

# FUNDAMENTOS ONTOLÓGICO-MARXISTAS DA VIDA COTIDIANA

*Argus Vasconcelos de Almeida<sup>1</sup>*

## RESUMO

É objetivo do presente trabalho compreender os fundamentos ontológicos da vida cotidiana desenvolvidos por filósofos ontológico-marxistas em suas obras principais. Através de uma revisão analítica de literatura, concluiu-se que só através de 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*, através da emancipação humana.

**Palavras-chave:** ontologia; vida cotidiana; objetivações; alienação.

---

1 Professor Titular do Departamento de Biologia da UFRPE. E-mail: [argusalmeida@gmail.com](mailto:argusalmeida@gmail.com)

# ONTOLOGICAL-MARXIST FOUNDATIONS OF DAILY LIFE

## ABSTRACT

The purpose of this paper is to understand the ontological foundations of daily life developed by ontological-Marxist philosophers in their main works. Through an analytical review of literature, it was concluded that only through an ontological-materialist analysis can we approach a critique of the ontology of daily life, to the point of understanding what is essentially this category, its fundamental determinations and, the possibility of transforming his way of being oriented by capitalism and effecting generality for himself through human emancipation.

**Keywords:** ontology; daily life; objectifications; alienation.

## Introdução

A categoria da cotidianidade não foi abordada por Marx em suas obras, e, muito menos, pelo marxismo vulgar. Mas, em compensação, fundamentados no método marxiano, constituiu-se num centro de grande interesse, de alguns filósofos marxistas, de tendência ontológica (da qual se atribui uma verdadeira renovação do marxismo, no século passado), tais como György Lukács (1885-1971), Agnes Heller (n.1929), Karel Kosik (1926-2003) e Henri Lefebvre (1901-1991).

Lukács (1987), no seu prefácio à obra de Agnes Heller, constata que os estudos que constituem a essência da vida cotidiana, não têm uma pré-história no marxismo, excetuando-se os de Henri Lefebvre e os seus próprios, os quais foram abordagens pioneiras neste tema. Já os de Heller, baseiam-se

nestes fundamentos, mas adota um método implicitamente crítico, em relação ao seu desenvolvimento.

Por outro lado, as ciências sociais, geralmente, depreciam a vida cotidiana, esta zona intermediária concreta, aquela onde se encontra o nexo real, considerando-a um mundo de mera *empíria*, que, enquanto tal, não seria digna de uma análise científica aprofundada, destinada a examinar a sua constituição interna (LUKÁCS, 1987).

Lukács, salienta também, em seu prefácio, que somente através da mediação da esfera do cotidiano é possível compreender as inter-relações e interações entre o mundo econômico-social e a vida humana, pois é nesta esfera que os homens se adaptam às formas sociais produzidas pelas forças produtivas históricas (LUKÁCS, 1987).

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 interrelações e interações entre o mundo econômico-social e a vida humana” (LUKÁCS, 1994, p. 9).

É intenção do presente trabalho tentar compreender como tais fundamentos ontológicos da vida cotidiana foram desenvolvidos pelos filósofos marxistas: György Lukács, Agnes Heller, Karel Kosik e Henri Lefebvre, em suas obras principais.

## **1. A categoria da cotidianidade e suas objetivações**

Escreve Lukács sobre as objetivações na vida cotidiana:

A dificuldade principal consiste talvez em que a vida cotidiana não conhece objetivações tão fechadas como a ciência e na arte. Isto não significa que careça

totalmente de objetivações. A vida humana, seu pensamento, seu sentimento, sua prática e sua reflexão, são inimagináveis sem objetivação. Mas, prescinde inclusive de que todas as objetivações autênticas tem um papel importante na vida cotidiana, ocorre ademais que já as formas básicas da vida humana específica, o trabalho e a linguagem, têm essencialmente em muitos aspectos o caráter de objetivações (LUKÁCS, 1966, p.39).

As objetivações realizadas pela ciência e pela arte nascem das necessidades da vida cotidiana e para elas se voltam. “A dialética de uma tal contraditoriedade entre a cotidianidade por uma parte e a ciência ou a arte por outra, é sempre uma dialética histórico-social” (LUKÁCS, 1966, p.77).

Lukács denuncia em sua obra o desprezo da ciência burguesa em compreender o cotidiano, visto como um espaço “do não saber”. A sociedade moderna firmou-se a partir da razão, assim, o saber científico ganhou um estatuto de saber válido, levando a colocar em segundo plano o saber espontâneo do cotidiano.

Como escreve:

Até o presente, a teoria do conhecimento tem se preocupado muito pouco com o pensamento vulgar cotidiano. É essencial da atitude de toda epistemologia burguesa, e antes de tudo da idealista, o remeter, por um lado, todas as questões genéticas do conhecimento à antropologia, etc., e o não estudar, por outro lado, mais que os problemas das formas mais desenvolvidas e puras do conhecimento científico (LUKÁCS, 1966, p.33).

Ao despreocupar-se com o cotidiano, seu saber e suas formas de agir, a epistemologia burguesa registrou uma cisão entre as esferas do saber cotidiano e as esferas do saber científico.

Porém, escreve Lukács:

Tanto mais quanto que o trabalho, como fonte permanente do desenvolvimento da ciência (terreno constantemente enriquecido por ele) alcança provavelmente na vida cotidiana o grau de objetivação supremo da cotidianidade [...] Nisto pode ver-se claramente [...] a intimidade que é a interação entre a ciência e a vida cotidiana: os problemas que se colocam na ciência nascem direta ou mediamente da vida cotidiana, e esta se enriquece constantemente com a aplicação dos resultados e os métodos elaborados pela ciência (LUKÁCS, 1966, p.43-45).

O filósofo húngaro (1979, p.24) é enfático ao afirmar que: “não há homem sem vida cotidiana”. Esta afirmação que nos parece refletir o óbvio, pois o conhecimento científico e as objetivações da arte não são construídos de forma isolada da vida cotidiana.

A relação entre fenômenos sociais e sua essência não pode ser tratada ignorando-se a vida cotidiana, embora, a compreensão teórica dos fenômenos que ocorrem nesta esfera da vida humana não sejam, imediatamente, captados pelo homem do cotidiano.

Pois, como escreve Lukács:

Já na vida cotidiana os fenômenos frequentemente ocultam a essência do seu próprio ser, ao invés de iluminá-la. Em condições históricas favoráveis, a ciência pode realizar uma grande obra de esclarecimento nesse terreno, como acontece no Renascimento e no iluminismo. Podem, todavia, se verificar constelações históricas nas quais o processo atua em sentido inverso: a ciência pode obscurecer, pode deformar indicações ou mesmo apenas pressentimentos justos da vida cotidiana (LUKÁCS, 1979, p.25).

Lukács identifica uma relação eminentemente dialética do cotidiano com a ciência e a arte. Esta dialeticidade é sempre posta em busca de uma constante superação do cotidiano porém, sem nunca desconsiderá-lo (COSTA, 2001).

