

O Cotidiano e a História

Agnes Heller

4ª EDIÇÃO



PAZ E TERRA
FILOSOFIA

Sumário

	Nota sobre Agnes Heller	ix
	- Valor e história	1
	- Estrutura da vida cotidiana	17 *
	- Sobre os preconceitos	43 *
-	Indivíduo e comunidade: uma contraposição real ou aparente?	65
	- Sobre os papéis sociais	87
-	O lugar da ética no marxismo	111

Estrutura da Vida Cotidiana

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

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

nenhum desses aspectos; por isso, não pode aguçá-los em toda sua intensidade.

A vida cotidiana é, em grande medida, heterogênea; e isso sob vários aspectos, sobretudo no que se refere ao conteúdo e à significação ou importância de nossos tipos de atividade. São partes orgânicas da vida cotidiana: a organização do trabalho e da vida privada, os lazeres e o descanso, a atividade social sistematizada, o intercâmbio e a purificação.

Mas a significação da vida cotidiana, tal como seu conteúdo, não é apenas heterogênea, mas igualmente hierárquica. Todavia, diferentemente da circunstância da heterogeneidade, a forma concreta da hierarquia não é eterna e imutável, mas se modifica de modo específico em função das diferentes estruturas econômico-sociais. Assim, por exemplo, nos tempos pré-históricos, o trabalho ocupou um lugar dominante nessa hierarquia; e, para determinadas classes trabalhadoras (para os servos, por exemplo), essa mesma hierarquia se manteve durante ainda muito tempo; toda a vida cotidiana se constituía em torno da organização do trabalho, à qual se subordinavam todas as demais formas de atividade. Em troca, para a população livre da Ática do século V antes de nossa era ocupavam o lugar central da vida cotidiana a atividade social, a contemplação, o divertimento (cultivo das faculdades físicas e mentais), e as demais formas de atividade agrupavam-se em torno destas numa gradação hierárquica. A heterogeneidade e a ordem hierárquica (que é condição de organicidade) da vida cotidiana coincidem no sentido de possibilitar uma explicitação "normal" da produção e da reprodução, não apenas no "campo da produção" em sentido estrito, mas também no que se refere às formas de intercâmbio. A heterogeneidade é imprescindível para conseguir essa "explicitação normal" da cotidianidade; e esse funcionamento rotineiro da hierarquia espontânea é igualmente necessário para que as esferas heterogêneas se mantenham em movimento simultâneo.

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

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

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

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

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

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

As necessidades humanas tornam-se conscientes, no indivíduo, sempre sob a forma de necessidades do *Eu*. O "Eu" tem fome, sente dores (físicas ou psíquicas); no "Eu" nascem os afetos e as paixões. A dinâmica básica da particularidade individual humana é a satisfação dessas necessidades do "Eu". Sob esse aspecto, não há diferença no fato de que um determinado "Eu" identifique-se em si ou conscientemente com a representação dada do genericamente humano, além de serem também indiferentes os conteúdos das necessidades do "Eu".

Todo conhecimento do mundo e toda pergunta acerca do mundo motivados diretamente por esse "Eu" único, por suas necessidades e paixões, é uma questão da particularidade in-

dividual. "Por que vivo?", "Que devo esperar do Todo?" — são perguntas desse tipo. A teleologia da particularidade orienta-se — sempre para a própria particularidade, ou seja, para o indivíduo.

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

Também enquanto indivíduo, portanto, é o homem um ser genérico, já que é produto e expressão de suas relações sociais, herdeiro e preservador do desenvolvimento humano; mas o representante do humano-genérico não é jamais um homem sozinho, mas sempre a integração (tribo, demos, estamento, classe, nação, humanidade) — bem como, freqüentemente, várias integrações — cuja parte consciente é o homem e na qual se forma sua "consciência de nós".

