

Título: Estrutura da vida cotidiana

Autor: Agnes Heller

Este material foi adaptado pelo Laboratório de Acessibilidade da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, em conformidade com a Lei 9.610 de 19/02/1998, não podendo ser reproduzido, modificado e utilizado com fins comerciais.

Adaptado por: Yorhanna Soares

Adaptado em: agosto de 2022.

Padrão vigente a partir de março de 2022.

Observações: erros ortográficos estão presentes no texto original.

Referência: HELLER, Agnes. Estrutura da vida cotidiana. *In*: HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz e Terra, 2016. Cap. 2. p. 26-53. Recurso eletrônico.

ESTRUTURA DA VIDA COTIDIANA

A **vida cotidiana** é a vida de todo homem. Todos a vivem, sem nenhuma exceção, qualquer que seja seu posto na divisão do trabalho intelectual e físico. Ninguém consegue identificar-se com sua atividade humano-genérica a ponto de poder desligar-se inteiramente da cotidianidade. E, ao contrário, não há nenhum homem, por mais “insubstancial” que seja, que viva tão somente na cotidianidade, embora essa o absorva preponderantemente.

A vida cotidiana é a vida do homem inteiro; ou seja, o homem participa na vida cotidiana com todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade. Nela, colocam-se “em funcionamento” todos os seus sentidos, todas as suas capacidades intelectuais, suas habilidades manipulativas, seus sentimentos, paixões, ideias, ideologias. O fato de que todas as suas capacidades se coloquem em funcionamento determina também, naturalmente, que nenhuma delas possa realizar-se, nem de longe, em toda sua intensidade. O homem da cotidianidade é atuante e fruidor, ativo e receptivo, mas não tem nem tempo nem possibilidade de se absorver inteiramente em nenhum desses aspectos; por isso, não pode aguçá-los em toda sua intensidade.

A vida cotidiana é, em grande medida, heterogênea; e isso sob vários aspectos, sobretudo no que se refere ao conteúdo e à significação ou

importância de nossos tipos de atividade. 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.

Mas a significação da vida cotidiana, tal como seu conteúdo, não é apenas heterogênea, mas igualmente hierárquica. Todavia, diferentemente da circunstância da heterogeneidade, a forma concreta da hierarquia não é eterna e imutável, mas se modifica de modo específico em função das diferentes estruturas econômico-sociais. Assim, por exemplo, nos tempos pré-históricos, o trabalho ocupou um lugar dominante nessa hierarquia; e, para determinadas classes trabalhadoras (para os servos, por exemplo), essa mesma hierarquia se manteve durante ainda muito tempo; toda a vida cotidiana se constituía em torno da organização do trabalho, à qual se subordinavam todas as demais formas de atividade. Em troca, para a população livre da Ática do século v antes de nossa era ocupavam o lugar central da vida cotidiana a atividade social, a contemplação, o divertimento (cultivo das faculdades físicas e mentais), e as demais formas de atividade agrupavam-se em torno destas numa gradação hierárquica. 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. A heterogeneidade é imprescindível para conseguir essa “explicitação normal” da cotidianidade; e esse funcionamento rotineiro da hierarquia espontânea é igualmente necessário para que as esferas heterogêneas se mantenham em movimento simultâneo.

O homem nasce já inserido em sua cotidianidade. O amadurecimento do homem significa, em qualquer sociedade, que o indivíduo adquire todas as habilidades imprescindíveis para a vida cotidiana da sociedade (camada social) em questão. É adulto quem é capaz de viver por si mesmo a sua cotidianidade.

O adulto deve dominar, antes de mais nada, a manipulação das coisas (das coisas, certamente, que são imprescindíveis para a vida da cotidianidade em questão). Deve aprender a segurar o copo e a beber no mesmo, a utilizar o garfo e a faca, para citar apenas os exemplos mais triviais. Mas, já esses, evidenciam que a assimilação da manipulação das coisas é sinônimo de assimilação das relações sociais. (Pois não é adulto quem aprende a comer apenas com as mãos, ainda que também desse modo pudesse satisfazer suas necessidades vitais). Mas, embora a manipulação das coisas seja idêntica a assimilação das relações sociais, continua também contendo inevitavelmente, de modo “imaneente”, o domínio espontâneo das leis da natureza. A forma concreta de submissão ao poder (da natureza) é sempre mediatizada pelas relações sociais, mas o fato em si da submissão à natureza persiste sempre enquanto tal.

Se a assimilação da manipulação das coisas (e, eo ipso, a assimilação do domínio da natureza e das mediações sociais) é já condição de “amadurecimento” do homem até tornar-se adulto na cotidianidade, o mesmo poder-se-á dizer - e, pelo menos, em igual medida - no que se refere a assimilação imediata das formas do intercâmbio ou comunicação social. Essa assimilação, esse “amadurecimento” para a cotidianidade, começa sempre “por grupos” (em nossos dias, de modo geral, na família, na escola, em pequenas comunidades). E esses grupos face to face estabelecem uma mediação entre o indivíduo e os costumes, as normas e a ética de outras integrações maiores. O homem aprende no grupo os elementos da cotidianidade (por exemplo, que deve levantar e agir por sua conta; ou o modo de cumprimentar, ou ainda como comportar-se em determinadas situações etc.); mas não ingressa nas fileiras dos adultos, nem as normas assimiladas ganham “valor”, a não ser quando essas comunicam realmente ao indivíduo os valores das integrações maiores, quando o indivíduo - saindo do grupo (por exemplo, da família) - é capaz de se manter autonomamente no mundo das integrações

maiores, de orientar-se em situações que já não possuem a dimensão do grupo humano comunitário, de mover-se no ambiente da sociedade em geral e, além disso, de mover por sua vez esse mesmo ambiente.

A vida cotidiana não está “fora” da história, mas no “centro” do acontecer histórico: é a verdadeira “essência” da substância social. Nesse sentido, Cincinato é um símbolo. As grandes ações não cotidianas que são contadas nos livros de história partem da vida cotidiana e a ela retornam. Toda grande façanha histórica concreta torna-se particular e histórica precisamente graças a seu posterior efeito na cotidianidade. O que assimila a cotidianidade de sua época assimila também, com isso, o passado da humanidade, embora tal assimilação possa não ser consciente, mas apenas “em-si”.

