

PERSPECTIVAS TEÓRICAS ACERCA DO PRECONCEITO

Maria Helena Souza Patto
Maria Luiza Sandoval Schmidt
Sylvia Leser de Mello
José Leon Crochík (org.)



Casa do Psicólogo®

Vida Cotidiana e Preconceito

NOTAS A PARTIR DA ANTROPOLOGIA MARXISTA DE AGNES HELLER

Maria Helena Souza Patto¹

Heller nasceu em Budapeste, em 1929. Atualmente vive em New York e integra o corpo docente da *New School of Social Science*. Sua formação em filosofia foi feita na Hungria e seus primeiros trabalhos datam dos anos de 1950. Tendo como cerne de seu pensamento a dimensão ético-política da ação humana, Heller elabora uma ontologia do ser social, tendo como base o pensamento de seu mestre, o intelectual húngaro Georg Lukács (1885-1971), que marcou época na história do pensamento marxista, sobretudo com *História e Consciência de Classe – Estudos de dialética marxista* (1923), um clássico que influenciou, entre outros, o teatrólogo e poeta Bertolt Brecht, os filósofos Walter Benjamin, Maurice Merleau-Ponty, Lucien Goldmann e Herbert Marcuse e, pelas mãos deste último, o movimento estudantil de 1968. As idéias de Lukács foram geradas no calor de sua militância no cenário político húngaro, desde a criação do Partido Comunista, em 1918, e da Comuna Húngara, em 1919, até a intervenção soviética na Hungria, em 1956. O ponto de partida

¹ Docente do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

de seu pensamento foi a crítica da expansão da burocracia e da autonomização do poder nas sociedades socialistas do leste europeu. Para ele, como para seus seguidores, a maturidade da estrutura socialista requeria novas formas de controle social, capazes de limitar as tendências alienantes da organização burocrática como requisito da democratização do socialismo. No centro da crítica estava o entendimento do Estado socialista na chave da lógica capitalista, ou seja, como uma modalidade de sociedade de classes em que a burocracia e os intelectuais transformaram-se em nova classe dominante, em que uma minoria detinha o monopólio das funções de regulação e de direção da economia e impedia que as classes dessem expressão a seus interesses. Desta perspectiva, o aprofundamento da divisão de classes e o bloqueio dos conflitos eram considerados decorrência de uma estrutura econômica e política que impedia a organização autônoma dos trabalhadores e era regida por uma lógica reprodutiva feita de elementos auto-reguladores absolutistas que sedimentavam a soberania política do Partido, o pensamento único e a militarização da sociedade e geravam uma estrutura social muito particular que radicalizava certos aspectos das relações de classes e suprimia outros. Diante desse quadro, retomaram as concepções marxistas sobre as sociedades capitalistas, sobretudo para repensar os caminhos da realização da utopia socialista pondo em destaque as questões do sujeito e dos valores na construção da história.²

Lukács e seus discípulos – entre os quais, Agnes Heller e István Meszáros ganharam destaque – passaram para a história do marxismo como integrantes *Escola de Budapeste*. Contrários às apropriações mecanicistas e dogmáticas do materialismo

² Para uma análise da origem e significado da produção filosófica dessa Escola, bem como para uma síntese da crítica feita por seus integrantes ao socialismo do leste europeu, que seguimos de perto na produção desta parte do texto, veja Arnason, J.P. *Perspectivas e problemas do marxismo crítico no Leste europeu*. In: Hobsbawm, E. (org.). (1989). *História do Marxismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, v. XI, 227-245.

