já nos deu certa base para entender a vida cotidiana sob uma visão epistemológica e sob uma visão ontológico-materialista, e nesta ótica, a influência que exerce na vida do homem. Porém, ainda nos falta problematizar e compreender aquilo que se configura como a base material

⁴⁸ A opção por esses três capítulos da **Ontologia do Ser Social** (O trabalho, O Ideal e a Ideologia e A Alienação) se deu por compreendermos, tendo na vida cotidiana a característica imanente da reprodução social, ser basilar entender a base material que sustenta essa ambiência, as formas de alienação que decorrem dela e o modo como o homem cotidiano cria e desmistifica as suas visões de mundo e suas ideologias, inclusive como forma de alcance da genericidade.

para a constituição do cotidiano: o trabalho. Heller, como exposto no capítulo anterior, pensa o trabalho tal como Lukács, isto é, como a base material do cotidiano.

O trabalho é, portanto, a raiz material da vida cotidiana, é quem fornece a base para sua existência e constituição, daí a importância de tratarmos sobre ele. É a compreensão dessa categoria, a qual possibilita a constituição de um ser mais complexo, que nos permitirá desmistificar e entender a relação que existe entre o trabalho, o ser social e a vida cotidiana, a relação entre fundante e fundado. Tomaremos como referencial para esse momento o capítulo do Trabalho⁴⁹ da *Ontologia do Ser Social* de György Lukács, especificamente, no qual o referido autor expõe uma reflexão sobre o trabalho em sentido ontológico enquanto categoria que funda o ser social, possibilitando ao homem não só a sua sobrevivência física mais imediata, mas também a sua transformação subjetiva no contexto da objetivação de bens materiais.

Para realizarmos uma análise ontológica do trabalho, antes de qualquer coisa é preciso ficar clara a relação ineliminável do homem com a natureza. O pressuposto basilar para a sobrevivência humana é a transformação da natureza nos bens substanciais à sua reprodução biológica. Esta garante direta e indiretamente a reprodução social, visto que permite ao indivíduo se socializar com seus pares enquanto busca a manutenção da vida. Assim, a articulação entre a reprodução biológica e a reprodução social está fundamentalmente vinculada ao trabalho, pois através dele os homens podem transformar o real, construir seus vínculos sociais e modificar-se enquanto indivíduos sociais.

De acordo com Lukács é o trabalho que origina o agir humano, ele é sua protoforma, o fundamento das demais práxis sociais necessárias à reprodução social. O trabalho opera o salto “ontologicamente necessário” (LUKÁCS, 1981, p. 2) do ser orgânico ao ser social, da vida orgânica à sociabilidade. É nesse processo que se desencadeia o afastamento das barreiras naturais, tendo em vista o caráter social que o indivíduo humano vai adquirindo.

⁴⁹ A tradução utilizada é a do professor Dr. Ivo Tonet, da Universidade Federal de Alagoas.

O trabalho ocupa um importante e fundamental lugar no processo de sociabilidade, pois, segundo Lukács, as demais categorias próprias do ser social somente se desencadeiam a partir do salto ontológico⁵⁰ operado pelo trabalho. Isto é, “todas as outras categorias desta forma de ser têm já, essencialmente, um caráter social” (LUKÁCS, 1981, p. 2), portanto, não antecedem o trabalho.

Isso se dá porque

Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter intermediário: ele é, essencialmente, uma interrelação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (utensílio, matéria-prima, objeto do trabalho, etc.) como orgânica, inter-relação que pode até estar situada em pontos determinados da série a que nos referimos, mas antes de mais nada assinala a passagem, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social. (LUKÁCS, 1981, p. 2).

Neste sentido, percebe-se que o ser social é essencialmente distinto dos seres inorgânico e orgânico, visto que ele possui a capacidade de manipular a natureza para reproduzir-se, e nesse processo, ao transformá-la, ele também se transforma, pois adquire novas capacidades e habilidades. No ato do trabalho esse momento é denominado de objetivação e exteriorização, respectivamente. Podemos dizer então que todo ato de trabalho é uma fusão de dois processos de transformação: transformação da natureza (objetivo) e transformação do indivíduo (subjetivo)⁵¹.

Em sentido ontológico, portanto, o trabalho é a atividade que faz diferir o homem dos demais animais, mesmo daqueles mais evoluídos. Isso se processa não pelo fato de se utilizar da natureza para garantir a sua sobrevivência, já que os

⁵⁰ De acordo com Lessa (2007, p. 28), o salto ontológico refere-se a uma processualidade de ruptura de uma esfera ontológica a outra, ou seja, é a mudança da esfera inorgânica à biológica, e desta à esfera social, cujo momento predominante é o surgimento processual de uma nova forma de ser. Neste último caso, surge o ser social, que se realiza mediante o trabalho. Segundo Lukács (1981, p. 4) “A essência do salto é constituída por esta ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento e não pelo nascimento, de forma imediata ou gradual, no tempo, da nova forma de ser”.

⁵¹ Segundo Lessa, “A exteriorização é o momento de transformação da subjetividade sempre associada ao processo de transformação da causalidade, a objetivação”. Ambos os processos, objetivação e exteriorização, são próprios do processo de trabalho, pois ao transformar a natureza para a garantia da sua sobrevivência, o homem opera em si também uma transformação (LESSA, 2007, p. 38-39).

animais também o fazem, mas sim por transformá-la em matéria-prima para novas objetivações. Porém, o mais essencial desse processo, isto é, o que melhor caracteriza o trabalho como uma atividade propriamente humana, além de atribuir forma humana à natureza ao transformá-la, é a prévia-ideação, ou seja, a teleologia que Lukács chama de “categoria ontológica central do trabalho”: no processo de trabalho o homem projeta na sua mente previamente o fim que deseja atingir. Destarte, o trabalho requer um pôr teleológico que dará origem a uma nova objetividade (LUKÁCS, 1981, p. 4).

Assim, o trabalho se torna o modelo de toda práxis social, na qual, com efeito — mesmo que através de mediações às vezes muito complexas — sempre são transformadas em realidade posições teleológicas⁵², em termos que, em última análise, são materiais. [...] [Desse modo], o trabalho pode servir de modelo para compreender as outras posições sócio-teleológicas exatamente porque, quanto ao ser, ele é a forma originária. (LUKÁCS, 1981, p. 4).

Necessariamente todo pôr teleológico encerra uma objetivação⁵³, e esta por sua vez vai se refletir na vida dos indivíduos de forma a desencadear necessidades e possibilidades que originam novas teleologias e, assim, novas objetivações. Através desse ciclo o homem constrói a sua sociabilidade e a sua individualidade: aprendendo, ensinando, se adequando, se reproduzindo materialmente e socialmente. Portanto, o trabalho envolve uma relação dialética entre pôr teleológico e causalidade, isto é, vai da prévia-ideação aos nexos causais que desembocam na realidade.

Vale dizer que, enquanto a causalidade é um *princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo* e que mantém este caráter mesmo quando uma série causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência, a teleologia, ao contrário, por sua própria natureza, é uma *categoria posta*: todo processo teleológico implica uma finalidade e, portanto, uma

⁵² Mantivemos o termo utilizado na tradução, embora estejamos utilizando o termo *pôr teleológico*. Salientamos que apesar de encontrarmos com frequência nos textos lukacsianos a utilização da expressão “posição teleológica”, a tradução correta do original *teleologische Setzung* é “pôr teleológico”. Cf. LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 43.

⁵³ De acordo com o autor, um pôr teleológico que não opera uma objetivação “se suprime por si mesmo, uma vez que não sendo realizável, se reduz a um fato de consciência tornado impotente diante da natureza” (LUKÁCS, 1981, p. 8).

consciência que estabelece um fim. Pôr, neste caso, não significa simplesmente assumir conscientemente, como acontece com outras categorias e especialmente com a causalidade; ao contrário, aqui, com o ato de pôr, a consciência dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico. Assim, o pôr tem, neste caso, um ineliminável caráter ontológico. (LUKÁCS, 1981, p. 4, grifo nosso).

Há, nesses termos, uma relação inseparável entre teleologia e causalidade, mesmo sendo elas opostas⁵⁴, principalmente se considerarmos, diferentemente de Hegel e Aristóteles⁵⁵, que a teleologia é uma categoria que se realiza apenas no trabalho. Essa ligação inseparável entre ambas acaba atribuindo à causalidade a condição de categoria posta por atos teleológicos, como afirma Lukács:

Quando, ao contrário, como em Marx, a teleologia é tomada como categoria realmente operante apenas no trabalho, tem-se inevitavelmente uma existência concreta, real e necessária, entre causalidade e teleologia. Sem dúvida, estas permanecem contrapostas, mas apenas no interior de um processo real unitário, cuja mobilidade é fundada na interação destes opostos e que, para tornar real essa interação, age de tal modo que a causalidade, sem ver atingida a sua essência⁵⁶, também ela se torna posta. (LUKÁCS, 1981, p. 7).

O “processo real e unitário” a que Lukács se refere na passagem acima diz respeito ao trabalho em sentido ontológico, o qual surge a partir de uma necessidade social, e para respondê-la, o ser social, fundado a partir do trabalho, opera objetivações. Desencadeia-se um movimento em que a teleologia dá origem a nexos causais postos pelo homem mediante o trabalho. O ser social se constitui, portanto, numa causalidade posta. “No trabalho, [...] não só o fim é teleologicamente posto, mas também a cadeia causal que o realiza deve transformar-se em uma causalidade posta” (LUKÁCS, 1981, p. 16), diz Lukács.

⁵⁴ De acordo com o autor, teleologia e causalidade, apesar de opostas, não se excluem, ao contrário, ambas são “princípios certamente heterogêneos entre si, mas que, apesar da sua contraditoriedade, somente em comum, numa coexistência dinâmica indissociável, podem constituir o fundamento ontológico de determinados complexos dinâmicos, complexos que só no interior do ser social são ontologicamente possíveis; e é esta a coexistência ativa deles que constitui a característica primeira deste grau do ser” (LUKÁCS, 1981, p. 25).

⁵⁵ Tais pensadores, segundo Lukács, compreendem a teleologia como uma “categoria cosmológica universal” (LUKÁCS, 1981, p. 4), e não apenas restrita ao trabalho.

⁵⁶ Essa é precisamente a condição para que a causalidade se torne “posta”, ou seja, a sua essência – “princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo” – não é alterada, mas se torna socialmente posta mediante um pôr teleológico (LUKÁCS, 1981, p. 4).