A vida cotidiana é a vida do indivíduo. O indivíduo é sempre, simultaneamente, ser particular e ser genérico. Considerado em sentido naturalista, isso não o distingue de nenhum outro ser vivo. Mas, no caso do homem, a particularidade expressa não apenas seu ser “isolado”, mas também seu ser “individual”. Basta uma folha de árvore para lermos nela as propriedades essenciais de todas as folhas pertencentes ao mesmo gênero; mas um homem não pode jamais representar ou expressar a essência da humanidade.

Que caracteriza essa particularidade social (ou socialmente mediatizada)? A unicidade e irrepetibilidade são, nesse ponto, fatos ontológicos fundamentais. Mas o único e irrepetível converte-se num complexo cada vez mais complexo, que se baseia na assimilação da realidade social dada e, ao mesmo tempo, das capacidades dadas de manipulação das coisas; a assimilação contém em cada caso (inclusive no do homem mais primitivo) algo de momento “irredutível”, “único”.

As necessidades humanas tornam-se conscientes, no indivíduo, sempre sob a forma de necessidades do Eu. O “Eu” tem fome, sente dores (físicas ou

psíquicas); no “Eu” nascem os afetos e as paixões. A dinâmica básica da particularidade individual humana é a satisfação dessas necessidades do “Eu”. Sob esse aspecto, não há diferença no fato de que um determinado “Eu” identifique-se em si ou conscientemente com a representação dada do genericamente humano, além de serem também indiferentes os conteúdos das necessidades do “Eu”.

Todo conhecimento do mundo e toda pergunta acerca do mundo motivados diretamente por esse “Eu” único, por suas necessidades e paixões, é uma questão da particularidade individual. “Por que vivo?”, “Que devo esperar do Todo? - são perguntas desse tipo. A teleologia da particularidade orienta-se - sempre para a própria particularidade, ou seja, para o indivíduo.

Também o genérico está “contido” em todo homem e, mais precisamente, em toda atividade que tenha caráter genérico, embora seus motivos sejam particulares. Assim, por exemplo, o trabalho tem frequentemente motivações particulares, mas a atividade do trabalho - quando se trata de trabalho efetivo (isto é, socialmente necessário) - é sempre atividade do gênero humano. Também é possível considerar como humano-genéricos, em sua maioria, os sentimentos e as paixões, pois sua existência e seu conteúdo podem ser úteis para expressar e transmitir a substância humana. Assim, na maioria dos casos, o particular não é nem o sentimento nem a paixão, mas sim seu modo de manifestar-se, referido ao eu e colocação a serviço da satisfação das necessidades e da teleologia do indivíduo.

Enquanto indivíduo, portanto, é o homem um ser genérico, já que é produto e expressão de suas relações sociais, herdeiro e preservador do desenvolvimento humano; mas o representante do humano-genérico não é jamais um homem sozinho, mas sempre a integração (tribo, demos, estamento, classe, nação, humanidade) - bem como, frequentemente, várias

integrações - cuja parte consciente é o homem e na qual se forma sua “consciência de nós”.

Não é casual que acentuemos o elemento “consciência”.

O indivíduo já pertencia à humanidade - que é a integração suprema - mesmo quando ainda não se formara uma humanidade unitária, uma história como história universal. (Não podemos aprofundar aqui a questão das diferenças entre a relação mediatizada e a relação imediata com a humanidade). Para o homem de uma dada época, o humano-genérico é sempre representado pela comunidade “através” da qual passa o percurso, a história da humanidade (e isso mesmo no caso em que o destino dessa integração concreta seja a catástrofe). Todo homem sempre teve uma relação consciente com essa comunidade; nela se formou sua “consciência de nós”, além de configurar-se também sua própria “consciência do Eu”.

Nela explicitou-se a teleologia do humano-genérico, cuja colocação jamais se orienta para o “Eu”, mas sempre para o “nós”.

O indivíduo (a individualidade) contém tanto a particularidade quanto o humano-genérico que funciona consciente e inconscientemente no homem. Mas o indivíduo é um ser singular que se encontra em relação com sua própria individualidade particular e com sua própria genericidade humana; e, nele, tornam-se conscientes ambos os elementos. É comum a toda individualidade a escolha relativamente livre (autônoma) dos elementos genéricos e particulares; mas, nessa formulação, deve-se sublinhar igualmente os termos “relativamente”. Temos ainda de acrescentar que o grau de individualidade pode variar. O homem singular não é pura e simplesmente indivíduo, no sentido aludido; nas condições da manipulação social e da alienação, ele se vai fragmentando cada vez mais “em seus papéis”. O desenvolvimento do indivíduo é antes de mais nada - mas de nenhum modo exclusivamente - junção de sua liberdade fática ou de suas possibilidades de liberdade.

A explicitação dessas possibilidades de liberdade origina, em maior ou menor medida, a unidade do indivíduo, a “aliança” de particularidade e genericidade para produzir uma individualidade unitária. Quanto mais unitária for essa individualidade (pois essa unidade, naturalmente, é apenas tendência, mais ou menos forte, mais ou menos consciente), tanto mais rapidamente deixa de ser aquela muda união vital do genérico e do particular a forma característica da inteira vida. A condição ontológico-social desse resultado é um relaxamento da relação entre a comunidade portadora do humano-genérico e o próprio indivíduo, o qual - já enquanto indivíduo - dispõe de um certo âmbito de movimento no qual pode escolher sua própria comunidade e seu próprio modo de vida no interior das possibilidades dadas. A consequência disso é uma certa distância, graças à qual o homem pode construir uma relação com sua própria comunidade, bem como uma relação com sua própria particularidade vivida enquanto “dado” relativo.

Mas nem mesmo nesse caso deixa essa unidade individual de ser mera tendência, mera possibilidade. Na vida cotidiana, a esmagadora maioria da humanidade jamais deixa de ser, ainda que nem sempre na mesma proporção, nem tampouco com a mesma extensão, muda unidade vital de particularidade e genericidade. Os dois elementos funcionam em si e não são elevados à consciência. O fato de se nascer já lançado na cotidianidade continua significando que os homens assumem como dadas as funções da vida cotidiana e as exercem paralelamente.