histórico, repuseram a dialética, a alienação e a reificação no centro da teoria e em termos próximos à ontologia do jovem Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, também conhecidos como *Manuscritos de Paris*. Mais do que a dimensão propriamente econômica da teoria marxista, a Escola de Budapeste recuperou a questão das relações de classe. Embora tenham Marx como referência teórica, ressaltam a necessidade de repensar o conceito marxista de homem presente nos *Manuscritos*. Para além de uma definição do capitalismo nos termos restritos e ortodoxos da economia clássica inglesa (como um mero modo de produção que se sucedeu no curso da história), a definição marxista radical do capitalismo concebe-o como uma ruptura com os elementos fundamentais do mundo tradicional, como uma revolução nas relações do homem com a natureza e com os outros homens. No interior dessa concepção, Marx delineou uma antropologia que, apenas esboçada, deixou espaço para incursões teóricas posteriores. Daí a importância do pensamento de Lukács, centrado nas questões relativas às relações sociais, em geral, e ao sujeito da história, em particular. Não por acaso, *Para uma ontologia do ser social*, publicado em 1971, é o título de uma síntese que o próprio Lukács fez de suas idéias. É neste aspecto negligenciado pelo legado marxista que vão se movimentar os pensadores desse grupo que se tornou alvo de perseguição política. Heller refugiou-se no interior da Hungria, onde foi professora primária, antes de deixar o país e radicar-se inicialmente na Austrália e, mais tarde, nos Estados Unidos.



Na década de 1970, numa longa entrevista sobre suas idéias, Heller pôs em outros termos uma questão que já estava na base dos escritos de Lukács – a do sujeito *na* e *da* história:

O sistema de Marx contém uma contradição particular: por um lado, Marx construiu filosoficamente o sujeito da revolução, ou seja, formulou uma hipótese de uma classe que, necessariamente, enquanto classe, através de um processo revolucionário, liberta toda a humanidade. Por outro lado, descreveu a sociedade capitalista de modo a demonstrar que também as leis econômicas conduzem necessariamente a uma revolução histórico-social. Essa contradição interna gerou imediatamente, no próprio marxismo, categorias teóricas opostas. Por um lado, Bernstein coloca na sombra toda a questão do sujeito filosófico e concentra a atenção na objetividade das leis do desenvolvimento econômico; por outro, Sorel desenvolve, ao contrário, o mito da classe operária revolucionária e ignora completamente a crítica da economia, considerando-a irrelevante; finalmente, Rosa de Luxemburgo aceita a teoria do colapso inevitável do capitalismo, mas considera ao mesmo tempo que, precisamente a partir desse colapso, se tornará evidente o papel do sujeito revolucionário. Desse modo, a crise implícita no marxismo nasce da impossibilidade de resolver essas contradições: da impossibilidade de uma construção puramente filosófica do sujeito da revolução e da não-confirmação da tese segundo a qual o desenvolvimento das forças produtivas levaria necessariamente à sociedade socialista. A revolução econômica transforma a sociedade, mas não a conduz necessariamente ao socialismo. Ao contrário: cria problemas modernos que Marx não conhecia nem podia imaginar.³

Ao tratar da questão do sujeito das transformações sociais comprometidas com uma vida social mais feliz, mais livre e mais

³ Heller, A. (1982). Para mudar a vida. Felicidade, liberdade e democracia. São Paulo, Brasiliense, 13-14. (Entrevista ao jornalista italiano Ferdinando Adornato).

democrática – tema que está na base da filosofia política de Lukács –, Heller dá continuidade ao pensamento de seu mestre, agora no bojo do rumo tomado pelas sociedades capitalistas industriais na segunda metade do século XX:

Não questiono o fato de que a classe operária possui um papel histórico extremamente significativo; ao contrário, creio que isso é verdade não apenas onde a classe operária foi levada à ação impelida por uma ideologia marxista, mas também, por exemplo, na Inglaterra, onde tiveram um papel fundamental o Labour Party e as Trade Unions. Minhas dúvidas referem-se apenas à teoria de que uma só classe possa assumir o poder e ser a única representante da transformação. Marx, ao contrário, ligou a uma só classe social a sua teoria da revolução. Engels, perto do fim da vida, demonstra ter revisto esse pensamento. Uma teoria revolucionária fala a todos os que têm carecimentos radicais e, portanto, não pode referir-se apenas a uma classe determinada. Naturalmente, refere-se também à classe operária. Com efeito, em particular na Europa, essa classe exprime carecimentos efetivamente radicais, embora existam – não devemos esquecer – também estratos operários que não os exprimem. Com efeito, nasceram também outros movimentos (femininos, juvenis), no interior dos quais se exprimem carecimentos radicais. Portanto, não é possível identificar o sujeito revolucionário com uma só classe, com um só estrato. Além disso, há países onde tudo isso se apresenta de modo oposto: pensemos, por exemplo, nos Estados Unidos: é muito difícil imaginar a classe operária dos Estados Unidos como um sujeito protagonista da revolução.⁴