Desse modo, o trabalho se configura como o modelo da práxis social em geral, a qual provém de atos teleológicos e torna-se realidade no mundo concreto dos homens. Trata-se de uma categoria que possibilita a humanização do homem; nos termos de Lukács, “a transformação do sujeito que trabalha – o verdadeiro tornar-se homem do homem – é a consequência ontológica necessária do objetivo ser-precisamente-assim do trabalho” (LUKÁCS, 1981, p. 20). O trabalho é, portanto, a atividade originária do ser social decorrente de um ato consciente do mesmo para responder a necessidades concretas em situações determinadas historicamente, ao passo que coloca ao homem a possibilidade de reagir às condições objetivas, adquirindo capacidades e habilidades que contribuem progressivamente para a sociabilidade. Segundo Lukács:

Também sob este aspecto o trabalho se revela como o instrumento da autocriação do homem como homem. Como ser biológico, ele é um produto do desenvolvimento natural. Com a sua auto-realização, que também implica, obviamente, nele mesmo um retrocesso das barreiras naturais, embora jamais um completo desaparecimento delas, ele ingressa num novo ser, *autofundado*: o ser social. (LUKÁCS, 1981, p. 22, grifo nosso).

É importante salientar que até então estamos tratando do trabalho enquanto produtor de valor de uso⁵⁷, permeado pela relação entre produção e satisfação das necessidades sociais. Entretanto, como já assinalamos em outro momento, o trabalho é o modelo de toda práxis social cujas “formas mais ulteriores e mais evoluídas” se voltam “mais acentuadamente a mediar a ação sobre outros homens, cujo objetivo é, em última instância – mas somente em última instância – mediar a produção de valores de uso” (LUKÁCS, 1981, p. 22). Tais práxis condicionam o homem a induzir uns aos outros a executar determinadas “posições teleológicas concretas”. De acordo com o autor,

⁵⁷ O valor de uso de uma mercadoria diz respeito a sua utilidade, a sua capacidade de satisfazer as necessidades dos homens. Segundo Marx (1985, p. 45), “Essa utilidade, porém, não paira no ar. Determinada pelas propriedades do corpo da mercadoria, ela não existe sem o mesmo. [...] Os valores de uso constituem o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta”. Assim, o valor de uso de uma mercadoria somente se realiza mediante o seu consumo, levando em consideração que na sociedade burguesa os valores de uso constituem “os portadores materiais do – valor de troca” (LUKÁCS, 1981, p. 46).

Esse problema aparece logo que o trabalho se torna social, no sentido de que depende da cooperação de mais pessoas, e independente do fato de que já esteja presente o problema do valor de troca ou que a cooperação tenha apenas como objetivo os valores de uso. Por isso, esta segunda forma de posição teleológica, na qual o fim posto é imediatamente finalidade de outras pessoas, já pode existir em estágios muito iniciais. (LUKÁCS, 1981, p. 22).

O que queremos ressaltar aqui é o surgimento das teleologias secundárias⁵⁸ que, diferentemente das primárias, ou seja, das posições do trabalho que atuam sobre a materialidade natural, atuam sobre a consciência dos homens. Nesse contexto surgem a linguagem e o pensamento conceitual como categorias essenciais ao processo de trabalho, pois para sua execução se põem “exigências que só podem ser satisfeitas reestruturando ao mesmo tempo quanto à linguagem e ao pensamento conceptual as faculdades e possibilidades psicofísicas presentes até aquele momento” (LUKÁCS, 1981, p. 23). Assim, linguagem e pensamento conceitual estão articulados às exigências do trabalho, assim como há uma relação de influência entre eles. Diz o autor:

É obviamente indiscutível que, tendo a linguagem e o pensamento conceptual surgido para as necessidades do trabalho, seu desenvolvimento se apresenta como uma ininterrupta e ineliminável ação recíproca e o fato de que o trabalho continue a ser o momento predominante não só não suprime estas interações, mas, ao contrário, as reforça e as intensifica. (LUKÁCS, 1981, p. 23).

Nisso está intrínseca a evolução das categorias do novo ser que surgiram a partir do salto ontológico operado com o trabalho, e esta evolução ou “desdobramento”, como denomina Lukács, “sempre se dá através de relações causais postas” e “leva não somente a um constante controle e aperfeiçoamento dos

⁵⁸ De acordo com Costa (2000, p. 103), o trabalho, para se realizar, mantém relação íntima com outros “atos teleológicos”, os quais “operam como impulso decisivo do complexo social da reprodução”. Algumas práxis sociais que se desenvolvem a partir dele “adquirem papel decisivo no desenvolvimento social, constituindo posições relativamente autônomas frente ao mesmo”. Lukács, segundo a autora, faz a distinção entre esses atos, ou seja, “entre o trabalho e as posições teleológicas qualitativamente distintas dele e por ele fundadas”, denominando o trabalho de teleologia primária e as demais atividades de teleologias secundárias. As teleologias secundárias são formadas por diversos complexos parciais que podem agir no processo de trabalho, mas na sua maioria agem “sobre a consciência dos homens, consciência entendida no sentido concreto, como aquela que regula as ações práticas do indivíduo na vida cotidiana” (LUKÁCS, 1981, p. 104).

atos reflexivos, mas também à sua generalização”⁵⁹ (LUKÁCS, 1981, p. 24). Nesse sentido, o conhecimento adquirido com a realização de uma atividade não se isola nela, ao contrário, se generaliza, garantindo ao ser social cada vez mais consciência e habilidades que o fazem reagir ao “mundo externo e interno”. A partir deste, desencadeia-se o processo de evolução da consciência do homem, o que contribui para o desenvolvimento das formas superiores de práxis social. Assim, “tendo se originado no trabalho, para o trabalho e mediante o trabalho – a consciência do homem contém a possibilidade da própria auto-reprodução”. (LUKÁCS, 1981, p. 24).

Isso mostra que a consciência relativa às tarefas, ao mundo, ao próprio sujeito, brota da reprodução da própria existência (e, junto com essa, daquela do ser da espécie), como instrumento indispensável de uma tal reprodução. Esta consciência se torna certamente sempre mais difusa, sempre mais autônoma, e, no entanto continua ineliminavelmente, embora através de muitas mediações, em última análise, um instrumento da reprodução do homem (LUKÁCS, 1981, p. 24).

O trabalho é a práxis social que realiza ontologicamente a relação entre teleologia e causalidade natural, a partir da qual surge a causalidade posta, gerando sempre um ser novo através do intercâmbio orgânico com a natureza, garantindo, portanto, a reprodução do homem. Porém, a partir dele se desencadeia a práxis social em geral, ou seja, “formas mais complexas da práxis social”, as quais apenas “pressupõem este intercâmbio orgânico com a natureza” (LUKÁCS, 1981, p. 27).

Assim como o trabalho, as formas superiores da práxis social requerem do homem um grau de consciência que vai se ampliando à medida que evoluem as suas necessidades e habilidades. Para Lukács, “independente do grau de consciência”, “todas as representações ontológicas dos homens são amplamente influenciadas pela sociedade, não importando se o componente predominante é a vida cotidiana, a fé religiosa, etc.”. Em alguns casos as ideias “se cristalizam num poder social” (LUKÁCS, 1981, p. 28), tornando-se até mesmo uma falsa consciência, cuja “influência, difusão, poder, etc. sempre foram determinados por relações sociais, obviamente em ação recíproca com o horizonte estreito ontológico”

⁵⁹ Segundo Lukács, “São essas generalizações que formam os germes das futuras ciências”, como é o caso da geometria e da aritmética, que ele chama de ciências autônomas. Nesse caso, tais ciências são consideradas como formas superiores da práxis humana (LUKÁCS, 1981, p. 24).

(LUKÁCS, 1981, p. 29). A consciência, enquanto componente do trabalho, tem papel fundamental no comportamento do homem, nas mudanças que ocorrem nesse âmbito diante do salto que provoca a passagem do ser biológico ao ser social. Nesses termos, ela é um fator primordial no trabalho, primeiro porque surge a partir dele e para ele, segundo porque influencia nas decisões do homem, no processo de alcance de suas finalidades.

Para entendermos melhor essa questão, Lukács esclarece que

[...] é inevitável que partamos da compreensão ontológica de teleologia e causalidade posta, uma vez que o novo que surge no sujeito é um resultado necessário dessa constelação categorial. Quando, então, observamos que o ato decisivo do sujeito é a própria posição teleológica e sua realização, fica imediatamente evidente que o momento categorial determinante destes atos implica o surgimento de uma práxis caracterizada pelo dever-ser. (LUKÁCS, 1981, p. 30).

Neste sentido, o dever-ser traduz o fim que se deseja alcançar com o trabalho, pois no processo deste o que direciona o homem que o realiza é “um agir orientado pelo dever-ser do fim”, no qual se operam as “relações causais concretas”, visando realizar o fim antecipado na consciência do homem. Segundo o autor, “O conhecimento e a posição da causalidade só podem ser considerados corretos quando determinados pelo fim” (LUKÁCS, 1981, p. 30-31). Prossegue Lukács:

Naturalmente o reflexo correto da realidade é a condição inevitável para que um dever-ser funcione de maneira correta; no entanto, esse reflexo correto só se torna efetivo quando conduz realmente à realização daquilo que dever-ser. Portanto, aqui não se trata simplesmente de um reflexo correto da realidade em geral, de reagir a ela de um modo geral adequado, ao contrário, a correção ou o erro, isto é, qualquer decisão que se refere a uma alternativa do processo de trabalho, só pode ser avaliada a partir do fim, de sua efetivação. Deste modo, aqui também temos uma insuprimível interação entre dever-ser e reflexo da realidade (entre teleologia e causalidade posta), onde a função de momento predominante cabe ao dever-ser. (LUKÁCS, 1981, p. 31).

É nesse contexto que se explicita o afastamento do ser social das suas formas fundamentais, pois se torna um novo ser, autônomo, que faz escolhas para responder às suas necessidades. Destarte, o dever-ser no trabalho determina o

comportamento do ato do trabalho e o comportamento do próprio ser consigo mesmo. Fica clara, portanto, a relação entre objetividade e subjetividade no processo de trabalho, e de acordo com Lukács, a objetividade regula e orienta esse processo, de modo que ao final dele o homem tem a sua subjetividade alterada. Assim, “o dever-ser do trabalho desperta e promove certas qualidades humanas que mais tarde serão de grande importância para formas de práxis mais evoluídas” (LUKÁCS, 1981, p. 33).