Os choques entre particularidade e genericidade não costumam tornar-se conscientes na vida cotidiana; ambas submetem-se sucessivamente uma à outra do aludido modo, ou seja, “mudamente”. Mas isso não significa que a particularidade se submeta a uma comunidade natural; nesse ponto, manifesta-se uma diferença de princípio entre a moderna estrutura da vida cotidiana e a explicitação da estrutura que precedeu o nascimento da

individualidade. Pois já não existem “comunidades naturais”. Com isso, aumentam as possibilidades que tem a particularidade de submeter a si o humano-genérico e de colocar as necessidades e interesses da integração social em questão a serviço dos afetos, dos desejos, do egoísmo do indivíduo.

Esse aumento de possibilidade - essa oportunidade de vitória espontânea da particularidade - suscitou a ética como uma necessidade da comunidade social. As exigências e normas da ética formam a intimação que a integração específica determinada (e a tradição do desenvolvimento humano) dirige ao indivíduo, a fim de que esse submeta sua particularidade ao genérico e converta essa intimação em motivação interior. A ética como motivação (o que chamamos de moral) é algo individual, mas não uma motivação particular: é individual no sentido de atitude livremente adotada (com liberdade relativa) por nós diante da vida, da sociedade e dos homens.

Uma das funções da moral é a inibição, o veto. A outra é a transformação, a culturalização das aspirações da particularidade individual. Isso não se refere apenas a vida do indivíduo, mas também a da humanidade. Por mais intenso que seja o esforço “transformador” e culturalizador da moral, não se supera sua junção inibidora e essa se impõe na medida em que a estrutura da vida cotidiana está caracterizada basicamente pela muda coexistência de particularidade e genericidade.

A vida cotidiana está carregada de alternativas, de escolhas. Essas escolhas podem ser inteiramente indiferentes do ponto de vista moral (por exemplo, a escolha entre tomar um ônibus cheio ou esperar o próximo); mas também podem estar moralmente motivadas (por exemplo, ceder ou não o lugar a uma mulher de idade). Quanto maior é a importância da moralidade, do compromisso pessoal, da individualidade e do risco (que vão sempre juntos) na decisão acerca de uma alternativa dada, tanto mais facilmente essa decisão eleva-se acima da cotidianidade e tanto menos se pode falar de uma decisão cotidiana. Quanto mais intensa é a motivação do homem pela moral, isto é, pelo

humano-genérico, tanto mais facilmente sua particularidade se elevará (através da moral) à esfera da genericidade. Nesse ponto, termina a muda coexistência de particularidade e genericidade. É necessário o conhecimento do próprio Eu, o gnôthi seautón, o conhecimento e a apaixonada assimilação das intimidades humano-genéricas, a fim de que o homem seja capaz de decidir elevando-se acima da cotidianidade. Kant buscava no imperativo categórico o critério formal desse comportamento. Na realidade, nenhum homem é capaz de atuar de tal modo que seu ato se converta em exemplo universal, já que todo homem atua sempre como indivíduo concreto e numa situação concreta. Mas o caráter paradigmático existe apesar de tudo, na medida em que se produz aquela elevação até o genericamente humano.

Temos de introduzir aqui, contudo, duas restrições. Por um lado, a elevação ao humano-genérico não significa jamais uma abolição da particularidade. Como se sabe, as paixões e sentimentos orientados para o “Eu” (para o Eu particular) não desaparecem, mas “apenas” se dirigem para o exterior, convertem-se em motor da realização do humano-genérico, ou então permanecem em suspenso - na medida em que inibem a ação moralmente motivada - enquanto duram as ações correspondentes. Por outro lado, uma decisão moral, no sentido aqui colocado, deve sempre ser considerada como uma tendência. Não é possível distinguir, de modo rigoroso e inequívoco, entre as decisões e ações cotidianas e aquelas moralmente motivadas. A maioria das ações e escolhas tem motivação heterogênea; as motivações particulares e as genérico-morais encontram-se e se unem, de modo que a elevação acima do particular-individual jamais se produz de maneira completa, nem jamais deixa de existir inteiramente, mas ocorre geralmente em maior ou menor medida. Não há “muralha chinesa” entre as esferas da cotidianidade e da moral. Apenas os moralistas utilizam motivações morais “puras” e, mesmo eles, o fazem mais na teoria que na realidade.

Não se pode falar de “muralha chinesa”, antes de mais nada, pelo fato de que a herança moral do passado da humanidade e a exigência moral da época revelam-se ao homem até mesmo nos usos e normas consuetudinárias da cotidianidade, cuja assimilação pode se produzir de modo inteiramente espontâneo, sem nenhuma motivação moral. Mas, ainda que essas normas contivessem motivos morais, a elevação acima da particularidade ou sua suspensão não anularia o próprio movimento, nem sua existência estaria em contradição com aquela “muda coexistência”.

Os conflitos extremos e puramente morais se produzem nos casos em que a motivação moral toma-se determinante e seu impulso, sua finalidade e seu objeto são entendidos como instrumento de elevação do humano-genérico. O caso típico desse comportamento - ainda que não o único - é o serviço à comunidade. Mas o motivo moral manifesta-se igualmente quando, com nosso comportamento pessoal, representamos o comportamento “correto” do gênero humano (por exemplo, na atitude do estoico diante da morte natural). O caminho desse comportamento é a escolha (a decisão), a concentração de todas as nossas forças na execução da escolha (ou decisão) e a vinculação consciente com a situação escolhida e, sobretudo, com suas consequências. Numerosas etapas do “caminho” esboçado são também características das decisões semicotidianas, nas quais se realiza apenas parcialmente, ou nem mesmo parcialmente, a elevação ao humano-genérico, a suspensão da particularidade. A escolha e a aceitação das consequências, por exemplo, formam um só processo. Mas, na cotidianidade, não é possível concentrar todas as energias em cada decisão. Um comportamento de tal tipo estaria em contradição com a estrutura básica da cotidianidade. Também seria absurdo, de nossa parte, assumir conscientemente as consequências de uma escolha não praticada pelo indivíduo inteiro. O “ato de assumir” ou a aceitação são aqui mais ou menos passivos e combinam-se muito bem com a pergunta característica da

particularidade: “E por que isso haveria de acontecer precisamente comigo?” O herói da escolha moral é seu próprio destino; e aquilo que lhe acontece só pode acontecer a ele. O cume da elevação moral acima da cotidianidade é a catarse. Na catarse, o homem torna-se consciente do humano-genérico de sua individualidade.