⁴ Idem, 17. (grifos meus)

Em 1977, no prefácio à edição espanhola de seu livro sobre a vida cotidiana, Heller fala da dimensão ética de seu pensamento político:

Eu achava insuficiente formular a noção de socialismo com o apoio de termos puramente estruturais, fossem eles políticos ou econômicos, e ainda hoje penso assim. Atrás de tais interpretações descubro sempre o fantasma da filosofia hegeliana da história; desta forma, perde-se a promessa de uma vida humana digna. A visão de Karl Marx – certamente utópica – contém a supressão da alienação, a apropriação da riqueza social – da totalidade da cultura – por cada indivíduo particular. No espírito dessa utopia, o socialismo tem uma qualidade vital; a idéia que o estrutura é a vida significativa dos indivíduos, e a transformação revolucionária da estrutura social é apenas um instrumento dela. O valor dominante em meu livro sobre a vida cotidiana era este entendimento do socialismo e sua concretização é o fio condutor de todo o texto.⁵

Tendo em vista situar a questão do preconceito na filosofia política de Heller, é preciso levar em conta dois conceitos que estão na raiz de sua teoria: o de vida cotidiana e o de carecimento radical. É com base neles que ela supera a atribuição clássica do papel revolucionário à classe operária e redefine não só o sujeito da história, mas também onde e como a transformação social pode se dar. Sem qualquer intenção de dar conta da extensão e da complexidade do empreendimento filosófico contido na construção do conceito de cotidianidade, vamos nos

⁵ Heller, A. (1987). Prefácio à edição espanhola. (2a. ed.). Sociologia de la vida cotidiana. Madri, Peninsula, 6.

limitar ao assinalamento de alguns aspectos da teoria relevantes ao delineamento do tema deste Seminário.

O primeiro capítulo de *A vida cotidiana*, publicado originalmente em húngaro em 1970, tem como título “Sobre o conceito abstrato de vida cotidiana.” Nele, a autora está às voltas com a definição da essência da “vida cotidiana” como esfera da reprodução social e individual presente na vida de todas as sociedades e de todos os homens, ao longo da história:

Para que a sociedade se reproduza, é necessário que os homens particulares se reproduzam como homens particulares. A vida cotidiana é um conjunto de atividades que caracterizam a reprodução dos homens particulares, os quais, por sua vez, criam a possibilidade da reprodução social. Nenhuma sociedade pode existir sem que o homem particular se reproduza, assim como ninguém pode existir sem simplesmente se reproduzir. Portanto, em toda sociedade há uma vida cotidiana e todo homem, seja qual for o lugar que ocupa na divisão social do trabalho, tem uma vida cotidiana.⁶

A diversidade de modos pelos quais os homens exercem atividades de autoconservação – mesmo as mais naturais, que os homens compartilham com os animais, como dormir, alimentar-se, abrigar-se e reproduzir a espécie – é dimensão histórico-social da vida humana, pois dá-se não só em diferentes tempos e lugares, mas também num mesmo tempo e lugar, em função da posição ocupada pelo indivíduo na estrutura social – ou seja, não basta que o homem particular garanta a sua sobrevivência para que automaticamente a vida social tenha continuidade; para que possa sobreviver, ele precisa exercer uma função social. Assim, a reprodução do homem particular é sempre reprodução de um

⁶ Heller, A. *Sociologia de la vida cotidiana*, 19.