O trabalho tem, portanto, papel fundamental no contexto da vida cotidiana porque possibilita, enquanto práxis primária que origina o ser social, a constituição dessa ambiência, já que viabiliza aos homens a capacidade de estabelecer relações com a natureza, visando à sua reprodução material. É justamente nesse espaço da reprodução dos homens que se desenvolve a reprodução social, ou seja, a primeira é basilar para o surgimento da segunda. A vida cotidiana está interligada a cada sociedade e a cada homem, e se solidifica no âmbito da reprodução social como um componente da realidade permeado por complexos que resultam na evidência da particularidade do homem. Dentre esses complexos está o da alienação, que perpassa a vida do homem durante o seu processo de reprodução material e social, bem como a constituição das relações sociais e das ideologias que este absorve para construir a sua vida. É o que veremos no item a seguir.

3.2 Vida cotidiana e os complexos alienadores⁶⁰

Após a elaboração dos traços mais gerais concernentes à ontologia da vida cotidiana, a partir do trabalho, discutiremos agora as relações entre cotidianidade e o fenômeno da alienação enquanto um complexo social que impede a explicitação da autêntica generidade humana. Antes de tudo é preciso deixar claro que a alienação é produto da ação dos homens em sociedade, ou seja, ela é essencialmente social e, portanto, histórica. Esse fenômeno se manifesta no indivíduo humano através da

⁶⁰ Utilizamos neste subitem o capítulo da *Alienação*, com tradução da professora Maria Norma Alcântara, da Universidade Federal de Alagoas, a quem devemos a inédita reflexão sobre a alienação na Ontologia de Lukács.

negação da sua essência, o que necessariamente intensifica a exploração do homem pelo homem e a ampliação da dissipação das classes fundamentais, que são antagônicas. Em outras palavras, a alienação é o momento negativo⁶¹ do processo de objetivação/exteriorização, a impedir o desenvolvimento do homem no sentido humano-genérico.

De acordo com Lessa, o trabalho, ou seja, as objetivações/exteriorizações, sob condições determinadas, podem impulsionar processos alienadores. Que circunstâncias são essas? O trabalho explorado, forçado, alienado, o surgimento das classes sociais, enfim, são condições de existência da humanidade que conduzem a um conjunto de alienações porque acabam por negar a essência humana. Lessa afirma ainda que

Lukács reconhece, contudo, que nem todas as objetivações/exteriorizações assumem papel positivo no desenvolvimento da generalidade⁶² humana. Algumas das objetivações, em momentos historicamente determinados, podem se transformar, de impulsos, em obstáculos ao desenvolvimento da humanidade. E, nesses momentos, tais objetivações, ao invés de contribuir com o devir-humano⁶³ dos homens, se transmutam em negação da essência humana, em expressão da *desumanização criada pelo próprio homem*. A esses *momentos de negatividade*, que constituem obstáculos sociogenéricos ao devir-humano dos homens, Lukács denomina, após Marx, de alienação (*Entfremdung*). (LESSA, 2007, p. 125, grifo do autor).

Lukács define a alienação como uma categoria historicamente posta, visto que se trata de “um fenômeno exclusivamente histórico-social, que se apresenta em determinada altura do desenvolvimento existente, a partir desse momento, assume

⁶¹ Segundo Lessa, a exteriorização é o momento positivo do processo do trabalho por ser a partir dela que “o homem constrói o ser social”, visto que através dessa capacidade de se exteriorizar o homem atribui cada vez mais sociabilidade ao seu ambiente, consubstanciando a premissa de que o trabalho é a categoria fundante do ser social. Portanto, “A exteriorização, nessa acepção, corresponde precisamente à afirmação prática da crescente capacidade do homem de modificar o real no processo de sua reprodução. Daí o caráter de positividade da exteriorização em Lukács” (LESSA, 2007, p. 125). O processo de objetivação/exteriorização, sob condições determinadas pelas sociedades de classes, acaba negando a essência humana na medida em que o trabalho, sem deixar de se constituir no intercâmbio entre o homem e a natureza, se põe como trabalho forçado, trabalho que ao invés de elevar o homem a um patamar superior de sociabilidade, o degrada à condição de mera engrenagem de uma máquina, o coisifica. Nesse processo que, como dissemos, é historicamente determinado, o caráter de positividade da exteriorização se transforma em negação da essência do homem, daquilo que ele tem de mais precioso, sua personalidade.

⁶² Lessa usa o termo *generalidade* em seu texto, em vez de *generidade*, o qual optamos por utilizar. Ambos os termos dizem respeito à mesma categoria; trata-se tão somente de uma questão de tradução.

⁶³ Compreenda-se devir-humano como o desenvolvimento da generidade humana.

na história formas sempre diferentes, cada vez mais claras” (LUKÁCS, 1981, p. 1). Com isso percebemos que ela não é uma condição da humanidade como a vida cotidiana, pois não surge em concomitância com essa, ao contrário, é resultado do desenvolvimento das forças produtivas no processo produtivo.

A vida cotidiana, de acordo com Lukács, constitui-se num espaço de “influências recíprocas” cuja processualidade vai “da totalidade às decisões singulares e daqui de volta aos complexos totais da sociedade e à sua totalidade...” (LUKÁCS, 1981, p. 8). Nesses termos, ela exerce influência na vida dos homens no seu processo de produção e reprodução, ao passo que o resultado desse processo retorna à cotidianidade, impondo-lhe seus efeitos. Permeadas pela alienação, as decisões singulares, ou seja, as decisões imediatas, no contexto da sociedade capitalista, vão desencadeando nexos causais, vão ganhando um sentido objetivo próprio da “determinação econômico-social”. Assim, essas decisões retornam à totalidade já carregadas de alienações.

O fato é que aqui, como em toda parte, as posições teleológicas dos homens singulares, por mais forte que seja a determinação econômico-social de suas bases, no seu ser imediato começam sempre, por assim dizer, pelo início, e se reenlaçam na continuidade objetiva somente nas suas, também decisivas, bases objetivas. Tais posições se relacionam a estes momentos somente no sentido mais objetivo, ao passo que no plano subjetivo e direto se relacionam à vida pessoal, ao imediato vivido dos homens singulares a cada vez em questão. (LUKÁCS, 1981, p. 9).

Segundo Lukács, as posições teleológicas dos indivíduos sempre se voltam à necessidade imediata de sobrevivência deles, ou seja, respondem de início às necessidades subjetivas do homem singular. Essas posições teleológicas somente se relacionam com o mundo objetivo a partir das determinações do cotidiano e do modo de produção em questão. As decisões que partem do “plano subjetivo” estão relacionadas à “vida pessoal, ao imediato vivido dos homens singulares”, e juntamente com outras posições alternativas, como a ética, “influenciam imediatamente sobre estas formas de ser” (LUKÁCS, 1981, p. 9).

Desse modo, a vida cotidiana é permeada por características que possuem forte influência na condução da vida objetiva e subjetiva dos homens. Assim como

são substanciais à vida cotidiana, as suas categorias (pragmatismo, espontaneidade, juízos provisórios, etc.⁶⁴) também podem tornar-se um empecilho ao desenvolvimento do homem se se cristalizarem, impedindo que o indivíduo tenha a possibilidade de se explicitar autonomamente. “Se essas formas se absolutizam, deixando de possibilitar uma margem de movimento, encontramos-nos diante da alienação da vida cotidiana” (HELLER, 1970, p. 37). De maneira que o indivíduo passa a ter mais dificuldade de elevar-se da cotidianidade e atingir o humano-genérico.

Segundo Heller, “A vida cotidiana, de todas as esferas da realidade, é aquela que *mais se presta à alienação*”, o que não a qualifica como fundamentalmente alienada (HELLER, 1970, p. 37, grifo da autora), ou seja, ela possibilita um ambiente no qual a alienação, enquanto negação da essência do homem, se desenvolve com mais intensidade, tendo em vista os empecilhos que o indivíduo tem de enfrentar para alcançar uma consciência de classe que lhe possibilite desprender-se das amarras do capital.

Nesses termos, a sociabilidade gerida pelo sistema do capital é uma das mais propícias à solidificação das alienações, visto que o indivíduo está subsumido ao processo produtivo, ao desenvolvimento da economia, tornando-se instrumento do capital para a sua perpetuação. É na sociedade capitalista⁶⁵ que a vida cotidiana tem suas particularidades mais extremadas, já que a ambiência solicitada por esta sociabilidade exige o imediatismo, o pragmatismo, de modo a manter a reprodução social e econômica, limitando a construção da consciência de classe dos trabalhadores. Mas a vida cotidiana também coloca as possibilidades para pensar criticamente esta sociedade. Para Lukács, a vida cotidiana é o *hic et nunc*⁶⁶ que sintetiza continuidade e ruptura, essência e fenômeno etc. em uma situação concreta, determinada, que coloca necessidades e possibilidades para os indivíduos e para a humanidade. Esses aspectos justificam o fato de a vida cotidiana ser um

⁶⁴ É possível acompanhar os conceitos dessas características da vida cotidiana retornando ao segundo capítulo, p. 67 et seq.

⁶⁵ Mas essa sociedade não é a única a se prestar às alienações, pois a história nos mostra com o escravismo, por exemplo, variadas expressões de alienação humana. Com o capitalismo temos uma intensificação desses processos alienadores determinados pelo modo de ser da vida cotidiana.

⁶⁶ Aqui e agora.

ambiente mais propício à alienação, já que dispõe das principais características para a sua efetivação.

Na muda unidade da particularidade e da genericidade, ou seja, na cotidianidade, o ser social é destituído de sua essência, de modo que ele é impossibilitado de expor sua “individualidade unitária”, assim como é orientado pelas ideologias cotidianas a cumprir papéis, e por isto reflete um conformismo característico daqueles que vivem apenas a sua particularidade (HELLER, 1970, p. 37). Apesar dessa limitação, “as formas de pensamento e comportamento produzidas nessa estrutura podem perfeitamente deixar ao indivíduo uma margem de movimento e possibilidades de explicitação” que vão garantir-lhe a homogeneização da “experiência da cotidianidade”, que por sua vez lhe possibilita “manifestar-se como essência unitária das formas heterogêneas de atividades próprias da cotidianidade e nelas objetivar-se” (HELLER, 1970, p. 37).

Para Heller (1970), determinadas épocas e sociedades se qualificam como passíveis da alienação massificada. Ela afirma que “Quanto maior for a alienação produzida pela estrutura econômica de uma sociedade dada, tanto mais a vida cotidiana irradiará sua própria alienação para as demais esferas” (HELLER, 1970, p. 38). Algumas circunstâncias histórico-sociais determinam a alienação da vida cotidiana. Para Heller, “Existe alienação quando ocorre um abismo entre o desenvolvimento dos indivíduos humanos, entre a produção humano-genérica e a participação consciente do indivíduo nessa produção” (HELLER, 1970, p. 38). E como foi mencionado acima, esse abismo se aprofunda em determinadas épocas e sociedades, das quais indicamos como principais disseminadores o modo de produção capitalista e a sociedade burguesa, que aprofundaram a alienação de tal forma que

[...] a estrutura da cotidianidade alienada começou a expandir-se e a penetrar em esferas onde não é necessária, nem constitui uma condição prévia da orientação, mas nas quais aparece até mesmo como obstáculo para essa última. (HELLER, 1970, p. 39).