Assim,

Se queremos estudar o reflexo na vida cotidiana, na ciência, e na arte, interessando-nos por suas diferenças, temos que recordar sempre claramente que as três formas refletem a mesma realidade [...]. O materialismo dialético considera, ao contrário do idealismo, a unidade material do mundo como um fato indiscutível. Todo reflexo é, portanto, dessa realidade única e unitária. (LUKÁCS,1966, p.35-36).

A postura teórica adotada por Lukács (1966) privilegia a busca da compreensão do cotidiano a partir de uma suspensão momentânea da própria cotidianidade. É preciso afastar-se do cotidiano para poder entendê-lo teoricamente, sabendo-se, porém, que este afastamento não o elimina. A unidade material do mundo, a unidade da realidade social é ponto passivo da análise que assim, não tem como premissa uma hierarquização do real.

O comportamento cotidiano do homem, assim, é o começo e o fim de toda ação humana. Lukács retoma a imagem do rio de Heráclito, imagem cara aos dialetas: o cotidiano é visto como um rio em seu permanente fluxo, dentro do qual tudo se movimenta, se transforma, se espalha e retorna ao seu leito: “dele (do cotidiano) se depreendem, em formas superiores de recepção e reprodução da realidade, a ciência e a arte; diferenciam-se, constituem-se de acordo com suas finalidades específicas, alcançam sua forma pura nessa especificidade - que nasce das necessidades da vida social - para logo, em consequência de seus efeitos, de sua influência na vida dos homens, desembocar de novo na corrente da vida cotidiana” (FREDERICO, 2000, p.300).

Por isso, a *Estética* inicia-se com uma reflexão sobre o cotidiano, depois desenvolvida por diversos autores, que a transformaram em tema básico de pesquisas históricas e sociológicas. Esse ponto de partida, determina o curso de toda a reflexão lukacsiana (FREDERICO, 2000).

Lukács privilegia a ciência e a arte como formas puras de reflexo, mas entre elas, num fecundo ponto médio, localiza o reflexo próprio da vida cotidiana (a consciência do homem comum). A vida cotidiana é o ponto de partida e o ponto de chegada: é dela que provém a necessidade de o homem objetivar-se, ir além de seus limites habituais; e é para a vida cotidiana que retornam os produtos de suas objetivações. Com isso, a vida social dos homens é permanentemente enriquecida com as aquisições advindas das conquistas da arte e da ciência (FREDERICO, 2000).

Enquanto a arte e a ciência se desenvolvem intensamente e, por isso, atingem uma visão depurada da realidade, o pensamento cotidiano debate-se com os seus limites. Evidentemente, existe nele já um conhecimento (= reflexo) do mundo exterior. Basta pensar aqui no trabalho e na linguagem, formas básicas de objetivação da vida cotidiana. O trabalho aproxima-se da arte (artesanato), mas seu compromisso com a subsistência tolhe a possibilidade de desenvolvimento. Ele também aproxima-se da ciência, mas sua natureza fluida e mutável impede sua identificação com o reflexo universalizante e abstrato, próprio da atividade científica (FREDERICO, 2000).

O homem é um ser cuja essência é construída na sua ação histórica. Lukács trabalha com o conceito de ser social a partir de Marx, centralizando a categoria trabalho.

Assim, escreve sobre a posição teleológica do trabalho:

As formas de objetividade do ser social se desenvolvem, à medida que surge e se explicita a práxis social, a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, porém, é um processo dialético, que começa com um salto, com o pôr teleológico do trabalho, não podendo ter

nenhuma analogia na natureza. [...] Com o ato da posição teleológica do trabalho, temos em si o ser social (LUKÁCS,1979, p.17).

Na vida prática, o nível imediato da ação humana é parte da práxis ontológica do ser social, que incorpora o seu saber através de diferentes mediações, tais como a arte e a ciência. “A ciência se desenvolve a partir da vida; e, na vida, quer saibamos e queiramos ou não, somos obrigados a nos comportar espontaneamente de modo ontológico” (LUKÁCS, 1979, p.24).

O cotidiano da modernidade é marcado pelo utilitarismo pragmático. Na esfera da produção social capitalista o valor de troca das mercadorias sobrepõe-se ao valor de uso, sem eliminá-lo, pois o valor de uso é a base para o valor de troca. Assim, é a reprodução do valor que comanda a produção capitalista e não, a satisfação das necessidades humanas. A inversão que ocorre na esfera da produção social leva a um processo onde as coisas adquirem caráter social e os homens contraem relações materiais entre si. É através da produção social que se reproduzem os homens (COSTA, 2001).

Embora, o momento econômico seja predominante na sociedade capitalista, na vida cotidiana dos indivíduos, devido à multiplicidade de interesses que os movimentam, nem sempre o econômico é percebido como o momento predominante:

O cotidiano é heterogêneo e múltiplo, nele ocorre uma relação de imediaticidade prática que mobiliza no homem todas suas forças, porém, não toda a sua força. É através das objetivações mais homogêneas como a ciência e a arte, que se pode suspender e transcender a heterogeneidade do cotidiano. É nestas objetivações que o homem coloca toda a sua força. No cotidiano, o homem age a partir das necessidades práticas e busca respostas imediatas. Todas as mediações entre a teoria e a prática ficam ocultadas pela imediaticidade do cotidiano (LUKÁCS,1966, p.45).

Lukács também estabelece uma divisão entre o senso comum dos homens mergulhados na cotidianidade e as formas superiores de consciência que vão além desses limites. Mas, como materialista, afirma que as objetivações do ser social que elevam o homem acima da cotidianidade nascem para responder às necessidades vitais postas pela vida e, por isso mesmo, retornam ao cotidiano para enriquecê-lo. A vida cotidiana (retomando a imagem do rio) é a fonte e a desembocadura de todas as atividades espirituais do homem (FREDERICO, 2000).

O reflexo próprio da vida cotidiana pressupõe um materialismo espontâneo: os homens intuitivamente percebem que o mundo exterior existe de modo independente de sua consciência. Mas o conhecimento das coisas fica bloqueado por uma outra característica da cotidianidade: a vinculação imediata entre teoria e prática, que conduz a uma imediatez do comportamento restrito à aparência manipulável das coisas, e desconhecedor da essência constitutiva dos fenômenos (FREDERICO, 2000).

De acordo com Duarte (2013), baseado nos escritos da fase marxista de Agnes Heller (1956-1978), as atividades cotidianas do indivíduo referem-se ao conjunto de atividades que caracterizam a representação de cada indivíduo a partir da reprodução da sociedade. Nessa ideia, insere-se o conceito de objetivações genéricas *em-si*, que se apresenta na linguagem e nos costumes. As atividades não-cotidianas são constituídas pela ciência, pela arte, pela filosofia, pela moral e pela política. Nessa ideia inclui-se o conceito de objetivações genéricas *para-si*, que se refere à formação de uma relação consciente do indivíduo com sua vida cotidiana.