homem histórico, de um particular num mundo concreto, que precisa aprender usos e costumes, apropriar-se de valores e expectativas vigentes a cada momento da história da sociedade e em cada estrato social. Daí o entendimento das atividades cotidianas como interiorização adaptativa do mundo. Quanto mais dinâmica uma sociedade, mais a adaptação é um processo contínuo, que pode abranger a vida inteira. No registro da adaptação, as objetivações humanas na vida cotidiana se dão no âmbito da rotina: “o âmbito cotidiano de um rei não é o reino, mas a corte”, afirma Heller para delimitar a dimensão em que se dá a cotidianidade.⁷ Assim, o mundo do homem enquanto particularidade é o mundo imediato. Assim, e dependendo do momento histórico, a maioria dos homens não exerce nenhuma atividade que transcenda a cotidianidade, ou seja, “para a maioria dos homens a vida cotidiana é a vida.”⁸ Heller chama a atenção para um entendimento equivocado do conceito de cotidianidade: “cotidiano” não significa “todos os dias”; afirmar a cotidianidade de uma ação não quer dizer que ela seja exercida diariamente, pois são muitas as ações cotidianas que não se realizam todos os dias e muitas as atividades não-cotidianas que se dão diariamente (por exemplo, em períodos históricos em que cabe às mulheres costurar, elas não costumam todos os dias; um grande poeta pode escrever diariamente). O que caracteriza a cotidianidade é a forma que a ação e o pensamento, a linguagem e o conhecimento, os contatos e a personalidade assumem nela. Dizendo de outro modo, o que a define é uma forma de estar no mundo.

Na vida cotidiana, a ação tem algumas características. Ela é *automática*, ou seja, prescinde da reflexão; sobre isso, Heller afirma: “se nos dispuséssemos a refletir sobre o conteúdo de verdade material ou formal de nossas atividades na vida comum, não poderíamos sequer realizar as atividades cotidianas indispensáveis à

⁷ Idem, 25.

⁸ Idem, 26.

reprodução da vida.” É *probabilística*, isto é, age-se a partir de precedentes, pois não se pode calcular, com precisão científica, o resultado de cada ação; na maioria das circunstâncias, o caso médio oferece a segurança suficiente (por exemplo, numa reunião social, come-se a comida oferecida, sem que se pense na possibilidade de estar envenenada), motivo pelo qual, quando as considerações probabilísticas falham, dão-se as inevitáveis *catástrofes da vida cotidiana*. É *econômica*, ou seja, orienta-se tão-somente para a continuação da cotidianidade, sem o que os homens ficam incapacitados para a vida; dizendo de outro modo, na vida cotidiana, pensamento e ação estão em unidade imediata e são instrumentos adaptativos. A ação e o pensamento cotidianos são, portanto, *pragmáticos*; o pensamento não se ocupa da questão da verdade, pois é verdadeiro o que funciona, o que realiza corretamente os objetivos da ação, motivo pelo qual as idéias cotidianas não são teoria e as ações cotidianas não são práxis. É *orientada pela fé* – ou seja, se a um astrônomo, por exemplo, não basta a fé de que a Terra gira em torno do sol, ao homem particular são suficientes as crenças ou as simples correções das ações trazidas por suas conseqüências. Baseia-se em *ultrageneralizações* ou *juízos provisórios* que a prática confirma ou não refuta; segundo Heller, não poderia ser de outro modo, pois o imperativo de formular juízos precisos inviabilizaria a ação cotidiana. Daí uma característica da vida cotidiana indispensável para entendermos o preconceito: nela, os homens lidam grosseiramente com o singular, pois têm de subsumi-lo a alguma generalização, recorrendo, por exemplo, à *analogia*, uma das formas de ultrageneralização que homogeneiza o que é heterogêneo. Todas estas características do pensamento e da ação cotidianos são necessários à condução da cotidianidade. Não há sobrevivência sem elas. Na vida cotidiana, o homem é ser particular, é particularidade

⁹ Para um resumo das características da cotidianidade, veja *Estrutura da vida cotidiana*. In: Heller, A. (2000). *O cotidiano e a história*. (6a. ed.). Rio de Janeiro, Paz e Terra, 17-41.