Em nenhuma esfera da atividade humana (e não apenas no caso da elevação moral), é possível traçar uma linha divisória rigorosa e rígida entre o comportamento cotidiano e o não cotidiano. (Estamos pensando, naturalmente, no caso dos comportamentos em que seja possível uma elevação consciente ao humano-genérico). Basta pensar na esfera política. Tampouco fazem parte da cotidianidade as escolhas e decisões do amor passion, por causa da intensidade com que se processam a escolha e a paixão; mas, uma vez convertido em costume e talvez mesmo em rotina, o amor pode novamente “dissolver-se” na cotidianidade. [\[nota 1\]](#)

As formas de elevação acima da vida cotidiana que produzem objetivações duradouras são a arte e a ciência. Remetemo-nos, nesse contexto, à profunda análise realizada por Georg Lukács no capítulo introdutório de sua Estética [\[nota 2\]](#) De acordo com essa análise, o reflexo artístico e o reflexo científico rompem com a tendência espontânea do pensamento cotidiano, tendência orientada ao Eu individual-particular. A arte realiza tal processo porque, graças à sua essência, é autoconsciência e memória da humanidade; a ciência da sociedade, na medida em que desantropocentriza (ou seja, deixa de lado a teologia referida ao homem singular); e a ciência da natureza, graças a seu caráter desantropomorfizador. Nem mesmo a ciência e a arte estão separadas da vida do pensamento cotidiano por limites rígidos, como podemos ver em vários aspectos. Antes de mais nada, o próprio cientista ou artista têm vida cotidiana: até mesmo os problemas que enfrentam através de suas objetivações e suas obras lhes são colocados, entre outras coisas (tão somente entre outros,

decerto), pela vida. Artista e cientista têm sua particularidade individual enquanto homens da cotidianidade; essa particularidade pode se manter em suspenso durante a produção artística ou científica, mas intervém na própria objetivação através de determinadas mediações (na arte e nas ciências sociais, através da mediação da individualidade). Finalmente, toda obra significativa volta à cotidianidade e seu efeito sobrevive na cotidianidade dos outros.

O meio para essa superação dialética [.Aufhebung] parcial ou total da particularidade, para sua decolagem da cotidianidade e sua elevação ao humano-genérico, é a homogeneização. Sabemos que a vida cotidiana é heterogênea, que solicita todas as nossas capacidades em várias direções, mas nenhuma capacidade com intensidade especial. Na expressão de Georg Lukács: é o “homem inteiro” [ganze Mensch] quem intervém na cotidianidade. O que significa homogeneização? Significa, por um lado, que concentramos toda nossa atenção sobre uma única questão e “suspenderemos” qualquer outra atividade durante a execução da anterior tarefa; e, por outro lado, que empregamos nossa inteira individualidade humana na resolução dessa tarefa. Utilizemos outra expressão de Lukács: transformamo-nos assim em um “homem inteiramente” [Menschen ganz]. E significa, finalmente, que esse processo não se pode realizar arbitrariamente, mas tão somente de modo tal que nossa particularidade individual se dissipe na atividade humano-genérica que escolhermos consciente e autonomamente, isto é, enquanto indivíduos.

Apenas quando esses três fatores se verificam conjuntamente é que podemos falar de uma homogeneização que se eleva totalmente acima da cotidianidade para penetrar na esfera do humano-genérico. O tipo de homogeneização que só apresenta o primeiro fator, ou seja, a concentração em uma única tarefa concilia-se ainda perfeitamente com a cotidianidade, fazendo parte orgânica da mesma. Quando, por exemplo, temos de assimilar um novo movimento no trabalho, não podemos “pensar em outra coisa”

enquanto trabalhamos, como acontece, ao contrário, no exercício de movimentos já assimilados, convertidos em algo mecânico; nesse caso, portanto, suspendemos qualquer outra atividade. E, quando examinamos uma pessoa para qualificá-la em algum campo profissional, também homogeneizamos espontaneamente, pois fazemos abstração das demais propriedades da pessoa que temos diante de nós e encaramo-la tão somente sob o aspecto de sua adequação ou inadequação para a prática de um determinado trabalho. Mas, nesse caso, a concentração - a momentânea homogeneização - não tem consequências posteriores para nós.

É evidente que em tal tipo de homogeneização não atuou toda nossa inteira individualidade; por isso, a concentração não implica numa suspensão de nossa particularidade. Mas os atos de decisão podem igualmente ocorrer num plano “superior”, que ultrapasse em maior ou menor medida a cotidianidade. Por exemplo: quando um camponês começa a trabalhar numa fábrica e a assimilação dos movimentos do trabalho vai decidir se ele é ou não adequado para o trabalho industrial, se poderá ou não abandonar para sempre a sua aldeia, trata-se de uma prova cujos efeitos destinam-se a afetar toda a sua vida; durante o exame a que for submetido, portanto, poderão produzir-se conflitos, até mesmo conflitos morais. Em casos desse tipo, o “Eu” desempenha um papel decisivo na ação e a decisão torna-se, em maior ou menor medida, função da individualidade. Decisões desse tipo já transformam, mais ou menos amplamente, o homem inteiro, apresentando efeitos posteriores: embora ainda sem predominar, manifesta-se já a homogeneização que abre caminho para o humano-genérico; nesse ponto, tem início a “saída” da cotidianidade, sem chegar a consumir-se. A maioria das decisões que tomamos em nossa vida - a maioria das decisões fáticas - realiza-se nesse plano.

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 muitos homens 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 tem a capacidade de realizar tal paixão. Esse é o caso dos grandes e exemplares moralistas, dos estadistas (revolucionários), dos artistas e dos cientistas. De resto, a respeito do grande estadista, do revolucionário profissional, do grande artista, do grande cientista, deve-se afirmar que não apenas sua paixão principal, mas também seu trabalho principal, sua atividade básica, promovem a elevação ao humano-genérico e a implicam em si mesmos. Por isso, para tais pessoas, a homogeneização em “homem inteiramente” é elemento necessário de sua essência, da atividade básica de suas vidas.