Como escreve Duarte, sobre as objetivações:

As objetivações genéricas *em-si* são produzidas pelos seres humanos sem que necessariamente estes mantenham uma relação consciente com essas objetivações e com o processo de sua produção. Os homens produzem a linguagem, os objetos, os usos e costumes de uma forma “natural”, “espontânea”, isto é através de

processos que não exigem a reflexão sobre a origem e sobre o significado dessas objetivações. Esse significado é dado naturalmente pelo contexto social. O mesmo não pode se dar com as objetivações genéricas *para-si*. Por exemplo, os homens precisam refletir sobre o significado dos conhecimentos científicos para poderem produzir e reproduzir a ciência (DUARTE, 2013, p.54).

De acordo com Duarte (2013), as atividades cotidianas do indivíduo referem-se ao conjunto de atividades que caracterizam a representação de cada indivíduo a partir da reprodução da sociedade, as nossas atividades rotineiras que não são conscientes. Nessa ideia, insere-se o conceito de objetivações genéricas *em-si*, que se apresenta na linguagem e nos costumes.

Para Heller (1989), o cotidiano é esfera da vida humana que se estrutura na genericidade *em-si*, as apropriações e objetivações acontecem de forma espontânea, natural sem reflexões, não existe uma relação consciente nas objetivações, apropriações ou nas relações de mediações entre elas. Portanto a espontaneidade é a característica dominante da vida cotidiana, sendo as objetivações genéricas *em-si* seu ponto de partida e chegada, a sua base estruturante.

A formação dos indivíduos começa sempre nas esferas da vida cotidiana. Esse processo de formação se inicia já no momento de seu nascimento e inserção no universo cultural humano e se estende por toda a vida (HELLER, 1989).

Há uma grande variabilidade no grau real de universalidade das motivações genéricas do comportamento individual, em especial se levarmos em conta o fato de que as objetivações genéricas *para-si* (ciência, arte, filosofia, moral e política) trazem as marcas da contraditoriedade de sua gênese histórica, a qual tem ocorrido até o presente em meio à divisão social do trabalho, à propriedade privada, enfim, em meio à luta de classes (HELLER, 1989).

O indivíduo que vive a sua cotidianidade deve aprender a manipular os objetos, os instrumentos e utensílios de sua cultura. Deve se apropriar, por exemplo, do uso e do significado social do garfo, da faca, de um lápis, de um relógio etc. E como não existe apropriação que não seja mediada, direta ou indiretamente, por um outro indivíduo, esse processo pressupõe, por sua vez, a apropriação de certas relações sociais, bem como a apropriação da linguagem como forma básica de comunicação ou intercâmbio entre os indivíduos de um determinado grupo (HELLER, 1989).

Assim, podemos concluir que a formação dos indivíduos no âmbito da vida cotidiana determina a estruturação daquilo que poderíamos denominar de psiquismo cotidiano.

Para o filósofo Karel Kosik, a vida cotidiana,

A vida cotidiana, não significa a vida privada em oposição à pública. Também não é a chamada vida profana em oposição a um mundo mais nobre oficial; na cotidianidade vivem tanto o escrivão como o imperador. gerações inteiras e milhões de pessoas viveram e vivem na vida cotidiana em uma atmosfera natural, sem, sequer remotamente, vir à mente de saber qual o seu sentido. Que sentido tem, então, perguntar sobre o sentido da vida cotidiana? O fato que levantou esta questão pode significar encontrar uma maneira de capturar a essência da vida cotidiana? Quando a vida se torna problemático cada dia, e que sentido é revelado nesta problematização? A vida cotidiana é, acima de tudo, a organização, dia após dia, da vida individual de homens; a reiteração de suas ações vitais está configurado para repetir todos os dias, na distribuição diária de tempo. A vida cotidiana é a divisão de tempo e o ritmo em que a história individual de cada pessoa se desenrola. A vida cotidiana tem a sua própria experiência, sua própria sabedoria, seu próprio horizonte, as suas previsões, as suas repetições e suas exceções,

seus dias normais e feriados. A vida diária não é para ser entendida, portanto, ao contrário do que é a norma, ao festival, ao excepcional ou histórico; hipóstase da banalidade da vida cotidiana em oposição à história como uma exceção, já é o resultado de alguma mistificação (KOSIK, 1967, p.55).

Segundo Kosik (1967, p.55), o “homem-preocupado” é sujeito engajado na práxis fetichista cotidiana; é sujeito empenhado em adequar seu modo de ser (*ethos*, no sentido de hábito) ao modo de ser exigido pelo mundo prático-utilitário; é existência, ação e pensamento humanos dentro de um mundo já-dado.

A realidade objetiva manifesta-se imediata e primordialmente como atividade porque as diversas atividades ou ocupações são as formas mais imediatas por meio das quais a realidade é percebida e representam o modo fundamental de exteriorização do homem. Não percebe nada mais que indivíduos correndo atrás de seus fins particulares, lutando para pagar suas contas e sustentar suas famílias, engajados na execução dos meios através dos quais poderão satisfazer suas necessidades, na consecução de seus projetos, desejos e fins. Para onde olha o indivíduo só percebe preocupação (KOSIK, 1967).

Como escreve o filósofo:

Para o indivíduo engajado na práxis fetichista, seu engajamento consiste, primeiramente, em participar ativamente de alguma atividade prática, assim como o é para todos os outros indivíduos. O indivíduo engajado não percebe as inúmeras relações de poder que fazem com que uns trabalhem para sobreviver e outros vivam a gozar dos frutos do trabalho alheio; ele não enxerga além do véu da pseudoconcreticidade, isto é, percebe apenas o movimento das formas fenomênicas da realidade, isto é, não compreende

que os diversos tipos de atividades sociais não aparecem do nada (*creatio ex nihilo*), nem que elas são, antes, a manifestação de processos não imediatamente dados. A realidade objetiva, percebida e concebida exclusivamente como lugar da atividade laborativa, induz o indivíduo a pensar que sua inserção na sociedade só pode ocorrer por meio de uma atividade prática qualquer, uma vez que o trabalho se lhe aparece como único meio através do qual poderá ascender socialmente, prosperar financeiramente e alcançar os fins que venha a estabelecer para si ou que receba acriticamente do meio externo como sendo seus (KOSIK, 1967, p.68).

Porque tal sentido só é coerente na medida em que é considerado dentro de uma realidade movida por interesses econômicos, no seio da qual a existência daquele indivíduo está submetida a uma rotina semi-maquinal, na qual seus dias se esvaem como a poeira levada pelo vento numa cotidianidade inautêntica, alienada; cotidianidade alienada onde o trabalho passa a ser não mais que um simples meio pelo qual o indivíduo se insere nas relações e processos sociais (no lugar do trabalho, a preocupação); economia para a qual ele mesmo não passa de mais um homem-objeto entre tantos outros no mundo das coisas-viventes (homem-preocupado) (KOSIK, 1967).