voltada para a realização de suas necessidades imediatas de conservação numa realidade social dada, razão pela qual produz objetivações em-si. Nesse plano, o homem é muda coexistência de particularidade e genericidade e faz história, mas não sabe que a faz.⁹ Mas a vida cotidiana está *no centro da história*, não fora dela. As ações não-cotidianas contadas nos livros de história partem do cotidiano e a ele retornam; são históricas exatamente porque provocam transformações no cotidiano. Assim, Heller ressalta três coisas: que a cotidianidade prepara a não-cotidianidade; que não existe uma “muralha chinesa” entre essas duas maneiras de estar no mundo; que, como particularidade, o indivíduo é muda coexistência de particularidade e genericidade.¹⁰

A esse homem reduzido à particularidade acrescenta-se uma outra dimensão da vida: a não-cotidianidade, orientada por uma atitude filosófica, pela reflexão ou pensamento sensível, pelos valores da verdade, da igualdade e da liberdade. Nessa dimensão, que existe mais como tendência do que como realidade completa e acabada, o homem produz objetivações para-si, fundadas numa relação consciente com a genericidade, guiadas por escolhas que permitem, como tendência, a condução da vida, a construção ativa pelo indivíduo da hierarquia das atividades a que se dedicará, a passagem da heterogeneidade da vida cotidiana, que requisita o “homem todo” nas exigências da reprodução da vida, à realização do “homem inteiramente”, de expressão e de enriquecimento de suas potencialidades genuinamente humanas, segundo expressões usadas por Heller. No plano da não-cotidianidade, o ser particular da vida cotidiana torna-se individualidade, pois tem consciência de sua genericidade. Embora viva a cotidianidade, o homem como individualidade exerce a reflexão e a práxis, faz história sabendo que a faz ou seja, constitui com os outros um “nós”.

¹⁰ Idem, 23.

A vida cotidiana é, de todas as esferas da realidade, a que mais se presta à alienação, embora não seja necessariamente alienada. Na cotidianidade há possibilidade de trânsito para a não-cotidianidade. Ao afirmá-lo, Heller se opõe a Heidegger, para quem a cotidianidade é inevitavelmente alienada. É certo que o juízo provisório, embora indispensável à vida cotidiana, traz o risco de cristalizar-se em preconceito pois, ao dar tratamento grosseiro à singularidade, subsume-a, por analogia, a uma só categoria e produz uma hipergeneralização. O preconceito é, portanto, da ordem da *cristalização do pensamento em absolutos*. Quando os 'pré-juízos' se tornam absolutos, temos a alienação da vida cotidiana.

Quanto maior a alienação produzida na estrutura econômica, mais a vida cotidiana será alienada e se irradiará para as demais esferas, mais a maneira cotidiana de ser invadirá todas as esferas das objetivações humanas: a ciência, a arte, a moral e a política. Sob a *alienação*, cria-se um abismo entre a produção humano-genérica e a participação do indivíduo nessa produção. Investigando minuciosamente a história ocidental, Heller conclui que esse abismo não tem a mesma profundidade em todas as épocas ou em todas as camadas sociais: por exemplo, reduziu-se no Renascimento e aprofundou-se no capitalismo moderno. Sobre a produção de conhecimento nesse momento da história, ela afirma: "*a ciência moderna, ao colocar-se sobre fundamentos pragmáticos, absorve, assimila a estrutura cotidiana.*"¹¹ Em *O homem do Renascimento*, ela traçou a gênese do que chamou de homem e de sociedade dinâmicos, ambos dotados da possibilidade de escrever a sua própria história; em escritos posteriores, fez a crítica do Iluminismo e dos desdobramentos da sociedade burguesa que Marx não podia prever. Para pensá-los, constrói o conceito de *carecimento radical* para designar uma dimensão muito particular do reino da necessidade que não é da ordem do

¹¹ Idem, 39.

biológico, mas do histórico, razão pela qual substitui o termo “necessidade” por “carecimento”, que ela chama de “carecimento radical” porque resulta do não-cumprimento da promessa de igualdade, liberdade e fraternidade que a sociedade capitalista não pode cumprir, mas precisa manter viva para se reproduzir.