Mas não se deve esquecer que o artista, o cientista, o estadista não vivem constantemente nessa tensão. Possuem também, como todos os outros homens, uma vida cotidiana; o particular-individual manifesta-se neles, tal como nos demais homens. Tão somente durante as fases produtivas essa particularidade é suspensa; e, quando isso ocorre, tais indivíduos se convertem, através da mediação de suas individualidades, em representantes do gênero humano, aparecendo como protagonistas do processo histórico global. O estadista que deve convencer as pessoas do seu meio, a multidão, e levá-las consigo à ação, ou que tem de influir nos soldados para que tendam a um determinado objetivo, ou de resolver situações complicadas prevendo suas consequências, esse estadista eleva-se acima de si mesmo, deixa-se levar (por

assim dizer) por sua força “invisível” que, com frequência, chama-se de inspiração, mas que é tão somente a força elevadora da decisão humano- genérica. O artista parece guiado por uma mão “invisível”, de tal modo que produz em sua obra algo diverso daquilo que se propunha produzir; é arrastado pela força da objetividade, que extirpa da sua criação tudo aquilo que, em seu projeto, pertencia ainda ao individual-particular.

Não podemos aqui estudar detalhadamente a estrutura da vida cotidiana. Vamos nos limitar a aludir a alguns momentos dessa estrutura que apresentem importância para os desenvolvimentos subsequentes.

A característica dominante da vida cotidiana é a espontaneidade. É evidente que nem toda atividade cotidiana é espontânea no mesmo nível, assim como tampouco uma mesma atividade apresenta-se como identicamente espontânea em situações diversas, nos diversos estágios de aprendizado. Mas, em todos os casos, a espontaneidade é a tendência de toda e qualquer forma de atividade cotidiana. A espontaneidade caracteriza tanto as motivações particulares (e as formas particulares de atividade) quanto as atividades humano-genéricas que nela têm lugar. O ritmo fixo, a repetição, a rigorosa regularidade da vida cotidiana (que se rompem quando se produz a elevação acima da cotidianidade) não estão absolutamente em contradição com essa espontaneidade; ao contrário, implicam-se mutuamente. A assimilação do comportamento consuetudinário, das exigências sociais e dos modismos, a qual, na maioria dos casos, é uma assimilação não tematizada, já exige para sua efetivação a espontaneidade. Pois, se nos dispuséssemos a refletir sobre o conteúdo de verdade material ou formal de cada uma de nossas formas de atividade, não poderíamos realizar nem sequer uma fração das atividades cotidianas imprescindíveis; e, assim, tornar-se-iam impossíveis a produção e a reprodução da vida da sociedade humana. Mas a espontaneidade não se expressa apenas na assimilação do comportamento consuetudinário e do

ritmo da vida, mas também no fato de que essa assimilação faz-se acompanhar por motivações efêmeras, em constante alteração, em permanente aparecimento e desaparecimento. Na maioria das formas de atividade da vida cotidiana, as motivações do homem não chegam a se tornar típicas, ou seja, as motivações, em permanente alteração, estão muito longe de expressar a totalidade, a essência do indivíduo. O mesmo pode ser dito da maioria das motivações explicitamente formuladas, embora em menores proporções que no caso das motivações “mudas”.

Na vida cotidiana, o homem atua sobre a base da probabilidade, da possibilidade: entre suas atividades e as consequências delas, existe uma relação objetiva de probabilidade. Jamais é possível, na vida cotidiana, calcular com segurança científica a consequência possível de uma ação. Nem tampouco haveria tempo para fazê-lo na múltipla riqueza das atividades cotidianas. Ademais, isso nem mesmo é necessário: no caso médio, a ação pode ser determinada por avaliações probabilísticas suficientes para que se alcance o objetivo visado. Os conceitos de caso “médio” e segurança “suficiente” apresentam, nesse contexto, a mesma importância. O primeiro indica o fato de que são perfeitamente possíveis casos em que fracassam as considerações probabilísticas. Nesses casos, podemos falar de catástrofes da vida cotidiana. Considerações probabilísticas utilizamos, por exemplo, ao cruzar a rua: jamais calculamos com exatidão nossa velocidade e aquela dos veículos. Até agora nunca fomos parar debaixo de um carro, embora isso possa ocorrer; mas se, antes de atravessarmos, resolvéssemos realizar cálculos cientificamente suficientes, jamais chegaríamos a nos mover. Também o conceito de “suficiência” indica uma fronteira dúplice. Significa que, na cotidianidade, podemos efetivamente nos orientar e atuar com a ajuda de avaliações probabilísticas, na medida em que, abaixo dessa linha, na esfera da mera possibilidade, ainda não podemos consegui-lo e, por cima da correspondente

fronteira superior, na esfera da segurança científica, já não mais o necessitamos. Decerto, essa situação implica no risco da ação baseada na probabilidade; mas não se trata de um risco autonomamente assumido, e sim de um risco imprescindível e necessário para a vida. Precisamente nisso ele se diferencia dos riscos da individualidade, que são riscos morais.

Já a existência dessa ação realizada sobre a base da probabilidade indica o economicismo da vida cotidiana. Toda categoria da ação e do pensamento manifesta-se e funciona exclusivamente enquanto é imprescindível para a simples continuação da cotidianidade; normalmente, não se manifesta com profundidade, amplitude ou intensidade especiais, pois isso destruiria a rígida “ordem” da cotidianidade. E, quando efetivamente se manifesta com maior intensidade, dissolve fatalmente essa ordem, tanto nos casos em que tende “para cima”, elevando-nos ao humano-genérico, fato que jamais pode caracterizar a totalidade de nossa vida, quanto naqueles em que tende “para baixo”, a ponto de - como aconteceu a Oblomov - incapacitar-nos para a vida.

O pensamento cotidiano orienta-se para a realização de atividades cotidianas e, nessa medida, é possível falar de unidade imediata de pensamento e ação na cotidianidade. As ideias necessárias à cotidianidade jamais se elevam ao plano da teoria, do mesmo modo como a atividade cotidiana não é práxis. 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 genericidade, 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.

A unidade imediata de pensamento e ação implica na inexistência de diferença entre “correto” e “verdadeiro” na cotidianidade; o correto é também

“verdadeiro”. Por conseguinte, a atitude da vida cotidiana é absolutamente pragmática.