Para Kosik, no mundo da preocupação o indivíduo não se engaja apenas em atividades produtivas, se engajando ainda em uma dada cotidianidade, em uma determinada maneira de viver seus dias e de construir sua rotina. Kosik entende por cotidianidade a “organização, dia a dia, da vida individual dos homens” (KOSIK, 1967, p.69) Ora, por mais que acredite que essa rotina é determinada por si mesmo, o indivíduo é que é determinado, assim como sua rotina, pela exterioridade, pelo modo de ser do mundo – mundo que deve ser entendido como impessoal, sob o aspecto do público.

A cotidianidade assim entendida é expressão da estreiteza das condições materiais de existência e das relações de intercâmbio material, limitação essa que concede uma margem muito pequena para a movimentação dos indivíduos que não dispõem do meio universal para ampliação dessas mesmas condições e relações – o dinheiro; ela é em si mesma uma consequência da divisão do trabalho, do círculo restrito de atividades no qual os indivíduos se movem na sociedade do capital; é movimento de homens num já-dado, na sociedade como lugar das realizações dos desejos individuais já sabidos previamente e que se sabe, também antecipadamente, como realizá-los. Nesse mover-se cotidiano dos homens a própria realidade objetiva, concreta, é apreendida sob o aspecto da familiaridade e da naturalidade, e assim a multiplicidade da realidade como totalidade concreta desvanece (KOSIK, 1967).

Assim,

Na cotidianidade a atividade e o modo de viver se transformam em um instintivo, subconsciente e inconsciente, irrefletido mecanismo de ação e de vida. As coisas, os homens, os movimentos, as ações, os objetos circundantes, o mundo, não são intuídos em sua originalidade e autenticidade, não se examinam nem se manifestam: simplesmente são; e como um inventário, como partes de um mundo conhecido são aceitos. A cotidianidade se manifesta como a noite da desatenção, da mecanicidade e da instintividade, ou então como mundo da familiaridade. [...] Na cotidianidade tudo está ao alcance das mãos e as intenções de cada um são realizáveis. Por esta razão ela é o mundo da intimidade, da familiaridade e das ações banais (KOSIK, 1967, pp.69-70).

O sistema capitalista de produção, sendo um modo específico de intervenção humana no mundo, isto é, uma forma histórica do modo de

produção, engendra não somente determinada configuração e disposição da realidade humano-social, como também tipos específicos de homens e de problemas. A totalidade desses problemas, bem como suas inúmeras consequências e manifestações fenomênicas, constituem o que Kosik chamou de mundo da *pseudoconcreticidade*, o qual foi descrito como sendo o complexo dos fenômenos que povoam o ambiente cotidiano e a atmosfera comum da vida humana, que, com a sua regularidade, imediatismo e evidência, penetram na consciência dos indivíduos agentes, assumindo um aspecto independente e natural (KOSIK, 1967).

O conceito de pseudoconcreticidade está configurado como o grande articulador dos problemas analisados na obra *Dialética do concreto*, designando o conjunto de fenômenos que, evocando para si mesmos, para o átimo de suas manifestações a aparência de “regularidade”, “imediaticidade” e “evidência”, isto é, por parecerem coisas familiares, já conhecidas, e como que por se assemelharem ao modo próprio de ser do mundo e da vida cotidiana, encobrem o caráter de coisa construída da realidade social, fazendo-a passar por algo natural, universal, pré-existente ao homem, isto é, por aquilo que ela não é. Segundo Kosik, “a pseudoconcreticidade é justamente a existência autônoma dos produtos do homem e a redução do homem ao nível da práxis utilitária” (KOSIK, 1967, p.59)

Nesse sentido, sob a pseudoconcreticidade, o entendimento não vai além de uma falsa ou invertida compreensão acerca da realidade e dos seus fenômenos e processos, nas diversas áreas da existência humana, e, por conseguinte, não vai além da equivocada consideração acerca do lugar do homem no mundo (KOSIK, 1967).

Já o filósofo Henri Lefebvre, dedicou ao menos quatro de suas obras publicadas à temática da vida cotidiana, tomando como referencial a teoria marxista. Dentre essas quatro obras, *A vida cotidiana no mundo moderno*, é uma análise condensada e potencialmente crítica acerca da temática (LEFEBVRE, 1991).

Lefebvre passa a expressar a sua crítica à vida cotidiana através da filosofia abstrata e das “ciências parcelares”, tomando o cotidiano como espaço de 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 (LEFEBVRE, 1991).

Porém, como adverte Rocha (2012), 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, onde 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.

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, é 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, destoa da tradição marxiana que Lefebvre diz seguir e aproxima-o muito mais da epistemologia, visto que faz um corte epistemológico com a filosofia, diferenciando-se do materialismo histórico e aproximando-se de uma análise idealista (ROCHA, 2012).

Assim, 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 (LEFEBVRE, 1991).

## 2. Determinações e características da vida cotidiana

De acordo com Netto (2014, p.68):

Lukács identifica três determinações fundamentais presentes no pensamento cotidiano, *a heterogeneidade, a imediatividade, e a superficialidade extensiva*.

a) *A heterogeneidade*: a vida cotidiana configura o mundo da heterogeneidade. Interseção das atividades que compõem o conjunto das objetivações do ser social, o caráter heteróclito da vida cotidiana constitui um universo em que, simultaneamente, se movimentam fenômenos e processos de natureza compósita (linguagem, trabalho, interação, jogo, vida política e vida privada etc.);

b) *A imediatividade*: como os homens estão agindo na vida cotidiana, e esta ação significa *responder ativamente*, o padrão de comportamento próprio da cotidianidade é a relação direta entre o pensamento e a ação; a conduta específica da cotidianidade é a conduta *imediativa*, sem a qual os automatismos e espontaneísmo necessários à reprodução do indivíduo enquanto tal seriam inviáveis;

c) *A superficialidade extensiva*: a vida cotidiana mobiliza em cada homem todas as atenções e todas as forças, mas não toda a atenção e toda a força; a sua heterogeneidade e imediatividade implicam que o indivíduo responda levando em conta o *somatório* dos fenômenos que comparecem em cada situação precisa, sem considerar as *relações* que os vinculam.

Além disso, “O homem da vida cotidiana reage sempre com os objetos em sua volta de um modo espontaneamente materialista, independente de como se interpretem logo essas relações do sujeito e da sua prática” (LUKÁCS, 1966, p.46).

A vida observada pelo prisma da cotidianidade aparece como um complexo carente de sentido, e, muitas vezes, apenas compreendida sob a perspectiva dum transcendentalismo místico. Ao homem comum, as ações humanas aparecem desprovidas do seu caráter histórico. As instituições, que funcionam na vida cotidiana, aparecem marcadas por uma exterioridade, anterioridade e superioridade frente ao indivíduo (COSTA, 2001).

Os homens que se movem presos ao cotidiano, a sua rotina e ordem “natural”, atuam através de uma certeza empírica e, nem sempre, percebem a problematicidade de suas próprias vidas. O cotidiano é o reino da representação e da apresentação. Como momento vivido e nem sempre refletido, o cotidiano abre um campo de mistificações, ao mesmo tempo em que denuncia a mais concreta realidade. “É no cotidiano que conhecemos as reais possibilidades e limites de nossas ações, desejos e necessidades, bem como, a capacidade de realização de nossos projetos” (COSTA, 2001, p.51).