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

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

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

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

Mas nem mesmo nesse caso deixa essa unidade individual de ser *mera tendência, mera possibilidade*. Na vida coti-

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

Os choques entre particularidade e genericidade não costumam tornar-se conscientes na vida cotidiana; ambas submetem-se sucessivamente uma à outra do aludido modo, ou seja, "mudamente". Mas isso não significa que a particularidade se submeta a uma comunidade natural; nesse ponto, manifesta-se uma diferença de princípio entre a moderna estrutura da vida cotidiana e a explicitação da estrutura que precedeu o nascimento da individualidade. Pois já não existem "comunidades naturais". Com isso, aumentam as possibilidades que tem a particularidade de submeter a si o humano-genérico e de colocar as necessidades e interesses da integração social em questão a serviço dos afetos, dos desejos, do egoísmo do indivíduo.

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

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

A vida cotidiana está carregada de alternativas, de escolhas. Essas escolhas podem ser inteiramente indiferentes do ponto de vista moral (por exemplo, a escolha entre tomar um ônibus cheio ou esperar o próximo); mas também podem estar moralmente motivadas (por exemplo, ceder ou não o lugar a uma mulher de idade). *Quanto maior é a importância da moralidade, do compromisso pessoal, da individualidade e do risco* (que vão sempre juntos) *na decisão acerca de uma alternativa dada, tanto mais facilmente essa decisão eleva-se acima da cotidianidade* e tanto menos se pode falar de uma decisão cotidiana. Quanto mais intensa é a motivação do homem pela moral, isto é, pelo humano-genérico, tanto mais facilmente sua particularidade se elevará (através da moral) à esfera da genericidade. Nesse ponto, termina a muda coexistência de particularidade e genericidade. É necessário o conhecimento do próprio Eu, o gnôthi seautón, o conhecimento e a apaixonada assimilação das intimações humano-genéricas, a fim de que o homem seja capaz de decidir elevando-se acima da cotidianidade. Kant buscava no imperativo categórico o critério formal desse comportamento. Na realidade, nenhum homem é capaz de atuar de tal modo que seu ato se converta em exemplo universal, já que todo homem atua sempre como indivíduo concreto e numa situação concreta. Mas o caráter paradigmático existe apesar de tudo, na medida em que se produz aquela elevação até o genericamente humano.

Temos de introduzir aqui, contudo, duas restrições. Por um lado, a elevação ao humano-genérico não significa jamais uma abolição da particularidade. Como se sabe, as paixões e sentimentos orientados para o Eu (para o Eu particular) não desaparecem, mas "apenas" se dirigem para o exterior, convertem-se em motor da realização do humano-genérico, ou então permanecem em suspenso — na medida em que inibem a ação moralmente motivada — enquanto duram as ações correspondentes. Por outro lado, uma decisão moral, no sentido aqui colocado, deve sempre ser considerada como uma *tendência*. Não é possível distinguir, de modo rigoroso e inequívoco, entre as decisões e ações cotidianas e aquelas moralmente motivadas. A maioria das ações e escolhas tem motivação heterogênea; as motivações particulares e as genérico-morais encontram-se e se unem, de modo que a elevação acima do

particular-individual jamais se produz de maneira completa, nem jamais deixa de existir inteiramente, mas ocorre geralmente *em maior ou menor medida*. Não há “muralha chinesa” entre as esferas da cotidianidade e da moral. Apenas os moralistas utilizam motivações morais “puras” e, mesmo eles, o fazem mais na teoria que na realidade.

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

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

mir” ou a aceitação são aqui mais ou menos passivos e com-
binam-se muito bem com a pergunta característica da parti-
cularidade: “E por que isso haveria de acontecer precisamente
comigo?”. O herói da escolha moral é seu próprio destino; e
aquilo que lhe acontece só pode acontecer a ele. O cume da
elevação moral acima da cotidianidade é a *catarse*. Na *catarse*,
o homem torna-se consciente do humano-genérico de sua in-
dividualidade.

Em nenhuma esfera da atividade humana (e não apenas
no caso da elevação moral), é possível traçar uma linha di-
visória rigorosa e rígida entre o comportamento cotidiano e o
não cotidiano. (Estamos pensando, naturalmente, no caso dos
comportamentos em que seja possível uma elevação consciente
ao humano-genérico.) Basta pensar na esfera política. Tam-
pouco fazem parte da cotidianidade as escolhas e decisões do
“*amour passion*”, por causa da intensidade com que se pro-
cessam a escolha e a paixão; mas, uma vez convertido em cos-
tume e talvez mesmo em rotina, o amor pode novamente “dis-
solver-se” na cotidianidade ¹.