Por carecimentos radicais entendo todos os carecimentos nascidos na sociedade capitalista, em consequência do desenvolvimento da sociedade civil, mas que não podem ser satisfeitos dentro dos limites dessa sociedade. Portanto, os carecimentos radicais são fatores de superação da sociedade capitalista. A teoria dos carecimentos radicais é, a meu ver, essencial para superar a contradição marxiana sobre os sujeitos da revolução (contradição à qual já me referi) e, ao mesmo tempo, permanecer no interior da perspectiva de Marx. Creio que a teoria dos carecimentos radicais apresenta, em comparação com essa contradição, algumas vantagens. Por um lado, como as duas teorias precedentes [a de que o sujeito revolucionário é o proletariado ou o desenvolvimento das forças produtivas] ela funda a sua possibilidade no real: os carecimentos radicais estão presentes e, portanto, o futuro é deduzido a partir de realidades existentes. Ao mesmo tempo, porém, recusa a construção filosófica do sujeito revolucionário. Com efeito, a teoria nos diz apenas que todos os estratos sociais que expressam carecimentos radicais podem tornar-se sujeitos da transformação revolucionária. (...) A teoria dos carecimentos radicais (...) é uma teoria aberta porque, do ponto de vista da práxis, faz depender apenas dos carecimentos, dos conteúdos expressos, do grau de consciência adquirido, o caráter revolucionário de uma classe, de um estrato social e dos programas políticos dos partidos e dos movimentos [sociais].¹²

¹² Heller, A. Para mudar a vida, 133-134.

Ao afirmar que “a maioria de nossos preconceitos tem um caráter mediata ou imediatamente social”¹³, Heller não nega que os juízos provisórios sejam uma característica do homem em suas atividades particularistas de conservação, ou seja, não nega que eles têm uma raiz antropológica. No bojo da construção teórica do conceito abstrato de vida cotidiana, o preconceito é um *caso particular* de juízo provisório, pois este não é necessariamente preconceituoso. Como vimos, esses juízos são gerados no interior de pelo menos duas propriedades estruturais da vida cotidiana: de um lado, a unidade imediata de pensamento e ação, que torna verdadeiro o que funciona na adaptação do homem às exigências da vida comum. No âmbito das relações do homem com a natureza, a conseqüência da ação pode levar à recusa da ultrageneralização, caso ela se mostre ineficiente, mas o mesmo não acontece tão facilmente quando se trata das relações sociais, pois a adesão às normas do grupo de pertença é requisito de adaptação, é conformidade necessária que, no entanto, não impede a individualidade. De outro, o fato de que, como particularidade, o homem se orienta pela fé, adere dogmática e rigidamente a juízos provisórios, movido por sentimentos de amor e ódio: “e o ódio não se dirige tão somente contra aquilo em que temos fé, mas também contra quem não crê no mesmo que nós. A intolerância emocional, portanto, é uma conseqüência necessária da fé.”¹⁴ Mas não é necessariamente assim, pois a esfera política (e também a científica) não se estrutura segundo a lógica da cotidianidade, a menos que a não-cotidianidade seja invadida pela falsa consciência, que consagra como verdadeiros juízos provisórios falsos. O problema se dá, portanto, quando a conformidade torna-se conformismo e este domina a esfera da não-cotidianidade, sobretudo as decisões morais e políticas, tirando-as do âmbito das escolhas individuais. Nesses casos, os

¹³ Idem, 49.