O fenômeno da alienação, segundo Lukács, possui “objetivamente uma continuidade histórica”, e nessa processualidade as alienações já superadas servem de base para obscurecer as formas atuais de alienação, de maneira que os indivíduos não se dão conta da vida alienada a que estão subsumidos (LUKÁCS, 1981, p. 9). Esta realidade incide diretamente na “generidade para-si”, que na vida cotidiana pode se manifestar a partir de um “descontentamento individual para com a generidade em-si cada vez mais imperante [neste âmbito], em certos casos também como direta rebelião contra ela”⁶⁷. Assim, o homem pode vir a atingir o humano-genérico quando adquirir uma consciência crítica e coletiva, desligada da sua particularidade e voltada a sua realização enquanto gênero humano.

Lukács afirma ainda que,

No imediato, pois, este movimento opositivo [entre generidade para-si e em-si] parte do indivíduo singular que defende a própria individualidade, mas a sua intenção de fundo, a prescindir da consciência que dela tenha o indivíduo singular, é dirigida – em última análise – às formas de generidade para-si obtidas naquele momento. (LUKÁCS, 1981, p. 24).

Com isso o autor esclarece que os indivíduos, no ato da produção e reprodução social, em meio a essa oposição da generidade em-si e para-si, dirigem sua intenção, em última análise, “às formas de generidade para-si obtidas naquele momento”. O autor está tratando da luta no imediato, a qual pode desencadear processos decisivos em relação a esta elevação da generidade humana. “Naturalmente, também neste caso não se tem nenhuma garantia interna de alcançar o alvo” (LUKÁCS, 1981, p. 24).

No caso de não atingir o objetivo, tal tentativa permanece na “continuidade da memória do gênero humano” como “momentos da gênese do para-si”, enquanto ensaio de uma elevação acima da particularidade, isso no plano da consciência

⁶⁷ O gênero humano em-si e para-si não diferem apenas através da consciência do homem acerca da situação de classes, da exploração do homem pelo homem em seu processo histórico, ou seja, da sua consciência crítica e coletiva. Aliado a isso é necessário que os homens ajam praticamente. A generidade autêntica implica superar a exploração do homem pelo homem, portanto, implica a superação desta sociedade. Assim, a realidade vivida no cotidiano pode gerar uma rebelião contra as condições objetivas, impulsionando o gênero a um patamar mais elevado (LUKÁCS, 1981, p. 20).

(LUKÁCS, 1981, p. 24-25). No âmbito da cotidianidade também é possível ao indivíduo elevar-se ao humano-genérico, pois é a partir de seus atos, no interior da sua processualidade, que se desencadeia o caminho para a superação da particularidade. Lukács explica isto atribuindo significativa relevância “às grandes objetivações” que partem dos atos cotidianos, cujo reflexo vai expressar “decisões alternativas nas quais encontra expressão generalizada o caminho que conduz à personalidade não-mais-particular, os seus conteúdos e objetos, as suas premissas e consequências sociais”. Em relação aos “conteúdos sociais”, as grandes objetivações do cotidiano social “dão voz própria àquelas perguntas que movem profundamente uma parte considerável dos indivíduos na sua existência cotidiana”, cuja reflexão pode despontar também para a elevação a genericidade para-si (LUKÁCS, 1981, p. 25). Destarte,

Se uma obra de arte ou uma filosofia não fossem outra coisa além do produto de uma personalidade considerada ‘genial’, não poderiam objetivar-se como modelos; do mesmo modo, não seria possível para uma situação objetivamente revolucionária desencadear no caso de um ativo fator subjetivo, se não fosse precedida de um período relativamente longo, de uma massa relativamente grande de decisões singulares tomadas pelos indivíduos na sua vida cotidiana. *Por mais intrincada e carente de sentido pareça muitas vezes esta vida cotidiana, é porém só nela que as encarnações factuais e ideológicas podem gradualmente amadurecer em direção à socialidade.* De fato, na imensa maioria dos casos é possível verificar com precisão como os limites cognitivos da ontologia da vida cotidiana de uma época se encontram também nas suas máximas objetivações. (LUKÁCS, 1981, p. 25, grifo nosso).

O que nos fica de compreensão a partir do exposto é que a vida cotidiana condensa na sua ambiência o desenvolvimento da genericidade em-si e a possibilidade da efetivação da genericidade para-si, através de atividades que na sua processualidade despertam no indivíduo uma personalidade distanciada da particularidade cotidiana.

Segundo Lukács, a vida cotidiana é o cerne do desenvolvimento aprofundado da alienação nos indivíduos, sendo definida por ele como um fenômeno também ideológico, pois se trata de “um produto das relações econômicas cada vez dominantes e, obviamente, são estas últimas que exercem os influxos em última análise decisivos sobre os homens, também na esfera ideológica”. Embora a vida

cotidiana faça a mediação entre a “estrutura econômica geral e o indivíduo”, em seu sentido mais concreto, objetivo, isso não retira da sua ontologia o poder de intervir no caráter ideológico dos indivíduos, a partir do qual eles traçarão um caminho em busca da elevação acima da alienação (LUKÁCS, 1981, p. 54).

Por isso, quando se procura examinar um fenômeno ideológico na sua essência, na sua atualidade, nas suas linhas de transformação, etc., não é possível pôr de lado os problemas da ontologia da vida cotidiana. Assim como a estrutura e o desenvolvimento econômicos de uma sociedade constituem a base objetiva dos fenômenos, também a ontologia da vida cotidiana se constitui aquele *medium omnilateral* de imediaticidade que, para a maior parte dos homens, é a forma pela qual são postos em comunicação concreta com as tendências espirituais de seu tempo. (LUKÁCS, 1981, p. 54).

Portanto, nenhum indivíduo prescinde da vida cotidiana; ela se faz imperante para todos os homens, mesmo para aqueles que estão em relação direta com “as verdadeiras e próprias expressões ideológicas” (LUKÁCS, 1981, p. 54). Para tanto, ela se utiliza de mecanismos de regulação, na sua maioria ideológicos, que cerceiam os indivíduos, impondo-lhes uma destinação voltada apenas para a objetividade, para a imediaticidade. A alienação é um desses mecanismos, assim como o são o direito, a religião, a política, dentre outros. A maioria desses mecanismos atua promovendo uma “regulação ideológica”, que por sua vez leva o indivíduo à construção de um mundo e de uma concepção de mundo distante da realidade ou mesmo sem possibilidades de superação. Essa regulação é controlada pela classe dominante, que no interior da cotidianidade domina e determina a vida dos homens, limitando-os a um modo de vida muitas vezes medíocre, com limitadas possibilidades de reflexão. Acerca das formas de regulação, Lukács afirma que

O direito, por exemplo, intenciona dominar a vida cotidiana dos homens, no interesse de uma certa classe a um dado grau de desenvolvimento econômico, sobretudo com a ameaça geral de penas; para considerar alcançado este objetivo, basta que tais comandos e direções sejam em larga medida respeitados pela maioria das pessoas. Ora, é totalmente possível, e na maior parte dos casos ocorre realmente que a regulação religiosa tenda a resolver os mesmos problemas de maneira – em última instância – igual ao direito. Todavia, os seus meios terão específicos acentos qualitativos que frequentemente vão muito além do possível raio de ação do direito. (LUKÁCS, 1981, p. 68).

Cada um desses mecanismos lança mão de suas peculiaridades para promover no indivíduo a aceitação de tal realidade como a verdadeira, como a única possível, e assim os homens vão tecendo a história a deixam como herança para a humanidade a mesma realidade manipulada. Essas formas de regulação impõem-se ao indivíduo no seu cotidiano de forma imediata ou são construídas processualmente, “através do pensamento”, objetivando intervir na postura dele diante dos acontecimentos e das escolhas a que é submetido. Assim, para causar um “efeito sobre uma massa de indivíduos na vida cotidiana”, as concepções de que estão carregados esses mecanismos de regulação “devem ser restituídas à evidência direta da práxis da vida cotidiana” (LUKÁCS, 1981, p. 69).

Pelo poder ideológico que possui a classe dominante, suas concepções são facilmente dissipadas e absorvidas pelos indivíduos, mas nem todos aceitam e assumem-nas para si e para suas vidas. Esses indivíduos demonstram maior aproximação a generidade para-si, de modo que se contrapõem e combatem-nas ferreamente.

O indivíduo, portanto, se comporta a partir de como a cotidianidade se impõe a ele, de modo que são situações determinadas objetivamente, para as quais tem de dar respostas que muitas vezes não são as que gostaria, mas que precisa fazê-lo, sob pena de ruína. A práxis na vida cotidiana reflete, em alguma medida, o grau de dominação, de alienação a que os homens estão submetidos. Por isso, Lukács afirma que “a relação imediata entre teoria e práxis é um aspecto fundamental da vida cotidiana” (LUKÁCS, 1981, p. 69). Essa imediaticidade é própria da estrutura da vida cotidiana, só sendo passível de superação no ato do trabalho quando seus “atos teóricos de preparação” capturarem “corretamente a verdadeira constituição objetiva dos meios, do objeto etc. do trabalho”, visando atingir “com êxito” a “realização dos fins contidos na posição teleológica”. “Todavia, a reflexão em si dirigida à objetividade sobre a possibilidade dos atos do trabalho em projeto evita a imediaticidade só em relação ao objetivo concreto daquele dado trabalho”, mas ela não altera a essência dessa relação, que é intrínseca à cotidianidade, de modo que “essa estrutura da vida cotidiana [vai] permanece[r] invariável e funcionando” (LUKÁCS, 1981, p. 70).

Para que o indivíduo se liberte dessa imediaticidade, própria da relação entre teoria e práxis, ele necessita se desprender da sua particularidade, das alienações cotidianas que o aprisionam, de modo a promover uma “reestruturação autocrítica” da essência dessa relação, do seu modo de vida.

Porém, isto não significa, de nenhum modo, que este interpretar e elaborar o mundo circundante, que na sua totalidade objetiva constitui a ontologia da vida cotidiana, tenha um caráter puramente subjetivo. Ao contrário. Todas as forças, os problemas, as situações, os conflitos, etc. que intervêm no concreto a formar esta ontologia são fenômenos objetivos, que em geral, mas nem sempre, como veremos, têm caráter objetivamente social. (LUKÁCS, 1981, p. 70).