Todavia, deve-se esclarecer e complementar essa afirmação acerca da igualdade de correto e verdadeiro na vida cotidiana. O pensamento cotidiano apresenta-se repleto de pensamentos fragmentários, de material cognoscitivo e até de juízos que nada têm a ver com a manipulação das coisas ou com nossas objetivações coisificadas, mas que se referem exclusivamente a nossa orientação social. Na manipulação das coisas ou de nossas objetivações coisificadas, a identificação espontânea do “correto” e do “verdadeiro” é a problemática (pelo menos no plano da vida cotidiana, pois aqui não falamos da ciência). Mas essa aproblematicidade termina quando utilizamos o “correto” para avaliar a possibilidade de nos movermos num meio determinado e de movermos esse mesmo meio determinado. Nesse caso, o correto é verdade tão somente na medida em que, com sua ajuda, pudermos prosseguir na cotidianidade com os menores atritos possíveis. Isso nada significa com relação ao conteúdo veritativo objetivo (independente de nossa atividade individual) do pensamento ou do juízo em questão. (Naturalmente, a atividade individual é aqui muito poucas vezes completamente individual; em geral, é uma projeção das aspirações e dos interesses de uma camada ou classe social). Até mesmo os juízos e pensamentos objetivamente menos verdadeiros podem resultar corretos na atividade social, quando representarem os interesses da camada ou classe a que pertence o indivíduo e, desse modo, facilitarem a esse a orientação ou a ação correspondente às exigências cotidianas da classe ou camada em questão. É indiscutível que uma ação correspondente aos interesses de uma classe ou camada pode se elevar ao plano da práxis, mas nesse caso superará o da cotidianidade; a teoria da cotidianidade, nesses casos, converte-se em ideologia, a qual assume uma certa independência relativa diante da práxis cotidiana, ganha vida própria e, conseqüentemente, coloca-se em relação primordial não

com a atividade cotidiana mas com a práxis. Não será demais repetir aqui que não existe nenhuma “muralha chinesa” entre a atividade cotidiana e a práxis não cotidiana ou o pensamento não cotidiano, mas existem infinitos tipos de transição.

Deduz-se, do exposto, que a fé e a confiança desempenham na vida cotidiana um papel muito mais importante que nas demais esferas da vida. Isso não significa, de modo algum, que a fé e a confiança sejam aqui mais intensas que em outros campos: a fé religiosa costuma ser mais intensa e mais incondicional, assim como a confiança tem significação mais intensa e emocionalmente maior na ética ou na atividade política. O que queremos dizer é que esses dois sentimentos “ocupam mais espaço” na cotidianidade, que sua função mediadora torna-se necessária em maior número de situações. Os homens não podem dominar o todo com um golpe de vista em nenhum aspecto da realidade; por isso, o conhecimento dos contornos básicos da verdade requer confiança (em nosso método científico, na cognoscibilidade da realidade, nos resultados científicos de outras pessoas etc.). Na cotidianidade, o conhecimento se limita ao aspecto relativo da atividade, e, por isso, o “espaço” da confiança e da fé é inteiramente diverso. Ao astrônomo, não basta ter fé em que a Terra gira em redor do Sol; mas, na vida cotidiana, essa fé é plenamente suficiente. Não basta ao médico acreditar na ação terapêutica de um remédio, mas essa fé é suficiente para o enfermo (e precisamente na base de uma simples fé posta no médico ou na medicina, com maior ou menor fundamento empírico). Esses exemplos já são suficientes para indicar que não estamos aqui em face de contradições insolúveis, mas de modos de comportamento “relacionados entre si”. Quando o médico atua na base da confiança (coisa que ocorre frequentemente), está atuando na base da cotidianidade. E, em troca, quando num dado momento da vida cotidiana - o indivíduo começa a refletir acerca de uma superstição que compartilhava, ou

de uma tese que assimilou da integração de que faz parte, passando a supor que nem uma nem outra são aceitáveis porque contradizem a experiência, e, logo após, começa a examinar o objeto posto em questão comparando-o com a realidade, para terminar recusando-o, em tal momento o referido indivíduo elevou-se acima do decurso habitual do pensamento cotidiano, ainda que apenas em tal momento.

Temos falado de fé e de confiança, até aqui, de modo global. Neste contexto, não podemos analisar a questão da diferença entre esses afetos, a qual se manifesta apesar da frequente comunidade de função dos mesmos; limitar-nos-emos a precisar que a confiança é um afeto do indivíduo inteiro e, desse modo, mais acessível à experiência, à moral e à teoria do que a fé, que se enraíza sempre no individual-particular.

Dado que o pensamento cotidiano é pragmático, cada uma de nossas atividades cotidianas faz-se acompanhar por uma certa fé ou uma certa confiança. Não há lugar para a fé quando está em jogo a “justeza” da manipulação ou da objetivação coisificada; em princípio, basta a experiência para realizar as correções necessárias. Depende da totalidade, da individualidade do homem e da situação social dada qual será o afeto fundamental do movimento no meio social, no qual a unidade de correto e verdadeiro manifesta-se de modo mais problemático.

O característico do pensamento cotidiano é a ultrageneralização, seja em suas formas “tradicionais”, seja como consequência da experiência individual. 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. Se o afeto “confiança” adere a um juízo provisório, não representa nenhum “preconceito” o fato de se ter “apenas” juízos provisórios ultrageneralizados; como vimos, nem sequer é possível formular a exigência, tanto no começo quanto durante a ação, de

juízos mais precisos, sob pena de perdermos a capacidade de ação. Mas, quando já não se trata da orientação na vida cotidiana e sim de nossa inteira individualidade de nossa integridade moral e de seu desenvolvimento superior, caso em que só podemos operar com juízos provisórios pondo em risco essa integridade, então deveremos ter a capacidade de abandoná-los ou modificá-los. Isso poderá ser feito quando o juízo se apoiar na confiança, mas não quando se basear na fé. Os juízos provisórios que se enraizam na particularidade e, por conseguinte, se baseiam na fé são pré-juízos ou preconceitos. [\[nota 3\]](#)

Os juízos provisórios (e os preconceitos) são meros exemplos particulares de ultrageneralização. Pois é característico da vida cotidiana em geral o manejo grosseiro do “singular”. Sempre reagimos a situações singulares, respondemos a estímulos singulares e resolvemos problemas singulares. Para podermos reagir, temos de subsumir o singular, do modo mais rápido possível, sob alguma universalidade; temos de organizá-lo em nossa atividade cotidiana, no conjunto de nossa atividade vital; em suma, temos de resolver o problema. Mas não temos tempo para examinar todos os aspectos do caso singular, nem mesmo os decisivos: temos de situá-lo o mais rapidamente possível sob o ponto de vista da tarefa colocada. E isso só se torna possível graças à ajuda dos vários tipos de ultrageneralização. É assim, por exemplo, que se recorre à analogia. É através dela que, principalmente, funciona o nosso conhecimento cotidiano do homem, sem o qual não poderíamos sequer nos orientar; classificamos em algum tipo já conhecido por experiência o homem que agora queremos conhecer sob algum aspecto importante para nós e essa classificação por tipos permite nossa orientação. Tão somente a posteriori torna-se “evidente” na prática que podemos dissolver aquela analogia e conhecer o fenômeno singular - nesse caso, o homem em questão - em sua concreta totalidade e, assim, avaliá-lo e compreendê-lo. Decerto, o juízo