As formas de elevação acima da vida cotidiana que pro-
duzem *objetivações* duradouras são a *arte* e a *ciência*. Reme-
temo-nos nesse contexto, à profunda análise realizada por Georg
Lukács no capítulo introdutório de sua *Estética*². De acordo
com essa análise, o reflexo artístico e o reflexo científico rom-
pem com a *tendência espontânea* do pensamento cotidiano,
tendência orientada ao Eu individual-particular. A arte realiza
tal processo porque, graças à sua essência, é autoconsciência e
memória da humanidade; a ciência da sociedade, na medida
em que *desantropocentriza* (ou seja, deixa de lado a teologia
referida ao homem singular); e a ciência da natureza, graças
a seu caráter *desantropomorfizador*. Nem mesmo a ciência e a
arte estão separadas da vida do pensamento cotidianos por li-

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

2 Georg Lukács, *Werke*, vol. 11, *Ästhetik I*, t. 1, Luchterhand, Neu-
wied e Berlim, pp. 33-138, *Probleme der Widerspiegelung im Alltags-
leben* (Problemas do Reflexo na Vida Cotidiana).

mites rígidos, como podemos ver em vários aspectos. Antes de mais nada, o próprio cientista ou artista têm vida cotidiana: até mesmo os problemas que enfrentam através de suas objetivações e suas obras lhes são colocados, entre outras coisas (tão-somente entre outros, decerto), pela vida. Artista e cientista têm sua particularidade individual enquanto homens da cotidianidade; essa particularidade pode se manter em suspenso durante a produção artística ou científica, mas *intervém* na própria objetivação através de determinadas mediações (na arte e nas ciências sociais, através da mediação da individualidade). Finalmente, toda obra significativa volta à cotidianidade e seu efeito sobrevive na cotidianidade dos outros.

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

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

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

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

A homogeneização em direção ao humano-genérico, a completa suspensão do particular-individual, a transformação em "homem inteiramente", é algo totalmente *excepcional* na maioria dos seres humanos. Nem sequer nas épocas ricas em grandes comoções sociais existem muitos pontos críticos desse tipo na vida do homem médio. A vida de muito homens chega ao fim sem que se tenha produzido *nem um só* ponto crítico semelhante. A homogeneização em direção ao humano-

genérico só deixa de ser excepcional, um caso singular, naqueles indivíduos cuja paixão dominante se orienta para o humano-genérico e, ademais, quando têm a capacidade de realizar tal paixão. Esse é o caso dos grandes e exemplares moralistas, dos estadistas (revolucionários), dos artistas e dos cientistas. De resto, a respeito do grande estadista, do revolucionário profissional, do grande artista, do grande cientista, deve-se afirmar que não apenas sua paixão principal, mas também seu trabalho principal, sua atividade básica, promovem a elevação ao humano-genérico e a implicam em si mesmos. Por isso, para tais pessoas, a homogeneização em "homem inteiramente" é elemento necessário de sua essência, da atividade básica de suas vidas.

Mas não se deve esquecer que o artista, o cientista, o estadista não vivem constantemente nessa tensão. Possuem também, como todos os outros homens, uma vida cotidiana; o particular-individual manifesta-se neles, tal como nos demais homens. Tão-somente durante as fases produtivas essa particularidade é suspensa; e, quando isso ocorre, tais indivíduos se convertem, através da mediação de suas individualidades, em representantes do gênero humano, aparecendo como protagonistas do processo histórico global. O estadista que deve vencer às pessoas do seu meio, à multidão, e levá-las consigo à ação, ou que tem de influir nos soldados para que tendam a um determinado objetivo, ou de resolver situações complicadas prevendo suas conseqüências, esse estadista eleva-se acima de si mesmo, deixa-se levar (por assim dizer) por sua força "invisível" que, com freqüência, chama-se de inspiração, mas que é tão-somente a força elevadora da decisão humano-genérica. O artista parece guiado por uma mão "invisível", de tal modo que produz em sua obra algo diverso daquilo que se propunha produzir; é arrastado pela força da objetividade, que extirpa da sua criação tudo aquilo que, em seu projeto, pertencia ainda ao individual-particular.