Rossler (2004) e Carvalho (2014), baseados em Heller, estabelecem as seguintes características marcantes da vida cotidiana:

*A espontaneidade* – ou o pensar e agir sem uma reflexão consciente e crítica – seria a característica dominante da vida cotidiana e constitui-se em uma tendência de toda e qualquer atividade cotidiana.

É necessário que atividades, pensamentos e ações dos indivíduos sejam espontâneos nessa esfera de sua vida, pois senão se tornaria inviável a produção e reprodução da sua existência social. Imaginem se os seres humanos se dispusessem a refletir sobre a forma e o conteúdo de todas as suas atividades, de todas as suas ações. Não conseguiriam realizar nem uma pequena parcela de suas atividades cotidianas e, assim, garantir sua reprodução como indivíduos. Se uma pessoa que vai atravessar uma rua se dispusesse a refletir e a considerar todas as variáveis físicas e matemáticas em jogo nesse seu comportamento, levaria um bom tempo fazendo cálculos sem sair do lugar.

Assim, na vida cotidiana, as interações sociais, o trabalho, o lazer, a formação dos hábitos e costumes, o uso da linguagem, a assimilação de certas

ideias e de certas normas consuetudinárias de comportamento dão-se de forma essencialmente espontânea, não refletida, sem que se mantenha uma relação consciente para com todos esses elementos da vida humana.

Na vida cotidiana o indivíduo age, além de espontaneamente, a partir da probabilidade, isto é, da possibilidade. No cotidiano, entre a ação das pessoas e as suas consequências, estabelece-se sempre uma relação objetiva de probabilidade.

Não seria viável para os indivíduos pretender, perante a heterogeneidade das atividades cotidianas, estabelecer com certeza científica as consequências de todas as suas ações. Além de inviabilizar a vida isso seria desnecessário. É possível para os indivíduos alcançar muito bem seus objetivos simplesmente a partir de ações determinadas por avaliações probabilísticas.

A realização das atividades sobre a base da espontaneidade e da probabilidade aponta para o *economicismo* da vida cotidiana, isto é, a determinação dos pensamentos e das ações dos indivíduos a partir da “lei do menor esforço”: menor dispêndio de energia, de tempo e de pensamento.

Na vida cotidiana, os pensamentos e as ações visam sempre a sua efetivação de forma rápida, segura, num menor tempo e com o menor esforço possível, tanto físico quanto intelectual. É necessário que assim seja para que se viabilize o conjunto heterogêneo de atividades que compõem essa esfera da vida. Certos pensamentos, sentimentos e ações existem, manifestam-se e “funcionam” somente enquanto desempenham certa função na continuidade da vida cotidiana. Assim, não se manifestam com profundidade, amplitude e intensidade especiais, mas sempre de forma econômica.

Outra característica da estrutura da vida cotidiana é o *pragmatismo*, isto é, a unidade imediata entre pensamento e ação. Trata-se do pensamento voltado para a realização de atividades cotidianas sem, no entanto, elevar-se ao nível da teoria.

Entre o que se faz e se pensa na cotidianidade, não haveria uma mediação teórica, reflexiva, crítica e aprofundada, mas sim uma determinação utilitária direta. Na vida cotidiana, os pensamentos e as ações são muito mais

determinados por sua funcionalidade (viabilidade) imediata do que por razões de ordem teórica ou filosófica.

O sentimento da *confiança* adquire um papel fundamental na vida cotidiana. Pelo fato de o pensamento cotidiano ser essencialmente espontâneo, probabilístico, “econômico”, pragmático, ele vem acompanhado de um certo sentimento de confiança que lhe serve de suporte. Essa confiança é fortalecida por processos de controle social, mas mesmo esses processos não fornecem cem por cento de segurança.

Outra característica marcante do pensamento cotidiano seria a *ultragereneralização*. Podemos perceber que, na vida cotidiana, os indivíduos agem ou por meio de generalizações tradicionalmente aceitas e difundidas na sociedade ou segundo generalizações que eles mesmos estabelecem a partir de suas próprias experiências particulares.

Normalmente as pessoas não se orientam a partir de uma consideração mais precisa dos casos singulares que compõem a sua vida. Agem, isso sim, a partir de generalizações. Heller denomina este fenômeno de manejo grosseiro do singular. No cotidiano, não há como os indivíduos examinarem detalhadamente e com precisão as situações singulares, isto é, os problemas particulares com os quais se deparam. De fato, tendem sempre a situá-los sob alguma ótica mais geral, ou seja, tendem com frequência a generalizar o seu pensamento, considerando as situações particulares de sua existência a partir de certas experiências anteriores ou simplesmente de generalizações já existentes no seu meio social imediato. Em outras palavras, as pessoas recorrem à ajuda de vários tipos de ultragereneralização, isto é, de pensamentos ultragereneralizadores.

Cabe destacar que, segundo Heller, o *preconceito* é uma categoria fundamental do pensamento e do comportamento cotidiano quando estes se alienam.

Outro exemplo de ultragereneralização seria a *analogia*. É por meio da analogia que se dá no cotidiano o conhecimento e o reconhecimento dos indivíduos no interior do universo das interações sociais de caráter interpessoal.

A partir dessa forma do pensar cotidiano, as pessoas são classificadas em algum tipo já conhecido no decorrer das experiências anteriores dos indivíduos. Essa classificação “tipológica” ou por tipos permite aos indivíduos se orientarem no mundo das relações interpessoais que compõem a cotidianidade.

Este é o caso também do uso dos *precedentes*. Cabe ressaltar que os precedentes são mais importantes para o conhecimento das situações cotidianas que o das pessoas. Os indivíduos comportam-se de determinadas formas ou adotam algumas atitudes em certas situações porque já tinham como referenciais alguns exemplos prévios extraídos de situações similares vividas anteriormente.

Segundo a autora, ainda, não há vida cotidiana sem *imitação*. Tanto na assimilação dos instrumentos e utensílios, dos hábitos, dos costumes e dos usos de uma sociedade como no trabalho e na comunicação entre os seus membros, a imitação desempenha um papel bastante importante. Na vida cotidiana os indivíduos utilizam a imitação como um modo de aprender a agir segundo formas socialmente adequadas. Não é nenhuma novidade o fato de que a imitação consiste num elemento essencial dos processos de aprendizagem.

Um último elemento do agir e pensar cotidianos seria a *entonação*, ou seja, uma espécie de tom afetivo que existe à volta de cada pessoa. Esse elemento desempenharia um papel importante principalmente no que diz respeito à avaliação dos outros e à comunicação. Heller afirma ser esta categoria da cotidianidade uma ultrageneralização emocional. Quando essa entonação se aliena, poderíamos dizer, conforme a própria autora refere, que estamos diante de uma forma de “preconceito emocional”.