Assim, repetamos, o homem convive diariamente com determinações objetivas da realidade concreta, para as quais dá, na maioria das vezes, respostas práticas, imediatas e espontâneas. As possibilidades de reagir a essa realidade conscientemente, isto é, uma reação “para além da própria particularidade”, enfrentam as barreiras econômico-sociais que se impõem e imperam na vida cotidiana. Daí essa reação se põe como uma possibilidade (LUKÁCS, 1981, p. 70). Lukács conclui:

Se as suas reações permanecem ao nível de tal espontaneidade, se por isto a sua práxis, a continuidade da sua posição teleológica, é determinada somente ou predominantemente por motivos desta espécie, ele integra a si próprio no mundo da vida cotidiana, a qual torna-se para ele o ambiente real definitivo, ineliminável, a cujos problemas ele reage, por consequência, conforme a sua natureza imediata. A soma destas reações termina, portanto, por constituir em cada sociedade uma parte relevante da totalidade das tendências que nela operam. (LUKÁCS, 1981, p. 70).

É interessante a percepção de que quanto menos os indivíduos se desprendem da sua particularidade, operando apenas pela imediaticidade, mais eles ficam subsumidos a “um motor transcendente que age sobre todos os atos individuais e coletivos, sobre todas as tendências e as situações que se têm na sociedade (inclusive a troca orgânica com a natureza)”. O ato do trabalho, portanto, é sempre desenvolvido sem o total conhecimento das determinações a que os

indivíduos estão subordinados. Eles operam sem refletir acerca da sua atividade, do seu produto, das suas relações (LUKÁCS, 1981, p. 71).

Se essa ambiência não é boa para o trabalho, também não o é para as demais atividades da vida cotidiana, tendo em vista que o “efeito deste estado de coisas”, ou seja, da completa ignorância das determinações no contexto da relação teoria/práxis, “é [aqui] ainda mais pleno de confusão”. O autor justifica-se afirmando que os homens vivem num estado de plena ausência de reflexão na cotidianidade porque precisam agir imediatamente para responder a necessidades imediatas que implicam a sua sobrevivência. E mesmo quando têm a oportunidade de refletir acerca da dominação, da coerção, “frequentemente a consciência geral é impedida por barreiras intransponíveis”, barreiras estas “postas pelas diversas forças econômico-sociais que imperam sobre a vida cotidiana dos homens”. Dessa forma, para Lukács,

[...] o homem da cotidianidade é capaz de levar adiante a própria vida apenas no constante contato com outras pessoas, mas o conhecimento dos homens, enquanto conhecimento da verdadeira natureza de um indivíduo, enquanto previsão do seu imediato agir futuro, nunca pode elevar-se a um saber real, etc. etc. A práxis cotidiana, portanto, está sempre envolta por um limite de ignorado que é impossível padronizar completamente. (LUKÁCS, 1981, p. 71).

E, em seguida, complementa:

Novamente, apenas a conduta do homem que seja capaz de ir para além desta imediatividade do particular pode operar contra a alienação na transcendência que se verifica em tal contexto. No plano da simples imediatividade é óbvio que o indivíduo se esforçará para dominar quanto no momento não é dominado com aqueles mesmos meios que já foram demonstrados eficazes na práxis passada, sobre as quais ele baseou a sua conduta de vida. (LUKÁCS, 1981, p. 71-72).

Assim, as barreiras do cotidiano são intransponíveis não só para aqueles que são movidos pela sua particularidade, mas também para aqueles que se opõem e buscam a sua superação. O que eles conseguem quando tentam superar a imediatividade cotidiana é manter uma luta constante contra esta, mas não a sua

total dominação, porque esse modo de produção não permite tal façanha. Isso confere a tais homens uma generidade potencialmente para-si, mas não autenticamente, pois esta só se realizará para além desse modo de produção.

Estando o ser social arraigado a sua particularidade, no interior da vida cotidiana cujas inflexões decorrem das relações econômico-sociais postas pelo capitalismo, este ser nada mais é do que um ser reificado, um ser que é potencialmente “consumido” pelo “processo econômico” com funções bastante definidas: é “uma coisa” em função da reprodução social, da ampliação da riqueza para a classe dominante, da manutenção da exploração do homem pelo homem (LUKÁCS, 1981, p. 75-76). A reificação aqui presente também não permite que este indivíduo compreenda a processualidade ao seu redor; a sua vivência no cotidiano não lhe fornece abertura para tal compreensão.

Isso se dá porque “na ontologia da vida cotidiana” certas reificações “conduzem diretamente às alienações”. Porém, o autor trata algumas reificações como “inocentes”, porque em si elas não se qualificam como reificações alienantes, visto que são “comportamentos sociais em si ‘inocentes’ do ponto de vista da alienação” (LUKÁCS, 1981, p. 76); entretanto, o seu percurso na vida cotidiana e a sua crescente influência “na vida econômico-social” dos homens pode conduzi-las a “transformarem-se em veículos de alienação” (LUKÁCS, 1981, p. 84). Explana ele:

[...] a reificação descrita por Marx na circulação das mercadorias como necessariamente intrínseca, no plano ideológico, à atitude acrítico-imediata em relação a ela conduz, com uma certa inevitabilidade, à auto-reificação do homem e dos processos de sua vida, mediante a qual este tipo de reificação, em contraste com a forma ontológica geral da qual havíamos falado antes, adquire uma tendência interna a se converter diretamente em alienação. (LUKÁCS, 1981, p. 83-84).

Assim, o desenvolvimento e o aperfeiçoamento do trabalho e de suas técnicas garantem o aprofundamento do conhecimento dos homens, como também promovem o “desenvolvimento econômico”, o qual impulsiona a ampliação das “reificações sociais” e a consolidação destas “na vida ideal e emocional dos homens” (LUKÁCS, 1981, p. 84). Ao que vemos, podemos qualificá-la como mais uma problemática da ontologia da vida cotidiana, a qual comprime o homem na sua

particularidade, obstaculiza a reflexão dos seus atos e das condições a que está submetido, bem como garante o aprofundamento da exploração entre eles.

As reificações alienantes aparecem ao homem em todos os espaços da vida: no trabalho, na reprodução, na educação, no lazer, na sua formação espiritual, enfim, absorve-o por inteiro, impondo-lhe uma verdade e uma realidade que ele toma como sendo reais e se guia por elas na sua cotidianidade. Entende-se, portanto, que tais reificações produzem “efeitos deformantes para os homens e seus destinos”, de modo que sua vivência neste âmbito corrompe seus pensamentos e eles os transferem aos demais ao seu redor, solidificando, assim, as reificações na sua vida cotidiana (LUKÁCS, 1981, p. 95).

Lukács afirma que as reificações são mediações para a alienação da sociedade, visto que elas adquiriram “ampla difusão, no espaço e no tempo”, bem como “profundos efeitos” para o ser social, pois têm como “traço específico” um “caráter ideológico” que por sua vez se apresenta “aos homens como modos de ser” (LUKÁCS, 1981, p. 97-98). Esse “caráter ideológico” citado pelo autor refere-se ao fato de que as reificações também servem, como outras ideologias, para ajudar os homens a conter os seus conflitos, independentemente do fato de que as reificações dizem respeito a processos que falseiam o real. Para Lukács,

Na vida cotidiana, devido à conexão imediata entre teoria e prática, são possíveis dois diferentes tipos de função das ideologias: ou elas operam puramente como ideologias, um dever-ser que dá direção e forma às decisões do homem singular na vida cotidiana, ou a concepção de ser que nelas está contida aparece aos homens da vida cotidiana como o próprio ser, como aquela realidade frente a qual somente reagindo adequadamente eles são capazes de organizar a sua vida de conformidade com as próprias aspirações. (LUKÁCS, 1981, p. 98).

Ao que tudo indica, as reificações alienantes, no contexto da vida cotidiana, servem aos homens como ideologia, porquanto favorecem o controle dos conflitos entre as classes. Entretanto, elas acabam por deformar a realidade deles. As formas de reificação e de alienação acompanham o desenvolvimento da sociedade e se transformam de acordo com o processo econômico, no sentido de manter o homem escravo. O homem, por sua vez, tem de se “adaptar a um estado de coisas – no

sentido imediato, na maior parte das vezes desconfortável –, que o desenvolvimento econômico, por assim dizer, de forma encoberta, independentemente de sua consciência”, lhe impõe. Esta imposição se faz, na maior parte das vezes, através de ideologias, as quais penetram na consciência dos homens, deturpam-lhes a realidade, obrigando-os a manter o desenfreado círculo da produção e consumo (LUKÁCS, 1981, p. 130).

O que pode mudar esse quadro é a ação coletiva dos homens, cujo teor seja de uma luta de transformação, isto é, é preciso transformar profundamente as relações sociais. Esta transformação culminará na própria transformação do homem. Sem força de transformação, essa luta apenas abrirá margem para as reificações e alienações que se ampliam e se reforçam continuamente, dominando novamente os indivíduos e deformando mais uma vez as suas vidas. Além disso,

A opinião pública que objetivamente se forma e aquela que na vida cotidiana espontaneamente se difunde [...] não só operam a fim de que a particularidade do homem torne-se algo de insuperável, antes desejável ao máximo grau, mas também a transformam, na vida cotidiana, em um feitiço, em um tabu que não se pode criticar. Tudo isto contribui para desmobilizar a resistência dos homens contra a própria alienação. (LUKÁCS, 1981, p. 131).

A desmobilização dos homens diante do poderio da alienação fortalece-a de modo tal que ela passa a provocar-lhes desilusões em face das possibilidades de superação da particularidade, própria da cotidianidade.

Talvez não seja exagerado sustentar que o *status quo* da generidade em-si, com todas as suas correlativas reificações e alienações, não era jamais construída uma tal lastimada defesa ideológica como nos nossos dias. (LUKÁCS, 1981, p. 131).

Essa defesa parte de âmbitos que dantes se opunham às alienações (ciência, filosofia, arte), mas que hoje apresentam um conformismo tal diante da degradação da vida dos homens, que os convencem de que esta realidade está consolidada desta maneira e que não há possibilidade de ela ser superada (LUKÁCS, 1981, p. 131).

No mais, o desenvolvimento das alienações e reificações na vida cotidiana concretiza o afastamento dos homens da barreira natural. Homem e natureza perderam o seu sentido genérico, e com o trabalho não foi diferente. Se esta realidade é definitiva, cabe aos homens responder. Entretanto, temos plena convicção de que eles são capazes de coletivamente superá-la. Podemos perceber isso nas palavras de Heller (1970):

Repetimos: a vida cotidiana não é alienada necessariamente, em consequência de sua estrutura, mas apenas em determinadas circunstâncias sociais. Em todas as épocas, existiram personagens representativos que viveram numa cotidianidade não-alienada; e, dado que a estruturação científica da sociedade possibilita o final da alienação, essa possibilidade encontra-se aberta a qualquer ser humano. (HELLER, 1970, p. 39).