Não podemos aqui estudar detalhadamente a estrutura da vida cotidiana. Limitar-nos-emos a aludir a alguns momentos dessa estrutura que apresentem importância para os desenvolvimentos subseqüentes.

A característica dominante da vida cotidiana é a espontaneidade. É evidente que nem toda atividade cotidiana é espon-

tânea no *mesmo* nível, assim como tampouco uma mesma atividade apresenta-se como identicamente espontânea em situações diversas, nos diversos estágios de aprendizado. Mas, em todos os casos, a espontaneidade é a *tendência* de toda e qualquer forma de atividade cotidiana. A espontaneidade caracteriza tanto as motivações particulares (e as formas particulares de atividade) quanto as atividades humano-genéricas que nela têm lugar. O ritmo fixo, a repetição, a rigorosa regularidade da vida cotidiana (que se rompem quando se produz a elevação acima da cotidianidade) não estão absolutamente em contradição com essa espontaneidade; ao contrário, implicam-se mutuamente. A assimilação do comportamento consuetudinário, das exigências sociais e dos modismos, a qual, na maioria dos casos, é uma assimilação não tematizada, já exige para sua efetivação a espontaneidade. Pois, se nos dispuséssemos a refletir sobre o conteúdo de verdade material ou formal de cada uma de nossas formas de atividade, não poderíamos realizar nem sequer uma fração das atividades cotidianas imprescindíveis; e, assim, tornar-se-iam impossíveis a produção e a reprodução da vida da sociedade humana. Mas a espontaneidade não se expressa apenas na assimilação do comportamento consuetudinário e do ritmo da vida, mas também no fato de que essa assimilação faz-se acompanhar por motivações *efêmeras*, em constante alteração, em permanente aparecimento e desaparecimento. Na maioria das formas de atividade da vida cotidiana, as motivações do homem não chegam a se tornar típicas, ou seja, as motivações em permanente alteração estão muito longe de expressar a totalidade, a essência do indivíduo. O mesmo pode ser dito da maioria das motivações explicitamente formuladas, embora em menores proporções que no caso das motivações "mudas".

Na vida cotidiana, o homem atua sobre a base da *probabilidade*, da possibilidade: entre suas atividades e as conseqüências delas, existe uma relação objetiva de probabilidade. Jamais é possível, na vida cotidiana, calcular com segurança científica a conseqüência possível de uma ação. Nem tampouco haveria tempo para fazê-lo na múltipla riqueza das atividades cotidianas. Ademais, isso nem mesmo é necessário: no caso médio, a ação pode ser determinada por avaliações proba-

bilísticas suficientes para que se alcance o objetivo visado. Os conceitos de caso “médio” e segurança “suficiente” apresentam, nesse contexto, a mesma importância. O primeiro indica o fato de que são perfeitamente possíveis casos em que fracassem as considerações probabilísticas. Nesses casos, podemos falar de *catástrofes da vida cotidiana*. Considerações probabilísticas utilizamos, por exemplo, ao cruzar a rua: jamais calculamos com exatidão nossa velocidade e aquela dos veículos. *Até agora* nunca fomos parar debaixo de um carro, embora isso possa ocorrer; mas se, antes de atravessarmos, resolvêssemos realizar cálculos cientificamente suficientes, jamais chegaríamos a nos mover. Também o conceito de “suficiência” indica uma fronteira dúplice. Significa que, na cotidianidade, podemos efetivamente nos orientar e atuar com a ajuda de avaliações probabilísticas, na medida em que, abaixo dessa linha, na esfera da mera possibilidade, *ainda não* podemos conseguir-lo e, por cima da correspondente fronteira superior, na esfera da segurança científica, *já não mais* o necessitamos. De certo, essa situação implica no risco da ação baseada na probabilidade; mas não se trata de um risco autonomamente assumido e sim de um risco imprescindível e necessário para a vida. Precisamente nisso ele se diferencia dos riscos da individualidade, que são riscos morais.