¹⁴ Idem, ibidem.

juízos provisórios transformam-se em preconceitos, que são "juízos provisórios refutados pela ciência e por uma experiência cuidadosamente analisada, mas que se conservam inabalados contra todos os argumentos da razão."¹⁵

Em que pese a base antropológica do juízo provisório, não é ela que responde pela existência dos sistemas de preconceitos sociais. Para responder à pergunta sobre a origem e significado deles, Heller sublinha a filiação social do preconceito: "[os sistemas de preconceitos] são provocados pelas integrações sociais nas quais vivem os homens e, dentro dessas integrações, sobretudo pelas classes sociais."¹⁶ Ao afirmá-lo, aproxima-se da sociedade capitalista industrial¹⁷, uma sociedade construída sobre uma promessa que não pode cumprir e que, por isso, está sempre às voltas com a possibilidade de questionamento, de insatisfação, de instabilidade da ordem, de desaparecimento. Para reafirmar-se permanentemente como democrática, esta sociedade necessita justificar a desigualdade social como desigualdade individual, de grupo, de classe, de raça ou de etnia, supostamente determinada

¹⁵ Idem, 47.

¹⁶ Idem, 50.

¹⁷ Nas traduções italiana (1975) e espanhola (1977) de Sociologia da vida cotidiana, esta sociedade é mencionada como "sociedade pura". Na tradução inglesa (1984), cujo texto foi revisto pela própria Heller, esta expressão foi substituída por "sociedade capitalista a partir do século XVIII", o que a aproxima da expressão "sociedade propriamente histórica", usada por alguns autores de inspiração marxista, como, por exemplo, M. Chauí, para quem "a ideologia só pode efetivar-se plenamente nas sociedades históricas, isto é, naquelas sociedades para as quais a questão de sua origem ou de sua instituição é não só um problema teórico, mas sobretudo uma exigência prática renovada. (...) A sociedade histórica não cessa de criar internamente sua diferença consigo mesma. (...) Produtora de sua alteridade, a sociedade propriamente histórica é aquela que não pode, senão sob a forma de violência ou máscara, repousar numa identidade fixa, onde se reconheceria a si mesma. Justamente por isso nessa sociedade o fenômeno da ideologia ganha sentido concreto." Chauí, M. (1980). Cultura e democracia. São Paulo, Moderna, 15-16.

¹⁸ Heller, A. Sobre os preconceitos. In: Heller, A. O cotidiano e a história, 54. Neste texto, fica patente que enquanto Horkheimer e Adorno fazem uma sociopsicologia do preconceito (que incorpora conceitos freudianos sobre a estrutura psíquica), Heller elabora uma concepção socioantropológica de preconceito, que não passa pela intrasubjetividade, mas por uma concepção neomarxista do homem como sujeito da história.

por diferenças de “aptidões naturais” genéticas ou adquiridas. Daí a constatação de Heller de que “*a classe burguesa produz preconceitos em muito maior medida que todas as classes sociais conhecidas até hoje.*”¹⁸ Assim sendo, para ela, preconceito é justificação ideológica. É com isso em mente que ela reflete:

Talvez pareça paradoxal que consideremos como máximo produtor de preconceitos precisamente a classe que foi a primeira a combatê-los (...). Mas embora não necessitasse de preconceitos para mostrar os limites aristocrático-estamentais, tornou-se-lhe absolutamente necessário o preconceito no mundo da igualdade e da liberdade formais, precisamente porque agora passavam a existir essas noções formais. A coesão da sociedade burguesa foi, desde o primeiro momento, mais instável que as da Antigüidade ou do feudalismo clássico. Por isso, os chamados preconceitos de grupo (os preconceitos nacionais, raciais, étnicos) só aparecem no plano histórico, em seu sentido próprio, com a sociedade burguesa.¹⁹

Noutras palavras, “*os preconceitos servem para consolidar e manter a estabilidade e a coesão da integração dada.*”²⁰ Eles aumentam em momentos em que a coesão econômica, política e ideológica de uma dada integração social diminui: “*por exemplo, quando a coesão nacional é debilitada pelas lutas de classe, a coesão da classe pela luta entre partidos, a coesão do partido pelas lutas de fração etc.*” O aumento de preconceitos pode, em tais circunstâncias, se acelerar, muitas vezes como produto de manipulação política. Em resumo, “*a maioria dos preconceitos, embora nem todos, é produto das classes dominantes (...), pois as classes dominantes desejam manter a coesão de uma estrutura social que lhes beneficia e mobilizar em seu favor inclusive*

¹⁸ Idem, 55.