É sabido que a sociabilidade contemporânea está submetida a um sistema devastador que faz os homens desconhecerem atividades e costumes próprios do seu gênero e da sua gênese. Tal sistema controla a tudo e a todos, até mesmo aqueles que se supõem livres têm suas vidas invadidas e controladas por ele. Apesar de ser uma sociabilidade passível de superação, o cotidiano não o é, tendo em vista ser uma categoria com existência para além da vontade humana, mas é passível de ter suas determinações na vida dos homens superadas, diante de uma situação de transformação social, ou seja, de implementação de um novo modo de produção, de uma nova sociabilidade. O cotidiano pode adquirir nova qualidade a depender de cada momento histórico. Superando-se a exploração do homem pelo homem, claro que a qualidade desse cotidiano muda.

Este tipo de sociabilidade, à qual nos referimos no decorrer do texto como sendo superior à atual, certamente permitirá ao homem o desenvolvimento de suas funções sem a obstinada necessidade da propriedade privada, sem a relação de exploração entre os homens, sem a particularidade de ocupar o lugar de categoria primária. O cotidiano se efetivará com sua imediaticidade e heterogeneidade imutáveis, mas possivelmente não condicionará o homem a uma vida cujas possibilidades de realização da sua generidade autêntica se deem de forma restrita

e rara, pois ele possui em si um ambiente favorável ao despertar para a luta contra a manutenção do capitalismo como modo de produção intransponível.

Posto isso, passemos à análise da constituição do conhecimento na vida cotidiana, o qual possibilita ao homem criar e recriar as suas concepções e relações com seus pares. Trataremos, pois, da influência da cotidianidade, bem como da ciência, na formação da consciência do ser social, nas suas ideologias e nas formas de ver e se ver nessa realidade tão complexificada pela ideologia do sistema capitalista de produção, no qual a alienação se faz imperante.

3.3 Vida cotidiana e conhecimento

Para esta análise utilizamos como referência o capítulo da Ideologia⁶⁸ da *Ontologia do Ser Social* de György Lukács, no qual identificamos que a imediatividade da vida cotidiana permite que ela sofra inflexões da sociedade como um todo. Assim, os pequenos grupos não só assumem as ideologias, os estereótipos, os modos de vida dos grandes centros, como também promovem o caminho inverso. Para Lukács,

A vida cotidiana dos homens tem uma extrema importância na reprodução da totalidade, mesmo porque, de um lado, existem contínuas correntes que chegam até as periferias, as quais os envolvem nas tentativas de resolver os grandes problemas da sociedade, nela suscitando reações a essas tentativas; por outro lado, estas reações não somente refluem até o centro, até a sociedade inteira, mas ao mesmo tempo tornam operantes, por esta via, ‘em direção ao alto’, aqueles problemas particulares que ocupam as comunidades locais menores, exigindo uma tomada de posição nos seus confrontos. (LUKÁCS, 1981, p. 53).

Sobre esta “tomada de posição”, o autor a compreende como “o complexo problemático mais importante da vida cotidiana”, visto que o homem, como um ser que responde a alternativas postas, precisa guiar-se no seu cotidiano absorvendo concepções e optando por caminhos que se coadunam com a sua forma de ser e

⁶⁸ Capítulo III - *O ideal e a ideologia*, subitem II - Para uma ontologia dos momentos ideais. Tradução para o português de Maria Angélica Borges com a colaboração de Silvia Salvi.

viver. E mesmo aqueles homens que aparentam afastamento dos ditames cotidianos, mesmo estes sofrem as suas determinações. Isso se explica porque a cotidianidade “é permeada por determinadas objetivações – cheias de valor e desvalor, progressistas ou reacionárias, etc. –” que refletem no construir da vida social (LUKÁCS, 1981, p. 53).

Categoricamente, o imediatismo característico da vida cotidiana reproduz preconceitos que se fixam na consciência dos homens a ponto de adquirir caráter de verdade e tornarem-se “um fato basilar da realidade”, isto é, passam a permear a “vida cotidiana e seu mundo de ideias” de maneira que “aquela estrutura determinada, imediata do mundo significava para o homem a verdade ao seu redor” (LUKÁCS, 1981, p. 54). Assim, para se difundir na consciência dos homens, essas ideias, resultantes do imediato cotidiano, necessitam de certo “grau de desenvolvimento das forças produtivas”, o que irá determinar o nível do “intercâmbio orgânico com a natureza”. Portanto, “Somente uma transformação profunda do intercâmbio orgânico com a natureza abriria o caminho para a crítica às relações dessas visões solidamente arraigadas durante a vida” (LUKÁCS, 1981, p. 54). Assim sendo, não se trata de uma questão a ser resolvida apenas pelo sujeito, no plano da subjetividade, pois superar ideias, preconceitos etc. resultantes da vida cotidiana requer condições objetivas originadas a partir de uma nova forma de trabalho, o trabalho associado, como diz Marx, um trabalho sem exploração.

Vale lembrar que essas ideias não se solidificam apenas na consciência cotidiana dos homens, mas “em larga medida também na ciência”, o que significa que durante muito tempo o homem esteve numa redoma de concepções permeadas pelo imediatismo cotidiano e sem alternativa de superá-las⁶⁹. Isso difere da realidade atual, pois mesmo envolvido pela cotidianidade, o homem tem a possibilidade de superar uma visão imediatista centrada no individualismo burguês e acessar um outro nível de compreensão da realidade, a ponto de criticá-la e lutar contra as suas limitações (LUKÁCS, 1981, p. 54).

⁶⁹ A esse tipo de realidade o autor faz menção à época do Renascimento, durante a qual “a ciência natural”, que consolidava visões que se cristalizavam na consciência dos homens, “teve que lutar contra as orientações aristotélicas”, impondo dificuldade a ser superadas (LUKÁCS, 1981, p. 26).

Portanto, o grau de desenvolvimento das forças produtivas de determinado período tem relação direta com a influência que o trabalho provoca nas ideias e conhecimentos dos homens, ou seja, na sua visão de mundo, sendo, dessa forma, a razão “da conservação ou da mudança de tais opiniões” (LUKÁCS, 1981, p. 54). Segundo o autor,

Naturalmente os resultados aí obtidos operam forçosamente na ‘concepção do mundo’ da vida cotidiana, mas quando elas funcionam como pressupostos conceituais das objetivações do intercâmbio orgânico com a natureza, ‘mundo’ e ‘concepção de mundo’ da vida cotidiana apresentam-se profundamente. (LUKÁCS, 1981, p. 54).

De acordo com o autor, as teleologias do trabalho, por se dirigirem à objetividade material (natureza), devem suspender os interesses particulares, os afetos, as sensações etc., para poder alcançar os resultados esperados. Ao contrário, as teleologias secundárias operantes na vida cotidiana, por se dirigirem à consciência dos homens, têm consequências muito mais difíceis de ser previstas. Elas dão origem a um conjunto de alienações que se relacionam muito mediadamente com aquelas originadas pelo trabalho explorado. Disto “resulta que opiniões erradas, preconceitos, falsas interpretações da realidade, etc.” permaneçam mais na vida cotidiana que no trabalho devido às alienações que perpassam a cotidianidade, o que não significa que a alienação não esteja presente no processo de trabalho (LUKÁCS, 1981, p. 55). Lukács acrescenta:

Apesar disso, é natural que a imagem possua em geral um acentuado caráter cósmico, embora, obviamente conforme as épocas, as estruturas de classes, etc., os ‘mundos’ possam e devam ter extensões muito diferentes e as ‘concepções de mundo’, capacidades muito diferentes de aproximação à realidade objetiva. O ‘mundo’ da vida cotidiana distingue-se daquele do trabalho antes de tudo porque nele, o aspecto da alienação das posições tem um peso muito maior, no sentido tanto extensivo, quanto intensivo. A personalidade do homem explicita-se objetivamente antes de tudo na práxis do trabalho, mas a essência da vida humana é tal, que as tendências ao ser-para-si, o auto-conhecimento, via de regra exprimem-se aberta e diretamente na esfera da cotidianidade, no âmbito da atividade do homem como um todo. (LUKÁCS, 1981, p. 55).

O autor deixa claro que na cotidianidade todos os homens possuem um “mundo” e uma “concepção de mundo” de acordo com a realidade a que estão submetidos. O autor afirma ainda que a especificidade da vida cotidiana é o imediatismo da relação teoria/práxis, o que não se generaliza para as demais esferas cotidianas. Nesses termos,

[...] a vida cotidiana é aquele setor em que cada homem desenvolve e afirma diretamente o que as suas ‘formas de existência’ pessoais lhe permitem, onde por aspectos importantes é por ele decidido o sucesso ou a falência dessa conduta de vida. (LUKÁCS, 1981, p. 59-60).

Assim, no ambiente em que o homem se desenvolve, a partir da sua “concepção de mundo” e do seu “mundo”, ele está circundado por um “sistema de alienações” que lhe impõem a vitória ou o fracasso na sua trajetória de produção e reprodução da individualidade e da sociabilidade (LUKÁCS, 1981, p. 60). Diz o autor:

O ‘mundo’ e precisamente a ‘concepção de mundo’ dos indivíduos que se alienam desta maneira são amplamente determinados pelo conteúdo, pela direção destas alienações. Repetimos: não porque eles estejam a ponto de criar um ‘mundo’ a partir de si mesmos, mas porque os homens, enquanto seres que respondem, nas suas alienações tomam posições acerca de problemas, condicionados pela época, pela existência na respectiva sociedade, isto é, em nome das necessidades da sua personalidade, decidem positiva ou negativamente as suas alternativas. (LUKÁCS, 1981, p. 60).

Diante do processo de escolher entre alternativas o homem põe em questão aquilo que prioritariamente satisfaça as suas necessidades. Nesse processo, Lukács chama a atenção para um fato relevante decorrente “dessa interação entre homem e ambiente”, qual seja, “verifica-se uma mescla peculiar de ser e valor”. Assim, o autor argumenta:

A ciência tornada autônoma quer, sob vários aspectos, subjetivar a avaliação, tendendo a ver nesta apenas o ato de pôr e não o objeto socialmente existente que põe em movimento a posição. Consequentemente – e na filosofia isso se dá com frequência – acontece que o caráter do ser do valor é assumido como algo transcendente. Ao

contrário, no imediatismo da vida cotidiana, há a tendência de fundir completamente, no plano ontológico, o ser (tanto na objetividade como na subjetividade) e o valor; e esta intencionalidade espontânea geralmente encontra uma sustentação intelectual na concepção transcendente do valor levada adiante pelas religiões e pelas filosofias idealistas. (LUKÁCS, 1981, p. 60-61).