provisório de analogia pode se cristalizar em preconceito; pode ocorrer que já não prestemos atenção a nenhum fato posterior que contradiga abertamente nosso juízo provisório, tanto podemos nos manter submetidos à força de nossas próprias tipificações, de nossos preconceitos. Desse modo, o juízo provisório analógico é inevitável no conhecimento cotidiano dos homens, mas está exposto ao perigo da cristalização (fossilização); e, embora inicialmente o tratamento grosseiro do singular não seja prejudicial, pode converter-se num dano irreparável se se conserva após ter cumprido sua função. Pode tratar-se de um erro moral, caso em que a orientação na vida cotidiana não será “perturbada”; mas também pode ser um erro capaz de acarretar uma das catástrofes da vida cotidiana.

Algo parecido ocorre no caso do uso dos precedentes. O precedente tem mais importância para o conhecimento da situação que para o conhecimento das pessoas. É um “indicador” útil para nosso comportamento, para nossa atitude. (“Outros agiram nessa situação em que me encontro desse ou daquele modo”, “já havia exemplos disso” etc.) Sem essa atitude, nós nos veremos constantemente na situação do asno de Buridan. Por isso, em princípio, não se trata de um “mal”. Essa atitude tem efeitos negativos, ou mesmo destrutivos, apenas quando nossa percepção do precedente nos impede de captar o novo, irrepetível e único de uma situação.

Não há vida cotidiana sem imitação. Na assimilação do sistema consuetudinário, jamais procedemos meramente “segundo preceitos”, mas imitamos os outros; sem mimese, nem o trabalho nem o intercâmbio seriam possíveis. Como sempre, o problema reside em saber se somos capazes de produzir um campo de liberdade individual de movimentos no interior da mimese, ou, em caso extremo, de deixar de lado completamente os costumes miméticos e configurar novas atitudes. Naturalmente, existem na vida cotidiana setores nos quais não é necessária a individualização da mimese,

bem como épocas nas quais ela se torna supérflua; ademais, os tipos e os graus de individualização são necessariamente diversos nas várias esferas vitais, nas diferentes épocas e situações.

A entonação tem uma grande importância na vida cotidiana, tanto na configuração de nosso tipo de atividade e de pensamento quanto na avaliação dos outros, na comunicação etc. O aparecimento de um indivíduo em dado meio “dá o tom” do sujeito em questão, produz uma atmosfera tonal específica em torno dele e que continua depois a envolvê-lo. A pessoa que não produz essa entonação carece de individualidade, ao passo que a pessoa incapaz de percebê-la é insensível a um aspecto importantíssimo das relações humanas. Mas conservar-se preso a essa realidade tonal seria outro tipo de ultrageneralização, mais no terreno emocional, nesse caso, que naquele dos juízos. Talvez fosse possível aplicar a esse fenômeno o termo “preconceito emocional”. O fenômeno apresenta-se frequentemente ligado ao preconceito baseado na ultrageneralização.

Todos esses momentos característicos do comportamento e do pensamento cotidianos formam uma conexão necessária, apesar do caráter aparentemente casual da “seleção” em que aqui se apresentam. Todos têm em comum o fato de serem necessários para que o homem seja capaz de viver na cotidianidade. Não há vida cotidiana sem espontaneidade, pragmatismo, economicismo, andologia, precedentes, juízo provisório, ultrageneralização, mimese e entonação. Mas as formas necessárias da estrutura e do pensamento da vida cotidiana não devem se cristalizar em absolutos, mas têm de deixar ao indivíduo uma margem de movimento e possibilidades de explicitação. (Isso tem grande importância para o que diremos mais adiante.) Se essas formas se absolutizam, deixando de possibilitar uma margem de movimento, encontramos-nos diante da alienação da vida cotidiana.

Deve-se afirmar, antes de mais nada, que alienação é sempre alienação em face de alguma coisa e, mais precisamente, em face das possibilidades concretas de desenvolvimento genérico da humanidade. A mimese do mesmo tipo, fenômeno generalizado na época em que ainda não se havia desenvolvido o indivíduo moderno, mas presente formalmente também em nossos dias, nas mesmas proporções, deve ser entendida como produto da alienação apenas nesse último caso, pois as possibilidades configuradas na humanidade a partir daquele então exigem já uma orientação amplamente individual.

A vida cotidiana, de todas as esferas da realidade, é aquela que mais se presta à alienação. Por causa da coexistência “muda”, em-si, de particularidade e genericidade, a atividade cotidiana pode ser atividade humano-genérica não consciente, embora suas motivações sejam, como normalmente ocorre, efêmeras e particulares. Na cotidianidade, parece “natural” a desagregação, a separação de ser e essência. Na coexistência e sucessão heterogêneas das atividades cotidianas, não há por que revelar-se nenhuma individualidade unitária; o homem devorado por e em seus “papéis” pode orientar-se na cotidianidade através do simples cumprimento adequado desses “papéis”. A assimilação espontânea das normas consuetudinárias dominantes pode converter-se por si mesma em conformismo, na medida em que aquele que as assimila é um indivíduo sem “núcleo”; e a particularidade que aspira a uma “vida boa” sem conflitos reforça ainda mais esse conformismo com a sua fé.

Mas a estrutura da vida cotidiana, embora constitua indubitavelmente um terreno propício à alienação, não é de nenhum modo necessariamente alienada. Sublinhemos, mais uma vez, que as formas de pensamento e comportamento produzidas nessa estrutura podem perfeitamente deixar ao indivíduo uma margem de movimento e possibilidades de explicitação, permitindo-lhe - enquanto unidade consciente do humano-genérico e do individual-particular - uma condensação “prismática”, por assim dizer, da experiência da

cotidianidade, de tal modo que essa possa manifestar-se como essência unitária das formas heterogêneas de atividades próprias da cotidianidade e nelas objetivar-se. Nesse caso, o ser e a essência não se apresentam separados e as formas de atividade da cotidianidade não aparecem como formas alienadas, na proporção em que tudo isso é possível para os indivíduos de uma dada época e no plano máximo da individualidade - e, por conseguinte, de desenvolvimento do humano-genérico - característico de tal época. Quanto maior for a alienação produzida pela estrutura econômica de uma dada sociedade, tanto mais a vida cotidiana irradiará sua própria alienação para as demais esferas.