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

O pensamento cotidiano orienta-se para a realização de atividades cotidianas e, nessa medida, é possível falar de unidade imediata de pensamento e ação na cotidianidade. As

idéias necessárias à cotidianidade jamais se elevam ao plano da teoria, do mesmo modo como a atividade cotidiana não é praxis. A atividade prática do indivíduo só se eleva ao nível da praxis quando é *atividade humano-genérica consciente*; na unidade viva e muda de particularidade e genericidade, ou seja, na cotidianidade, a atividade individual não é mais do que uma *parte* da praxis, da ação total da humanidade que, construindo a partir do dado, produz algo novo, sem com isso transformar em novo o já dado.

A unidade imediata de pensamento e ação implica na inexistência de diferença entre "correto" e "verdadeiro" na cotidianidade; o correto é também "verdadeiro". Por conseguinte, a atitude da vida cotidiana é absolutamente pragmática.

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

dente aos interesses de uma classe ou camada pode se elevar ao plano da praxis, mas nesse caso superará o da cotidianidade; a teoria da cotidianidade, nesses casos, converte-se em *ideologia*, a qual assume uma certa independência relativa diante da praxis cotidiana, ganha vida própria e, conseqüentemente, coloca-se em relação primordial não com a atividade cotidiana mas com a praxis. Não será demais repetir aqui que não existe nenhuma "muralha chinesa" entre a atividade cotidiana e a praxis não-cotidiana ou o pensamento não-cotidiano mas existem infinitos tipos de transição.

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

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

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

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

O característico do pensamento cotidiano é a ultragereralização, seja em suas formas "tradicionais", seja como consequência da experiência individual. Os juízos ultragereralizadores são todos eles juízos provisórios que a prática confirma ou, pelo menos, não refuta, durante o tempo em que, baseados neles, fomos capazes de atuar e de nos orientar. Se o afeto "confiança" adere a um juízo provisório, não representa nenhum "preconceito" o fato de se ter "apenas" juízos provisórios ultragereralizados; como vimos, nem sequer é possível formular a exigência, tanto no começo quanto durante a ação, de juízos mais precisos, sob pena de perdermos a capacidade de ação. Mas, quando já não se trata da orientação na vida cotidiana e sim de nossa inteira individualidade, de nossa integridade moral e de seu desenvolvimento superior, caso em que só podemos operar com juízos provisórios pondo em risco

essa integridade, então deveremos ter a capacidade de abandoná-los ou modificá-los. Isso poderá ser feito quando o juízo se apoiar na confiança, mas não quando se basear na fé. Os juízos provisórios que se enraizam na particularidade e, por conseguinte, se baseiam na fé são *pré-juízos* ou *preconceitos*³.

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

3 Estudei detalhadamente os preconceitos no livro *Tarsadalmi nerep és* (Papel social e preconceitos), publicado em húngaro pela Akadémiai Kiadó (Editora Acadêmica), Budapeste, 1966.

da cristalização (fossilização); e, embora inicialmente o tratamento grosseiro do singular não seja prejudicial, pode converter-se num dano irreparável se se conserva após ter cumprido sua função. Pode se tratar de um erro moral, caso em que a orientação na vida cotidiana não será "perturbada"; mas também pode ser um erro capaz de acarretar uma das catástrofes da vida cotidiana.

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

Não há vida cotidiana sem *imitação*. Na assimilação do sistema consuetudinário, jamais procedemos meramente "segundo preceitos", mas imitamos os outros; sem mimese, nem o trabalho nem o intercâmbio seriam possíveis. Como sempre, o problema reside em saber se somos capazes de produzir um campo de liberdade individual de movimentos no interior da mimese, ou, em caso extremo, de deixar de lado completamente os costumes miméticos e configurar novas atitudes. Naturalmente, existem na vida cotidiana setores nos quais não é necessária a individualização da mimese, bem como épocas nas quais ela se torna supérflua; ademais, os tipos e os graus de individualização são necessariamente diversos nas várias esferas vitais, nas diferentes épocas e situações.