Como podemos observar, estas categorias do pensar, do sentir e do agir cotidiano formam um conjunto articulado de processos psicológicos (afetivos, cognitivos e comportamentais) fundamentais para a existência e para a reprodução do indivíduo em sua vida cotidiana. Configuram, portanto, uma determinada estrutura psíquica inerente à vida de todo e

qualquer indivíduo, uma vez que, como já dissemos, a cotidianidade é elemento constituinte da existência de todo e qualquer indivíduo em qualquer sociedade.

### **3. A suspensão provisória da cotidianidade**

Lukács (1966), separa duas formas distintas de comportamento. A arte, ao contrário da vida cotidiana, oferece-nos um mundo homogêneo, depurado das “impurezas” e acidentes da heterogeneidade próprias do cotidiano. Na fruição estética, o indivíduo depara-se com a figuração homogeneizadora, mobilizando toda a sua atenção para adentrar-se nesse mundo miniatural, despojado dos acidentes e variáveis que geram as descontinuidades do cotidiano. Essa concentração da atenção, essa mobilização das forças espirituais, produz uma elevação do cotidiano. Nesse momento, segundo Lukács, o indivíduo supera a sua singularidade e é posto em contato com o gênero humano. O exemplo mais claro é o fenômeno da catarse, que permite restabelecer o nexos do indivíduo com o gênero. Esse nexos fica esmaecido na cotidianidade onde os homens encontram-se fragmentados e entregues à resolução dos problemas pessoais de sua vida privada .

A elevação não é uma fuga, um devaneio inconsequente. Após a fruição estética, o homem mobilizado pela arte volta a defrontar-se com a fragmentação do cotidiano. Mas agora, acredita Lukács, esse homem enriquecido pela experiência que o colocou em contato com o gênero, passará a ver o mundo com outros olhos.

A arte, portanto, educa o homem fazendo-o transcender à fragmentação produzida pelo fetichismo da sociedade mercantil. Nascida para refletir sobre a vida cotidiana dos homens, a arte produz uma “elevação” que a separa inicialmente do cotidiano para, no final, fazer a operação de retorno. Esse processo circular produz um contínuo enriquecimento espiritual da humanidade (FREDERICO, 2000).

A transcendência do cotidiano, também, é uma das tarefas que se coloca aos homens, como necessidade prática de nele atuar e de elevá-lo a um nível mais informado. A superação da superficialidade empírica do cotidiano é uma tarefa que os homens realizam ao adotarem uma postura reflexiva frente à vida cotidiana. “É pelo distanciamento reflexivo frente ao cotidiano, que o homem o compreende e analisa. Assim, a ciência é a esfera privilegiada para a suspensão temporária do cotidiano, à medida que permite indagar sobre a causalidade dos fenômenos” (LUKÁCS, 1966, p.49).

Pois,

Ao indagar sobre a causalidade dos fenômenos não negamos a esfera cotidiana, apenas nos afastamos dela, na atividade reflexiva, para poder entendê-la melhor. Porém, essa evolução não é possível senão porque o pensamento humano supera a imediatividade da cotidianidade no sentido dito, ou seja, porque se supera a conexão imediata entre o reflexo da realidade, sua interpretação mental e a prática, com o que, conscientemente coloca-se uma série crescente de mediações entre o pensamento - que assim chega a ser propriamente teórico - e a prática. Somente graças a este ato de superação pode abrir-se um caminho desde o materialismo espontâneo da vida cotidiana para o materialismo filosófico (LUKÁCS, 1966, p.50).

Segundo Heller (1989), quando se rompe com a cotidianidade, quando um projeto, uma obra ou um ideal mobiliza as nossas forças e então suprime a heterogeneidade; ocorre nesse momento uma objetivação. A homogeneização é a mediação necessária para a suspensão da cotidianidade. Este processo de homogeneização só ocorre quando o indivíduo concentra toda a sua energia e a utiliza numa atividade que escolhe consciente e autonomamente, como a intensidade de uma grande paixão, um grande amor, o

trabalho livre e prazeroso, uma intensa motivação do homem pelo humano genérico resultam na suspensão do cotidiano.

De acordo com a autora, esta suspensão da vida cotidiana não é uma fuga, é um circuito, porque se sai dela e se retorna a ela de forma modificada. À medida que estas suspensões se tornam frequentes, a reapropriação do ser genérico é mais profunda e a percepção do cotidiano torna-se mais enriquecida. Embora temporária, a apreensão da plenitude obtida permite um ganho na consciência e possibilidade de transformação do cotidiano singular e coletivo (HELLER, 1989).

Netto (2012), fundamentado em Lukács, escreve que na cotidianidade, o indivíduo mobiliza todas as suas forças e todas as suas atenções; a heterogeneidade própria à vida cotidiana tensiona o indivíduo de forma abrangente, faz com que ele atue inclusivamente como uma unidade. Então ele opera como um todo: atua, nas suas objetivações cotidianas, como um homem *inteiro* – mas sempre no âmbito da singularidade.

Escreve o autor:

Ora, o acesso à consciência humano-genérica não se realiza neste comportamento: só se dá quando o indivíduo pode superar a singularidade, quando ascende ao comportamento no qual joga não *todas as suas forças*, mas *toda sua força* numa objetivação duradoura (menos instrumental, menos imediata), trata-se, então, de uma mobilização anímica que *suspende* a heterogeneidade da vida cotidiana – que homogeneíza todas as faculdades do indivíduo e as direciona num projeto em que ele transcende a sua singularidade numa objetivação na qual se reconhece como portador da consciência humano-genérica. Nesta suspensão (da heterogeneidade) da cotidianidade, o indivíduo se instaura como *particularidade*, espaço de mediação entre o singular e o universal, e comporta-se como *inteiramente homem* (NETTO, 2012, p.70).

As suspensões que engendram estas objetivações, contudo, não coram com a cotidianidade, são justamente, “suspensões da cotidianidade”. Elas – que permitem aos indivíduos, via homogeneização, assumirem-se como seres humano-genéricos – não podem ser contínuas: estabelecem um circuito de retorno à cotidianidade; ao efetuar este retorno, o indivíduo enquanto tal comporta-se cotidianamente com mais eficácia e, ao mesmo tempo, percebe a cotidianidade diferencialmente: pode concebê-la como espaço compulsório de humanização (de enriquecimento e ampliação do ser social). Está contida aqui, nitidamente, uma dialética de tensões: o retorno à cotidianidade após uma suspensão (seja criativa, seja fruidora) supõe a alternativa de um indivíduo mais refinado, *educado* (justamente porque se alçou à consciência humano-genérica); a vida cotidiana permanece ineliminável e inultrapassável, mas o sujeito que a ela regressa está modificado. “A dialética cotidianidade/suspensão é a dialética da processualidade da constituição e do desenvolvimento do ser social” (NETTO, 2012, p.71).

#### **4. Alienação na cotidianidade**

A fragmentação do homem, nas diversas esferas da vida social, tem relação com o processo de alienação. A alienação do homem na esfera da produção capitalista, o não pertencer a si, enquanto produtor, é um fenômeno presente na sociedade moderna, obscurecido pela imediaticidade do pensar e agir práticos do cotidiano (LUKÁCS, 1967).