Compreende-se disso que a valoração é atribuída a um objeto sob o qual está a responsabilidade de satisfazer a uma necessidade do homem. E essa “concepção transcendente do valor” ganha ainda mais força com o caráter imediatista da vida cotidiana, que obstaculiza a análise crítica dos acontecimentos que perpassam a vida do homem, estabelecendo pré-juízos acerca de tais movimentos. De acordo com o autor,

Quando, porém, examinamos o mesmo desenvolvimento no quadro da totalidade da vida dos homens que vivem em sociedade, mesmo ante ao como numa ótica científica, vem definido o puro preconceito, as ideias falsas, etc., temos que lembrar a observação de Marx: os preconceitos tampouco passaram dos livros à realidade, mas da realidade aos livros. (LUKÁCS, 1981, p. 61).

Assim, Lukács evidencia a presença constante dos preconceitos na vida cotidiana e afirma que, de uma maneira ou de outra, a sua superação só se dá com a desmistificação da realidade. O autor cita o “progresso da ciência” como uma das principais formas de compreender as coisas ao nosso redor, bem como para satisfazer as nossas necessidades de forma mais ágil e completa. Entretanto, vale destacar que esse progresso também pode contribuir para a permanência das concepções de mundo já solidificadas nas consciências dos homens. Diz Lukács:

Porém, diferencia-se por um duplo aspecto: de um lado, pela sua capacidade de tornar-se dominável para fins práticos durante um maior ou menor conjunto de fenômenos; de outro lado, pelo seu grau de concordância com aquelas ideias a respeito do ser que, por motivos frequentemente diversos do ponto de vista sócio-humano, sustentam ou então minam o ‘mundo’ da vida cotidiana dos homens naquele estágio histórico. (LUKÁCS, 1981, p. 61).

Portanto, ao atuar no pensamento cotidiano a ciência pode ajudar o indivíduo a se desprender da sua particularidade, como também pode ocultar “necessidades que se desenvolvem no território da vida cotidiana; porém, isto é assim mesmo,

devido a razões histórico-sociais” (LUKÁCS, 1981, p. 61). Em contrapartida, essas necessidades podem determinar uma “auto-interpretação” por parte dos cientistas, a despeito do “próprio método e dos resultados que disso derivam”. O cientista vê-se aqui diante de uma dicotomia “entre o trabalho científico enquanto tal e esta sua auto-interpretação”, tendo em vista que ele tem, de um lado, uma “relação direta com os objetos reais de seu estudo”, e do outro, ele busca “dar uma expressão teórica geral, definitivamente ontológica ao método e aos resultados das suas interpretações” (LUKÁCS, 1981, p. 61-62).

Desse modo, a compreensão de mundo expressa pela ciência evidencia a posição do homem na busca pela satisfação das necessidades, visto que o homem tem como obstáculo apenas a sua espécie, e a natureza é tomada como fornecedora dos bens para a satisfação dele. No mais, “em nada mudou a relação ontológica entre o sujeito humano e o ser natural objetivo” (LUKÁCS, 1981, p. 62).

Há, portanto, uma correlação entre esta concepção do mundo da ciência após sua evolução, o “mundo” e a “concepção de mundo” na vida cotidiana, sob duas vias:

Por um lado, aqui os resultados do desenvolvimento científico não se apresentam na sua imanente cientificidade, mas por um trâmite de interpretações que no seu conteúdo – generalizado em termos ontológicos – relacionam-se a determinadas ideologias dominantes, atribuindo a elas a aparência (e a autoridade) de uma fundação científica exata. Por outro lado, estas manifestações de significativos intelectuais não devem ser entendidas como meros discursos subjetivos e, menos ainda, como simples adequações a modismos. Na realidade, também estas concessões pessoais do mundo brotam do mesmo terreno que produz a ‘concepção de mundo’ da cotidianidade e que é, ao mesmo tempo, a base social da filosofia da moda e com ampla difusão. (LUKÁCS, 1981, p. 62-63).

Compreende-se que a filosofia produzida no chão da vida cotidiana vem carregada da ideologia das classes dominantes, tornando-se assim a “filosofia da moda”. Esta filosofia provém de uma “necessidade social”, a qual “é fortemente facetada e complexa, mesmo se sua tendência de fundo – em última análise, mas somente em última análise, pressiona numa direção determinada” (LUKÁCS, 1981, p. 63). Essa determinação fica a cargo do desenvolvimento do capitalismo na sociedade, que vai produzir uma “manipulação” sobre o indivíduo, induzindo-o à

produção e à reprodução de acordo com as necessidades do capital, ante o qual ele é “impotente”, trazendo-lhe um “contraditório sentimento do mundo”. Aqui, “o aspecto relevante é o coexistir de uma onipotência”. Esta relação, decerto, causa conflitos aos indivíduos, que vão perdendo a sua essência, deixando de reconhecer o que lhes é genérico (LUKÁCS, 1981, p. 63).

Dessa questão resulta

[...] o fluxo que corre da vida cotidiana manipulada às interpretações das ciências exatas e daqui de volta à vida cotidiana, o irresistível espelhar-se destas visões entre a *élite* intelectual e a falta de uma atitude crítica nos confrontos destas tendências. (LUKÁCS, 1981, p.63, grifo do autor).

Portanto, o que era produzido pela ciência, respaldado pela manipulação capitalista, não era contestado por nenhuma tendência contrária a tais pressupostos, tornando a vida cotidiana um campo de produções “acríticas”, mas que se solidificavam no seu âmbito como forma de manter os indivíduos sob concepções abstratas e muitas vezes incognoscíveis (LUKÁCS, 1981, p. 63). Entretanto, Lukács esclarece que

[...] atribuir ao conhecimento do mundo fenomênico o monopólio da produtividade da consciência, por sua vez, não significa outra coisa que absolutizar abstratamente o fato de que a sua função em relação ao ser é mais um espelho passivo (‘fotográfico’); a delimitação ao mundo fenomênico é uma consequência lógica desta extremização abstrata da produtividade criativa da consciência. Da combinação destas abstrações nasce, novamente por via lógica (não ontológica), a contraposição entre mundo existente e mundo aparente, que se excluem reciprocamente; e também aqui Hegel viu a falsidade abstrativa. (LUKÁCS, 1981, p. 63-64).

Assim, não basta realizar uma crítica ao “mundo fenomênico”, ao aparente; é preciso compreender o ser na sua essência “pela via abstrata das necessidades da ciência”, de modo que a “constituição econômico-social da respectiva sociedade”, a qual se põe como limite desse processo, seja combatida pela via da resistência, pela luta de classes (LUKÁCS, 1981, p. 64). Nesses termos, o “entrelaçamento imediato entre teoria e práxis que se tem na vida cotidiana” reflete “a relação instituída entre

essência e fenômeno”, e é deste último que faz parte a cotidianidade. Assim, “a práxis imediata” na vida cotidiana se expressa no âmbito do fenômeno porque este viabiliza um ambiente de imediatismos, com poucas possibilidades de reflexões críticas, de contraposição ao imediatamente posto (LUKÁCS, 1981, p. 64). A realidade imediata se põe nesse contexto como algo determinante para a formação dos conhecimentos e ideologias dos homens, amparada necessariamente pelas teleologias secundárias, as quais promovem a consolidação das alienações na vida dos homens.

Desse modo, a vida cotidiana é permeada pela construção de concepções fenomênicas acerca do mundo, das relações sociais, econômicas, culturais e ideológicas entre os homens que vivem o seu imediatismo e os que contribuem para a sua efetivação. Do exposto fica claro que a alienação tem papel decisivo na explicitação da particularidade do homem e na mistificação da realidade, cabendo-lhe lutar contra estas amarras diante das determinações objetivas que se põem no seu processo de individuação e sociabilidade, a fim de adquirirem um nível superior de consciência e efetivarem uma análise ontológica da realidade em que estão inseridos. O principal passo para isso é agir praticamente no sentido de combater as condições objetivas que os subjugam a um modo de ser e de viver limitado e alienado, distanciando do gênero humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não é difícil encontrarmos produções literárias acerca da vida cotidiana, porém não é fácil encontrar autores que consigam, na sua produção sobre esta categoria, desvendar sua essência. Lukács já afirmava isso em 1971, ao prefaciá-lo⁷⁰ o texto de Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, enfatizando que o trato teórico da essência da vida cotidiana é feito por apenas alguns autores que podem ser considerados como precursores e fundadores do estudo da essência desta categoria, tão necessária à compreensão do homem em sua individualidade e sociabilidade. Autores como Agnes Heller e Henri Lefebvre são citados por Lukács nesta ocasião como pesquisadores que se debruçam sobre o estudo da vida cotidiana. O referido autor enfatiza ainda que Heller, no texto supracitado, faz uma análise sobre a temática a partir dos “trabalhos preparatórios” desenvolvidos por ele e por Lefebvre, porém a faz “segundo um método implicitamente crítico” (LUKÁCS, 1994, p. 9). Esta afirmação nos leva a consolidar o que foi discutido no primeiro e no segundo capítulos, acerca da análise da vida cotidiana para Lefebvre e Heller, isto é, que enquanto Lefebvre faz uma análise epistemológica da categoria em questão, Heller traz um complexo estudo da cotidianidade, encarando-a como componente da realidade social, responsável pelo desenvolvimento da particularidade do homem e base para o surgimento da genericidade humana.

Lukács nos explicita o porquê da pouca produção teórica sobre essa categoria. Segundo ele, o fato de não existir uma larga literatura que trate da essência da vida cotidiana se dá exatamente porque é um campo encarado apenas empiricamente. Isto significa que o tratamento dado à vida cotidiana não a considera no interior da totalidade do desenvolvimento social. Esta relação imediata do homem com o desenvolvimento da economia ou do ser e do tornar-se social, completamente desenvolvidos, pode esclarecer apenas conexões abstratas estranhas à vida. O modo realista dessa relação não pode ser descrito corretamente combinando-se de modo imediato “princípios causais puramente objetivos e o mundo dos seus efeitos concretos” (LUKÁCS, 1994, p. 9). Há aí uma zona intermediária concreta onde,

⁷⁰ Assim como o texto de Heller utilizado no capítulo II, o prefácio de Lukács encontra-se escrito em língua espanhola, sendo também traduzido por nós para a produção desta pesquisa.

segundo Lukács, se encontra o nexos real que nos permite desvendar as constituições internas dessa relação. Esta zona intermediária é desprezada pelas ciências sociais, que a consideram como “um mundo de mera empiria”, não digno de uma análise científica em profundidade. Tomado assim, esse ponto de vista da vida cotidiana impossibilita que consigamos ter uma compreensão aprofundada da “totalidade dinâmica do desenvolvimento social” (LUKÁCS, 1994, p. 9).