A *entonação* tem uma grande importância na vida cotidiana, tanto na configuração de nosso tipo de atividade e de pensamento quanto na avaliação dos outros, na comunicação, etc. O aparecimento de um indivíduo em dado meio "dá o tom" do sujeito em questão, produz uma atmosfera tonal específica em torno dele e que continua depois a envolvê-lo. A pessoa que não produz essa entonação carece de individualidade, ao passo que a pessoa incapaz de percebê-la é insensível a um aspecto importantíssimo das relações humanas. Mas conservar-

se preso a essa realidade tonal seria outro tipo de ultrageneralização, mais no terreno emocional, nesse caso, que naquele dos juízos. Talvez fosse possível aplicar a esse fenômeno o termo "preconceito emocional". O fenômeno apresenta-se frequentemente ligado ao preconceito baseado na ultrageneralização.

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

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

A vida cotidiana, de todas as esferas da realidade, é aquela que *mais se presta à alienação.* Por causa da coexistência "muda", em-si, de particularidade e genericidade, a atividade cotidiana pode ser atividade humano-genérica não consciente, embora suas motivações sejam, como normalmente ocorre, efêmeras e particulares. Na cotidianidade, parece "natural" a desagregação, a separação de ser e essência. Na coexistência e sucessão heterogêneas das atividades cotidianas, não há por que revelar-se nenhuma individualidade unitária; o homem de-

vorado por e em seus "papéis" pode orientar-se na cotidianidade através do simples cumprimento adequado desses "papéis". A assimilação espontânea das normas consuetudinárias dominantes pode converter-se por si mesma em conformismo, na medida em que aquele que as assimila é um indivíduo sem "núcleo"; e a particularidade que aspira a uma "vida boa" sem conflitos reforça ainda mais esse conformismo com a sua fé.

Mas a estrutura da vida cotidiana, embora constitua indubitavelmente um terreno propício à alienação, *não é de nenhum modo necessariamente alienada*. Sublinhemos, mais uma vez, que as formas de pensamento e comportamento produzidas nessa estrutura podem perfeitamente deixar ao indivíduo uma margem de movimento e possibilidades de explicitação, permitindo-lhe — enquanto unidade consciente do humano-genérico e do individual-particular — uma condensação "prismática", por assim dizer, da experiência da cotidianidade, de tal modo que essa possa manifestar-se como essência unitária das formas heterogêneas de atividade próprias da cotidianidade e nelas objetivar-se. Nesse caso, o ser e a essência não se apresentam separados e as formas de atividade da cotidianidade não aparecem como formas alienadas, na proporção em que tudo isso é possível para os indivíduos de uma dada época e no plano máximo da individualidade — e, por conseguinte, de desenvolvimento do humano-genérico — característico de tal época. Quanto maior for a alienação produzida pela estrutura econômica de uma sociedade dada, tanto mais a vida cotidiana irradiará sua própria alienação para as demais esferas.

Existe alienação quando ocorre um abismo entre o desenvolvimento humano-genérico e as possibilidades de desenvolvimento dos indivíduos humanos, entre a produção humano-genérica e a participação consciente do indivíduo nessa produção. Esse abismo não teve a mesma profundidade em todas as épocas nem para todas as camadas sociais; assim, por exemplo, fechou-se quase completamente nas épocas de florescimento da polis ática e do Renascimento italiano; mas, no capitalismo moderno, aprofundou-se desmesuradamente. Ademais, tal abismo jamais foi inteiramente insuperável para o indivíduo isolado: em todas as épocas, sempre houve um número maior

ou menor de pessoas que, com ajuda de seu talento, de sua situação, das grandes constelações históricas, conseguiu superá-lo. Mas, para a massa, para o grande número dos demais, subsistiu o abismo, quer quando era muito profundo, quer quando mais superficial.

Como dissemos, o moderno desenvolvimento capitalista exacerbou ao extremo essa contradição. Por isso, a estrutura da cotidianidade alienada começou a expandir-se e a penetrar em esferas onde não é necessária, nem constitui uma condição prévia da orientação, mas nas quais aparece até mesmo como obstáculo para essa última.

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

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

Mas isso não significa, de nenhum modo, que a vida de qualquer homem torne-se humano-genérica em sua atividade principal no trabalho e nas objetivações. Humanização da vi-

da cotidiana não quer dizer que os homens vão receber a inteligência de Planck, a mão de Menuhin ou as capacidades políticas de Lênin. Trata-se de algo que pode ser expresso com as palavras de Goethe: todo homem pode ser completo, inclusive na cotidianidade. Mas de que modo?