A comunicação de massa favorece o processo de alienação na medida em que amplia a heteronomia na vida cotidiana, embora esse processo não seja imediatamente percebido pelos homens (LUKÁCS, 1967).

Na sociedade capitalista, devido ao processo de alienação, fica obscura a essência dos processos sociais. Lukács denominou de reificação o processo social onde os homens estabelecem relações sociais através das coisas, ocultando o caráter genuinamente humano da produção social.

Para Marx, o fetichismo da mercadoria decorre do carácter social do trabalho na sociedade capitalista. “Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 1984, p.81).

Podemos considerar um processo de alienação quando as relações sociais impedem o indivíduo de relacionar-se conscientemente com essas objetivações e estruturas, isto é, podemos falar em alienação quando as relações sociais não permitem que o indivíduo aproprie das objetivações genéricas *para-si*, não permitem, portanto, que essas objetivações sejam utilizadas pelo indivíduo como mediações fundamentais no processo de direção consciente de sua própria vida. É o aspecto que Marx denomina como alienação do homem em relação à natureza e a seu ser genérico (HELLER, 1989)

Outro fator constitutivo da vida cotidiana seria a dos papéis sociais, produzidos pela dialética entre o interno e o externo da personalidade de cada pessoa humana. Essa dialética, segundo Duarte (2013) baseado em Heller, manifesta-se primeiramente, na questão das atitudes públicas e privadas do indivíduo. O problema é que na sociedade capitalista, forma-se um conflito quase insuperável entre o que o indivíduo é em público e o que ele é na vida privada. No limite pode ocorrer que sua personalidade esteja dividida em papéis usados nas situações públicas e papéis usados nas situações privadas. Quando isso acontece, a personalidade pode atrofiar-se de tal forma que o próprio indivíduo já não consiga saber mais quem é.

Heller (1989) estabelece uma tipologia de quatro formas principais de relacionamento do indivíduo com os papéis alienados: o primeiro e mais alienado é o de *identificação*, que resulta num quase total esvaziamento da sua personalidade; o segundo é o “*distanciamento aceitando as regras do jogo*”, onde o indivíduo não se deixa dominar cegamente pelos papéis, mas dele se utiliza para tirar proveito nas relações sociais alienadas; o terceiro é de “*distanciamento recusando intimamente as regras do jogo dominante*” que não se sente à vontade com essa situação e não tenta tirar proveito da

mesma; o quarto tipo de relacionamento é de *recusa integral* dos mesmos e requer a crítica das origens sociais dos papéis alienados, sendo uma atitude pré-revolucionária.

Assim, o indivíduo em si alienado não conduz a vida cotidiana, mas é por ela conduzido. Assume como “natural” a hierarquia espontânea das atividades cotidianas que ele encontra pronta em seu meio social imediato (DUARTE, 2013).

De acordo com Heller (1989), o fenômeno de expansão da vida cotidiana e a cristalização das suas formas de pensamento, sentimento e ação são, essencialmente, determinados por uma totalidade social alienada. Assim, à alienação da estrutura material da sociedade corresponde um processo de empobrecimento da estrutura do psiquismo humano, na medida em que as condições materiais de vida típicas de uma sociedade marcada por relações sociais de dominação, e, portanto, de alienação, impossibilitam a relação dos indivíduos para com as esferas não-cotidianas da existência humana, bem como a apropriação das formas de pensamento, sentimento e ação a elas inerentes.

Uma estrutura social alienada produz uma vida cotidiana alienada a qual, por sua vez, determina o esvaziamento da individualidade humana, impedindo o pleno desenvolvimento dos indivíduos, desenvolvimento esse que requer a existência de condições objetivas e subjetivas favoráveis à apropriação das esferas materiais e simbólicas mais desenvolvidas do gênero humano, com a conseqüente objetivação individual no interior dessas esferas. Portanto, o cerceamento do indivíduo pela vida cotidiana consiste num processo tanto objetivo quanto subjetivo, ou seja, um processo tanto social quanto psicológico (ROSSLER, 2004).

O indivíduo alienado é aquele que se alienou das esferas não-cotidianas da existência humana, estando circunscrito aos âmbitos cotidianos de sua existência particular, isto é, alienado da universalidade do gênero humano. Trata-se daquele indivíduo cujo desenvolvimento, cuja dinâmica entre os processos de apropriação e de objetivação estão restritos à esfera das

objetivações materiais e simbólicas que constituem a genericidade *em-si*, restritos à esfera das motivações particulares e às formas do pensar, sentir e agir da vida cotidiana (ROSSLER, 2004).

Temos aqui um círculo vicioso duplamente alienante, pois o cerceamento do indivíduo pelo seu cotidiano inviabiliza a apropriação das objetivações genéricas *para-si*, bem como impede o indivíduo de se objetivar na esferas de objetivação genérica *para-si*, o que vem a reforçar ainda mais a alienação da própria esfera da vida cotidiana. Por sua vez, estando as esferas não-cotidianas da vida humana invadidas, em muitos casos, pela própria lógica da cotidianidade alienada, o acesso do indivíduo a essas esferas não pode ser considerado uma garantia de desenvolvimento do psiquismo individual. Entretanto, a luta coletiva pela generalização social do acesso a tais esferas (da qual constitui uma parte decisiva a luta pela universalização da escola pública e gratuita em todos os níveis de escolaridade) pode ter um efeito positivo sobre estas, na medida em que produza o questionamento sobre o tipo de lógica social que esteja direcionando o fazer, o pensar e o sentir nos âmbitos da ciência, da arte, da filosofia, da moral e da política. Essa mesma luta pode ter também um efeito positivo sobre a própria esfera da vida cotidiana, na medida em que produza o questionamento daquilo que Heller chamou de a hierarquia espontânea das esferas da cotidianidade (ROSSLER, 2004).

O indivíduo alienado, conforme Heller (1989), é o indivíduo que, por conta da alienação das relações sociais, isto é, por conta das relações de dominação que predominam em nossa sociedade e engendram as condições sociais e materiais de sua vida, não pode desenvolver-se plenamente a partir da apropriação de uma determinada esfera do gênero humano, qual seja, a genericidade *para-si*, transformando-a em órgãos de sua individualidade, ou seja, parte constitutiva do seu ser, de seu ser humano. Assim, os indivíduos vivenciam hoje um distanciamento crescente entre sua particularidade existencial e a relativa universalidade alcançada pelo gênero humano, entre o desenvolvimento da humanidade e o seu desenvolvimento

como indivíduo particular, ou seja, seu desenvolvimento cultural, social e psicológico — intelectual, afetivo e moral. Os indivíduos experimentam, portanto, uma contradição cada vez mais intensa entre o enriquecimento crescente e sem precedentes do gênero humano, pela criação e produção de bens materiais e simbólicos cada vez mais complexos, e o empobrecimento e esvaziamento da sua individualidade humana.