Existe alienação quando ocorre um abismo entre o desenvolvimento humano-genérico e as possibilidades de desenvolvimento dos indivíduos humanos, entre a produção humano-genérica e a participação consciente do indivíduo nessa produção. Esse abismo não teve a mesma profundidade em todas as épocas nem para todas as camadas sociais; assim, por exemplo, fechou-se quase completamente nas épocas de florescimento da polis ática e do Renascimento italiano; mas, no capitalismo moderno, aprofundou-se desmesuradamente. Ademais, tal abismo jamais foi inteiramente insuperável para o indivíduo isolado: em todas as épocas, sempre houve um número maior ou menor de pessoas que, com ajuda de seu talento, de sua situação, das grandes constelações históricas, conseguiu superá-lo. Mas, para a massa, para o grande número dos demais, subsistiu o abismo, quer quando era muito profundo, quer quando mais superficial.

Como dissemos, o moderno desenvolvimento capitalista exacerbou ao extremo essa contradição. Por isso, 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.

Não se trata de afirmar que as categorias da cotidianidade sejam alheias às esferas não cotidianas. Basta aludir à função desempenhada pelos precedentes na atividade política, pela analogia na comparação científica e artística, pela mimese ou pela entonação na arte. Mas essa limitada comunidade ou universalidade de categorias jamais significou uma identidade estrutural com, ou uma assimilação pelas, formas de atividade e conteúdos da cotidianidade. Em troca, a ciência moderna, ao colocar-se sobre fundamentos pragmáticos, “absorve”, assimila a estrutura cotidiana; e, quando a arte moderna decide escolher como temas as efêmeras motivações e resolve fazer abstração da essência da vida humana, da constante oscilação e da interação entre a cotidianidade e a não cotidianidade, a cotidianidade absorve inclusive a arte. A aludida estrutura, que na cotidianidade não aparece como um fenômeno de alienação, é necessariamente manifestação de alienação na arte, na ciência, nas decisões morais e na política. E é evidente, com efeito, que a estrutura cotidiana só começa a expandir-se “para cima” quando ela própria já é alienada.

Repetimos: a vida cotidiana não é alienada necessariamente em consequência de sua estrutura, mas apenas em determinadas circunstâncias sociais. Em todas as épocas, existiram personalidades representativas 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.

Mas isso não significa, de nenhum modo, que a vida de qualquer homem torne-se humano-genérica em sua atividade principal no trabalho e nas objetivações. Humanização da vida cotidiana não quer dizer que os homens vão receber a inteligência de Planck, a mão de Menuhin ou as capacidades políticas de Lênin. Trata-se de algo que pode ser expresso com as palavras de

Goethe: todo homem pode ser completo, inclusive na cotidianidade. Mas de que modo?

Sabemos que a vida cotidiana tem sempre uma hierarquia espontânea determinada pela época (pela produção, pela sociedade, pelo posto do indivíduo na sociedade).

Essa hierarquia espontânea possibilita à individualidade uma margem de movimento diferente em cada caso. Na época iniciada com a explicitação da sociedade burguesa, essa margem se ampliou, pelo menos em princípio. Possibilidades sempre existiram; mas, a partir do momento em que a relação de um homem com sua classe tornou-se “casual” (Marx), aumentou para todo homem a possibilidade de construir para si uma hierarquia consciente, ditada por sua própria personalidade, no interior da hierarquia espontânea. Contudo, as mesmas relações e situações sociais que criaram essa nova possibilidade impediram, no essencial, seu desenvolvimento; no momento da superação dialética do conjunto da sociedade, ou seja, com o fim da alienação, poder-se-á contar com a máxima explicitação daquela possibilidade. Ainda com as palavras de Goethe, podemos chamar de “condução da vida” (Lebensführung) a construção dessa hierarquia da cotidianidade efetuada pela individualidade consciente.

“Condução da vida”, portanto, não significa abolição da hierarquia espontânea da cotidianidade, mas tão somente que a “muda” coexistência da particularidade e da genericidade é substituída pela relação consciente do indivíduo com o humano-genérico e que essa atitude - que é, ao mesmo tempo, um “engagement” moral, de concepção do mundo, e uma aspiração à autorrealização e à autofruição da personalidade “ordena” as várias e heterogêneas atividades da vida. A condução da vida supõe, para cada um, uma vida própria, embora se mantendo a estrutura da cotidianidade; cada qual deverá apropriar-se a seu modo da realidade e impor a ela a marca de sua personalidade. É claro que a

condução da vida é sempre apenas uma tendência de realização mais ou menos perfeita. E é condução da vida porque sua perfeição é função da individualidade do homem e não de um dom particular ou de uma capacidade especial.

Como vimos, a condução da vida não pode se converter em possibilidade social universal a não ser quando for abolida e superada a alienação. Mas não é impossível empenhar-se na condução da vida mesmo enquanto as condições gerais econômico-sociais ainda favorecem a alienação. Nesse caso, a condução da vida torna-se representativa, significa um desafio à desumanização, como ocorreu no estoicismo ou no epicurismo. Nesse caso, a “ordenação” da cotidianidade é um fenômeno nada cotidiano: o caráter representativo, “provocador”, excepcional, transforma a própria ordenação da cotidianidade numa ação moral e política.

Página notas de rodapé

Nota 1, página 27: O conceito de “dissolução” não tem aqui sentido pejorativo, mas pretende apenas caracterizar a diferença entre cotidianidade e não cotidianidade.

[RETORNO NOTA 1, PÁGINA 27](#)

Nota 2, página 27: Georg Lukács, Werke, vol. 11, Ästhetik I, t. 1, Luchterhand, Neuwied e Berlim, pp. 33-138. Probleme der Widerspiegelung in Alltagsleben [Problemas do reflexo na vida cotidiana].

[RETORNO NOTA 2, PÁGINA 27](#)

Nota 3, página 37: Estudei detalhadamente os preconceitos no livro Tarsadalmi nerek és [Papel social e preconceitos], publicado em húngaro pela Akadémiai Kiadó, 1996.

[RETORNO NOTA 3, PÁGINA 37](#)