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

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

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

da individualidade do homem e não de um dom particular ou de uma capacidade especial.

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

Sobre os Preconceitos

A. HELLER:

O PRECONCEITO é a categoria do pensamento e do comportamento cotidianos. Os preconceitos sempre desempenham uma função importante também em esferas que, por sua universalidade, encontram-se acima da cotidianidade; mas não procedem essencialmente dessas esferas, nem aumentam sua eficácia; ao contrário, não só a diminuem como obstaculizam o aproveitamento das possibilidades que elas comportam. Quem não se liberta de seus preconceitos artísticos, científicos e políticos acaba fracassando, inclusive pessoalmente.

Por isso, devemos nos aproximar da compreensão dos preconceitos partindo da esfera da cotidianidade. São traços característicos da vida cotidiana: o caráter momentâneo dos efeitos, a natureza efêmera das motivações e, a fixação repetitiva do ritmo, a rigidez do modo de vida. De forma análoga, é o pensamento cotidiano um pensamento fixado na experiência, empírico e, ao mesmo tempo, ultrageneralizador. Quando falamos aqui em "pensamento", não queremos nos referir a teoria. O pensamento cotidiano implica também em comportamento.

De duas maneiras chegamos à ultrageneralização característica de nosso pensamento e de nosso comportamento cotidianos: por um lado, *assumimos* estereótipos, analogias e esquemas já elaborados; por outro, eles nos são "*impingidos*" pelo meio em que crescemos e pode-se passar muito tempo até percebermos com atitude crítica esses esquemas recebidos, se é que chega a produzir-se uma tal atitude. Isso depende da época e do indivíduo. Em períodos estáticos, passam-se frequentemente inteiras gerações sem que se problematizem os estereótipos de comportamento e pensamento. Em épocas dinâmicas, esses elementos podem tornar-se problemáticos até mesmo várias vezes em uma só geração. Além disso, a problematização é mais lenta e infreqüente em caracteres inclinados para o conformismo do que em indivíduos dinâmicos e críticos. A tradição não é sempre a fonte da ultrageneralização, que pode se basear também na experiência pessoal; e a atitude que se contrapõe ao sistema estereotipado tradicional pode conter ultrageneralizações análogas à do próprio sistema ao qual se opõe.

A ultrageneralização é inevitável na vida cotidiana. Cada uma de nossas atitudes baseia-se numa avaliação probabilística. Em breves lapsos de tempo, somos obrigados a realizar atividades tão heterogêneas que não poderíamos viver se nos empenhássemos em fazer com que nossa atividade dependesse de conceitos fundados cientificamente.

Mas o grau de ultrageneralização nem sempre é o mesmo. A rigidez das formas de pensamento e comportamento cotidianos é apenas relativa, ou seja, pode se modificar lentamente na atividade permanente e, com efeito, geralmente se modifica. Toda ultrageneralização é um juízo provisório ou uma regra provisória de comportamento: provisória porque se antecipa à atividade possível e nem sempre, muito pelo contrário, encontra confirmação no infinito processo da prática. Diferentemente do que ocorre com os juízos cotidianos, os juízos científicos consideram-se provisórios apenas até o momento em que, num determinado estágio evolutivo da ciência, as hipóteses comprovam-se como verdades, sendo confirmadas. Isso torna necessária uma rememoração da ambivalência contida no conceito de "saber". O que na ciência é apenas

opinião pode corretamente considerar-se como saber na vida cotidiana, já que é critério da ação e já que a ação cotidiana comprova o conteúdo correto do juízo em que se baseia aquele saber. Voltemos, portanto, aos juízos e aos esquemas de comportamento da cotidianidade: esses juízos e esquemas são sempre provisórios, por causa, precisamente, do caráter de *doxa* que é próprio do saber cotidiano. Mas o "caráter provisório" não diminui absolutamente a verdade de nossa afirmação segundo a qual os juízos provisórios podem se alterar e modificar na atividade social e individual: seu caráter provisório conserva-se na própria alteração.