Muito mais que contribuir para analisar as relações e interrelações sociais dos sujeitos sociais e individuais na e para a vida cotidiana, o pensamento helleriano busca desvelar uma condição ontológica específica do ser social – a sua condição de individualidade – não em relação a sua condição individualista egocentrista no sentido liberal, mas sim em sua condição ontológica de individualidade/singularidade, ou seja, do ser-em-si-mesmo e do ser-para-si-mesmo e, como tal, passa da condição de particular e genérico para a de singular e/ou de indivíduo social, ou seja, para sua condição de singularidade. Nessa “antropologia” ontológica do indivíduo social, podemos detectar que homens e mulheres, pessoas comuns, podem ou não assumirem uma atitude consciente ética e politicamente na e para vida social (VERONEZE, 2013).

No universo formativo do ser social, é possível despertar à consciência em-si-mesma, com possibilidades para uma consciência para-si-mesma, ou seja, propícia a uma vida social não alienada e não alienante – uma vida reflexiva (VERONEZE, 2013).

Percebemos que não é possível, na realidade social do mundo capitalista, vivermos fora da cotidianidade alienada e alienante, porém, é possível não nos tornarmos alienados e alienantes diante dos fatos mais corriqueiros, imediatos e mecanizados da cotidianidade. A tomada de consciência permite ao indivíduo social suspender-se ou elevar-se da condição de alienação a que, muitas vezes, está condicionado. Em outras palavras, permite que as ações na e para a vida cotidiana apresentem-se impregnadas de valores ético-morais e ético-políticos de liberdade e de responsabilidade, portanto, de valores universais (VERONEZE, 2013).

Em síntese, sob a ótica helleriana, existem duas condições do ser humano, que mantêm uma relação dialética entre si: o ser humano particular e o ser humano genérico (indivíduo). O ser humano particular está ligado à vida cotidiana, dos usos, dos utensílios, da linguagem, dos costumes, da sobrevivência, que são objetivações *em si* da esfera da cotidianidade; o ser humano genérico ou indivíduo, ainda que vivencie a cotidianidade, incorpora as objetivações da humanidade como um todo e não se subordina às objetivações *em si* da vida cotidiana, mas se remete às objetivações *para si* da genericidade humana, como a ciência, a arte, a filosofia, a política, a ética. Para a grande maioria dos seres humanos, na sociedade de classes, a permanência na vida cotidiana alienada, abrange toda a vida.

### **Considerações finais**

Dessa forma a categoria vida cotidiana é tratada exaustivamente pelos filósofos marxistas, notadamente por Lukács, nas suas obras principais a partir da *Estética* e continuada em *Ontologia do ser social*; Heller, durante a sua fase marxista (1956-1978), principalmente em *Sociologia da vida cotidiana e Cotidiano e história*, nos quais analisa as características e a alienação na vida cotidiana; Kosik em seu clássico *Dialética do concreto*, no qual conceitua a categoria da *pseudoconcreticidade*; e finalmente por Lefebvre, em sua obra *A vida cotidiana no mundo moderno*, onde aborda também a alienação na vida cotidiana, embora se afaste das categorias ontológico-marxianas em sua análise.

Do ponto de vista do conhecimento científico, é preciso compreender que, o crescente domínio da ciência sobre territórios cada vez mais amplos da vida, não elimina de modo algum, o pensamento cotidiano, que não é substituído pelo pensamento científico, mas ao contrário, este se reproduz inclusive em campos nos quais não existia antes do êxito científico, uma relação tão imediata com os objetos da vida cotidiana. Pois, como adverte

Lukács: “Seria inteiramente equivocado supor que a ciência sempre possa corrigir em termos ontológico-críticos corretos o pensamento da vida cotidiana, a filosofia das ciências, ou, de modo inverso, que o pensamento da vida cotidiana possa desempenhar, nos confrontos com a ciência e com a filosofia, o papel da cozinheira de Molière” (LUKÁCS, 2013, p.98). Aqui o filósofo se refere ao papel da criada Nieta, na comédia teatral *O doente imaginário* de Molière, uma personagem que sabia “tudo” e tinha o controle de tudo que ocorria na casa.

Como escreve Rocha (2012), a correta compreensão da vida cotidiana possibilita uma visão ampliada das determinações concretas que se colocam aos homens no seu processo de individuação e sociabilidade, e principalmente na reprodução capitalista da sociedade. Assim, possibilita o entendimento mais aprofundado do processo essencial de transformação social, na luta por uma autêntica genericidade humana.

Portanto, só através de 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*, através da emancipação humana.

*Recebido em: 15 de mar. 2017*

*Aceito em: 29 de mai. 2017.*

## Referências

CARVALHO, Maria do Carmo Brant de. O que é a vida cotidiana. In: NETTO, José Paulo; CARVALHO, Maria do Carmo Brant de. **Cotidiano, conhecimento e crítica**. 10ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2014, pp.23-29.

COSTA, Lúcia Cortes da. A estrutura da vida cotidiana: uma abordagem através do pensamento lukacsiano. **Emancipação**, v.1, n.1, pp.33-57, 2001.

DUARTE, Newton. **A individualidade para si: contribuição a uma teoria histórico-crítica da formação do indivíduo**. 3ª ed. rev. Campinas, SP: Autores Associados, 2013.

FREDERICO, Celso. Cotidiano e arte em Lukács. **Estud. av.**, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 299-308, 2000

HELLER, Agnes. **Cotidiano e história**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1989.

KOSIK, Karel **Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y del mundo**. Ed. Grijalbo, México, 1967.

LEFEBVRE, Henri. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1991.

LUKÁCS, Georg. La peculiaridade de lo estetico. In: LUKÁCS, G. **Estetica I**. Ediciones Grijalbo, Barcelona – México, DF, 1966. pp. 33-81.

LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

LUKÁCS, György. Prefácio. In: HELLER, Ágnes. **Sociologia de la vida cotidiana**. Ediciones Península/Edicions 62, Barcelona, 1987, pp.9-14.

LUKÁCS, Georg. Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister. In: **GOETHE. Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister** (Apêndice). São Paulo: Ensaio, 1994.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social 2**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. V. 1, Tomo 2. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Economistas, 1984.

NETTO, José Paulo. Para uma crítica da vida cotidiana. In: NETTO, José Paulo; CARVALHO, Maria do Carmo Brant. **Cotidiano, conhecimento e crítica**. 10ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2012, pp.65-91.

ROCHA, Islânia Lima da. **Reflexões sobre diferentes concepções de vida cotidiana no interior do marxismo**. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de Alagoas. Faculdade de Serviço Social. Maceió, 2012.

ROSSLER, João Henrique. O desenvolvimento do psiquismo na vida cotidiana: aproximações entre a psicologia de Alexis N. Leontiev e a teoria da vida cotidiana de Agnes Heller. **Cad. Cedes**, Campinas, vol. 24, n. 62, pp. 100-116, 2004.

VERONEZE, Renato Tadeu. Agnes Heller: cotidiano e individualidade – uma experiência em sala de aula. **Textos & Contextos**, Porto Alegre, v.12, n.1, p.162-172, 2013. ●