Nesses termos, compreender o que é a vida cotidiana e a sua influência no ser social no seu constante produzir-se e reproduzir-se se faz tão necessário quanto entender a importância da exploração do trabalho para a manutenção do modo de produção capitalista. O cotidiano é, portanto, uma zona de mediação concreta entre teleologias e causalidades impostas pelo modo de vida dos homens, pelo ser e tornar-se social condicionados pela sociabilidade, que por sua vez é condicionada pelo modo de produção em atividade. Assim, de acordo com o autor, “somente através da mediação de uma tal esfera podem ser cientificamente compreendidas as inter-relações e interações entre o mundo econômico-social e a vida humana” (LUKÁCS, 1994, p. 9).

O trato da categoria vida cotidiana nos permitiu chegar a esse momento com uma concepção acerca desta categoria bem mais consistente do que tínhamos ao iniciar a pesquisa. A análise ontológica da vida cotidiana fez-nos compreender que esta diz respeito a uma categoria do real que, a exemplo de todas as demais efetivamente existentes no mundo dos homens, está articulada à totalidade e à objetividade social, que impõem aos homens as determinações necessárias à reprodução da sociedade.

Merece análise criteriosa a reflexão que Henri Lefebvre desenvolveu sobre a temática, pois ele toma a França do século XX com todas as suas peculiaridades sociais, políticas e econômicas para dissertar sobre o cotidiano, entendido como algo trivial e sem determinações profundas na vida do homem, o qual tem a capacidade de modificá-lo para poder viver uma vida plena, destituída de miséria, que segundo o autor, o cotidiano possui. Entretanto, Lefebvre não leva em consideração o uso imprescindível de categorias essenciais à compreensão do cotidiano, sobretudo para sua transformação. Referimos-nos ao fato de esse autor

não abordar o caráter de historicidade que o cotidiano possui, visto que este sofre as alterações impostas pelas transformações sócio-históricas e as reflete na vida dos homens, ao condicioná-los à luta constante pela sobrevivência, a qual envolve a adaptação, o aprendizado, a manipulação do novo, que lhe garantem a socialização. Desse modo, Lefebvre deixa de lado a prioridade ontológica que têm a totalidade e a objetividade na vida dos homens, as quais determinam o agir imediato dos indivíduos singulares na reprodução social.

Sem partir dessas categorias para a análise da vida cotidiana, fica comprometida a compreensão da sua verdadeira essência, assim como pensar a superação dessa realidade contraditória sem levar em consideração as determinações objetivas que se impõem aos homens, que os arraigam à sua particularidade, atribuindo-lhes uma consciência acrítica. Desse modo, pensar a eliminação do cotidiano é não levar em consideração o seu caráter ineliminável, e conseqüentemente o de suas categorias centrais. Assim também é inviável propor a sua metamorfose sem antes transformar radicalmente esta sociedade.

Deste modo, para compreender a essência da vida cotidiana é preciso empreender uma análise que busque compreender as raízes materiais dessa categoria, seu papel fundamental na reprodução dos indivíduos e da sociedade, que tem na transformação da natureza um aspecto determinante, mas que deve abarcar também outros complexos sociais, como a ideologia, a política, a religião etc., substanciais à manutenção da relação de exploração entre os homens. É, portanto, através das relações imediatas e hierárquicas próprias do cotidiano que a particularidade do homem se eleva ao nível de posição primária em sua vida. Entretanto, a vida cotidiana não impossibilita o alcance da generidade. Apesar de exigir respostas imediatas, nelas estão as possibilidades de crescimento humano mais elevado, embora sejam raros esses momentos, conforme afirma Heller. É na vida cotidiana que estão as possibilidades de os homens lutarem coletivamente para a superação da opressão, das alienações etc.

Assim sendo, a vida cotidiana e os complexos que têm aí seu solo ontológico condicionam a vida do homem à realização da sua práxis, a qual se volta à manutenção da particularidade, como também pode conduzi-lo a se aproximar do

humano-genérico. Necessariamente, não há uma separação absoluta entre particularidade e genericidade, pois aquela conduz ao alcance desta. Lukács afirma que é justamente por ser esse campo de mediação objetivamente ontológico que a vida cotidiana, se estudada de modo apropriado, pode “lançar luz sobre a dinâmica interna do desenvolvimento da genericidade do homem”, na medida em que contribui para tornar compreensíveis os processos heterogêneos que, “na realidade social mesma, dão vida realmente às realizações da genericidade” (LUKÁCS, 1994, p. 12). Desse modo, a vida cotidiana possibilita aos indivíduos humanos a base para alcançar o humano-genérico através da sua práxis social.

Nesses termos, compreendemos que o desenvolvimento do humano-gênero não acontece a partir de uma relação imediata entre a base objetiva e suas consequências. Para que a práxis social condicione o alcance da genericidade, o seu desenvolvimento deve ser o mais autêntico possível, o que implica não só a consciência das relações que permeiam essa sociedade, mas principalmente a sua superação. Porém, este tipo de ação não se faz individualmente, senão coletivamente, e sua luta deve visar a ruptura com a propriedade privada, a exploração entre os homens, a segmentação das classes, contra todas as formas de alienação.

Posto isso, fica claro que apenas com uma análise ontológico-materialista podemos nos aproximar de uma crítica à ontologia da vida cotidiana, ao ponto de compreender o que é essencialmente essa categoria, suas determinações fundamentais e, principalmente, a possibilidade de transformar o seu modo de ser orientado pelo capitalismo e efetivar a genericidade para-si. Certamente, o estudo dessa categoria não se esgota neste conteúdo que apresentamos, mas aponta para outras e importantes reflexões, levando em consideração a pertinência da temática para uma análise crítica da realidade.

Gostaríamos de pontuar que o estudo da categoria vida cotidiana a partir de uma análise ontológico-materialista se faz essencial no interior do Serviço Social, que é uma profissão inserida na divisão social e técnica do trabalho, atuando diretamente no solo da cotidianidade e garantindo a reprodução desta sociedade. Pensamos que um Serviço Social que se propõe crítico deve analisar não somente

os limites institucionais, políticos e humanos para a implementação das políticas, mas deve, sobretudo, refletir sobre os limites estruturais que compõem a realidade social e que impedem o homem de desenvolver-se genericamente e de se realizar na sua atividade produtora.

A correta compreensão do cotidiano possibilita a qualquer pesquisador que se interesse pelo tema uma visão ampliada das determinações concretas que se põem aos homens no seu processo de individuação e sociabilidade, e principalmente na reprodução capitalista desta sociedade. Consequentemente, possibilita o entendimento mais aprofundado do essencial processo de transformação social, pois explicita o quão forte é a raiz da particularidade humana e as alternativas de superá-la através da luta pela constituição de uma autêntica genericidade humana.

REFERÊNCIAS

FRANCISCO, Manoel; SILVA, Manoela. Cultura e mito: índios Bororos (Boe). In: **Revista Interdisciplinar de estudos ibéricos e ibero-americanos**. Ano I, Nº 6, Juiz de Fora: UFJF, dez./2007 - fev./2008. Disponível em: <www.estudosibericos.com/arquivos/iberica6/silva.pdf> Acesso em: 13 ago. 2012.

HELLER, Agnes. **O Cotidiano e a História**. São Paulo: Paz e Terra, 1970.

_____. **Sociología de la vida cotidiana**. Traducción de J. F. Yvars y E. Pérez Nadal. 4ª ed. Barcelona: Ediciones Península, 1994.

HOLANDA, Maria Norma A. B. de. Trabalho e reprodução social. In: **Revista Temporalis**, n. 6, Brasília: ABEPSS, 2002.

LEFEBVRE, H. **A vida cotidiana no mundo moderno**. Tradução Alcides João de Barros. São Paulo: Ática, 1991.

LESSA, S. Serviço Social e trabalho: do que se trata? In: **Revista Temporalis**, v.1, n.1, Brasília, 2000. Disponível em: <http://sergiolessa.com/Novaartigos_etallil.html>. Acesso em: 13 ago. 2012.

_____. **Para compreender a ontologia de Lukács**. 3. ed. rev. e amp. Ijuí: Unijuí, 2007.

_____; TONET, I. **Introdução à filosofia de Marx**. 2004. Disponível em: <<http://www.ivotonet.xpg.com.br/>> Acesso em: 18 nov. 2011.

LUKÁCS, György. **Ontologia Dell'Essere Sociale**. A cura de Alberto Scarponi, Roma: Riuniti, 1981.

MACEDO, G. Aproximação do Serviço Social como Complexo Ideológico. In: **Revista Temporalis**. n. 1. Rio de Janeiro: ABEPSS, 2000.

MACHADO, C. R. S. Momentos da obra de Henri Lefebvre: uma apresentação. **Ambiente e Educação**. v. 13. Rio Grande, 2008. Disponível em: <<http://repositorio.furg.br:8080/jspui/handle/1/1511>> Acesso em: 18 nov. 2011.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. V. 1, Tomo 2. Tradução de Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Coleção Os Economistas.

_____. **O Capital: crítica da economia política**. V. 1, Tomo 1. Tradução de Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1985. Coleção Os Economistas.

MARX, Karl. **A ideologia Alemã**. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. **Uma contribuição para a crítica da economia política.** 1958. Disponível em: <http://www.elivros-gratis.net/elivros-gratis-karl-marx.asp>. Acesso em: 1 nov. 2012.

MORGADO, Manoel. **Mali - Mesquitas de argila e sorrisos.** Disponível em: www.manoelmorgado.com.br/textos_blog.asp?IdTexto=45. Acesso em: 13 ago. 2012.

NETTO, J. P. **Capitalismo e Reificação.** São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1981.

_____. Para a crítica da vida cotidiana. In: NETTO, J. P.; FALCÃO, M. DO CARMO. **Cotidiano: conhecimento e crítica.** 3ª ed. São Paulo: Cortez, 1994.

PAIM, Antônio. **Problemática do culturalismo.** 2ª ed. Porto Alegre: CEFIL EDIPUCRS, 1995. Disponível em: www.institutodehumanidades.com.br/arquivos/problematICA_do_culturalismo.pdf Acesso em: 13 ago. 2012.

TONET, I. Introdução. In: MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã.** 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 9-15.

WEOR, Samael Aun. **Dogons, o povo das estrelas.** Disponível em: <http://www.gnosisonline.org/antropologia/dogons-o-povo-das-estrelas/>. Acesso em: 13 ago. 2012.