²⁰ Idem, 53.

homens que representam interesses diversos" ou mesmo antagonistas. Como exemplo dessa cooptação, ela menciona o operário alemão que, manipulado por um sistema de preconceitos, se entregou inteiramente a Hitler.²¹

A possibilidade de superação do hiato que se instala historicamente entre a particularidade e a individualidade está, no entanto, sempre posta; não é impossível empenhar-se na condução da vida, mesmo quando a estrutura econômica favorece a alienação. Há sempre um número maior ou menor de pessoas que consegue superar esse abismo por circunstâncias pessoais sociais de vida. Nesses casos, a ordenação consciente e deliberada da vida cotidiana segundo valores positivos – isto é, segundo valores que contribuam para o enriquecimento das possibilidades de objetivação, socialidade, consciência e liberdade, imanentes ao gênero humano²² – é desafio e denúncia da desumanização e, como tal, é ação ético-política, é práxis transformadora.

Contra qualquer forma de totalitarismo, Heller só admite o socialismo como libertação do homem. Para que haja satisfação dos carecimentos radicais, faz-se necessária "*a realização de uma sociedade sem hierarquias, sem opressão e sem exploração*", é preciso um novo Estado que não seja centralizado, em que sejam desmanteladas, até o limite de sua possibilidade histórica, as estruturas verticais, motivo pelo qual ela ressalta a necessidade de transformar o próprio Estado em carecimento: "*Após cem anos de experiências e experimentos sociais, temos de aprender a lição de que o ideal da abolição do Estado não pode ser para nós uma utopia (...) Por conseguinte, temos que enfrentar questões novas e inexploradas*", entre as quais a decisão sobre o Estado que queremos construir.²³ No entanto, isso não é tudo:

Jamais neguei que a esfera pública tenha um papel decisivo na transformação da sociedade. Gostaria apenas de sublinhar que

²¹ Idem, 54.

²² Heller, A. Valor e história. In: Heller, A. O cotidiano e a história, 4-5.

²³ Heller, A. Para mudar a vida, 14-15.

se o acento é colocado exclusivamente nessa esfera, esse acento não me convence. Por maiores que sejam as críticas que possamos formular contra a teoria de Marx sobre a estrutura e a superestrutura, não podemos deixar de considerar válida a reflexão segundo a qual um processo de transformação puramente político não leva por si só a uma sociedade socialista. Continua a ser prioritária a transformação das relações sociais e humanas.²⁴

Daí a importância da educação para um projeto político de mudar a vida que não se realiza sem a superação dos preconceitos. Educar para a discussão racional e para a tolerância é uma das principais metas de um programa de transformação radical das sociedades da exploração e opressão. Por discussão racional, ela entende a atitude filosófica, o pensamento crítico que se instala com *“a reposição permanente das perguntas infantis: por que isso é assim? Poderia ser de outra forma?”*²⁵ Ela não entende tolerância no sentido do pensamento liberal; embora a tenha como atitude necessária sempre que a intolerância estiver na base da opressão de outrem, discorda de Allport, quando este psicólogo opõe *“caráter preconceituoso”* a *“caráter tolerante”*. E discorda não só porque não entende o preconceito como uma questão de caráter, mas também porque considera a tolerância nefasta no plano dos ideais ético-políticos, cuja defesa deve ser enérgica para que eles possam ser práxis social transformadora. A esse respeito, ela diz: *“quando define tolerância como condescendência para com tudo, a ‘receita liberal’, ao mesmo tempo que oferece o remédio, mata o enfermo.”*²⁶

²⁴ Idem, 143.

²⁵ Heller, A. Sociología de la vida cotidiana. Prólogo à edição espanhola, 8.

²⁶ Heller, A. Sobre os preconceitos, 43.