Do acima estabelecido, podemos inferir que a maior parte dos juízos provisórios não são preconceitos. O preconceito é um tipo particular de juízo provisório; e, para entender sua origem, temos de considerar uma outra propriedade da estrutura da vida cotidiana.

Pensamos no pragmatismo dessa estrutura. A vida cotidiana caracteriza-se pela *unidade imediata* de pensamento e ação. Mas devemos acrescentar a essa caracterização que o pensamento cotidiano não é jamais teoria, assim como a atividade cotidiana nunca é praxis. Na teoria e na praxis, dominam finalidades e conteúdos que representam o humano-genérico; ambos promovem o desenvolvimento humano-genérico e produzem novidades em seu estado. A vida cotidiana pode ser fonte, exemplo, ponto de partida para a teoria, como ocorreu no caso do chamado "*common sense*"; pode igualmente ter certa participação não consciente na praxis, sobretudo na atividade do trabalho. Mas de modo algum pode se falar, nesse caso, de identidade.

A unidade imediata de pensamento e ação expressa-se também no fato de que, na vida cotidiana, identificam-se o verdadeiro e o correto. O que revela ser correto, útil, o que oferece ao homem uma base de orientação e de ação no mundo, o que conduz ao êxito, é também "verdadeiro".

Voltemos agora à ultrageneralização. Ela pode ser correta ou falsa. Uma ultrageneralização é correta quando responde ao objetivo dado, cuja realização promove; e falsa quando não podemos nos afirmar através dela, quando sua orientação nos leva ao "fracasso". Isso ocorre nas "catástrofes" da vida cotidiana. Quando se trata da relação entre o homem

e a natureza (na objetivação, no consumo, ou na ampla escala de atividades que envolvem a produção e o consumo), a coincidência do verdadeiro com o correto não pode absolutamente tornar-se problemática. Se generalizarmos incorretamente, a própria atividade nos corrigirá: o produto que fabricarmos será de má qualidade, ficaremos doentes por termos comido alguma coisa inadequada, etc. Teremos de alterar imediatamente nossa conduta e formar um novo juízo provisório a fim de nos orientarmos corretamente no meio-ambiente.

A estrutura pragmática da vida cotidiana tem conseqüências mais problemáticas quando se coloca em jogo a orientação nas relações sociais. Na maioria das vezes, embora decerto nem sempre, o homem costuma orientar-se num complexo social dado através das normas, dos estereótipos (e, portanto, das ultrageneralizações), de sua integração primária (sua classe, camada, nação). No maior número dos casos, é precisamente a assimilação dessas normas que lhe garante o êxito. Essa é a raiz do conformismo. Todo homem necessita, inevitavelmente, de uma certa dose de conformidade. Mas essa conformidade converte-se em conformismo quando o indivíduo não aproveita as possibilidades individuais de movimento, objetivamente presentes na vida cotidiana de sua sociedade, caso em que as motivações de conformidade da vida cotidiana penetram nas formas não cotidianas de atividade, sobretudo nas decisões morais e políticas, fazendo com que essas percam o seu caráter de decisões individuais. No mais das vezes, essas duas manifestações de conformismo aparecem juntas.

A possibilidade, ou mesmo probabilidade, de comportamento conformístico emprestam à unidade do verdadeiro e do correto nas relações sociais um conteúdo bastante diverso daquele que apresenta na atividade do trabalho. O que, na vida cotidiana, desejamos da atividade laborativa é que ela nos facilite, com o menor esforço possível, a participação na produção social; o "mínimo esforço", nesse caso, identifica-se com as "necessidades normais" do indivíduo. Essa mesma norma do "mínimo esforço", que promove uma integração sem conflitos com os interesses de nossa integração social, pode "poupar" pensamento individual e decisão individual inclusive em campos nos quais essa individualidade é não apenas possível mas necessária, com o que se chega a apresentar como

correto algo que de nenhum modo é verdadeiro: pode, portanto, basear-se num juízo provisório falso. Que é, nesse caso, um juízo provisório falso? É um juízo provisório que poderíamos corrigir mediante a experiência, o pensamento, o conhecimento e a decisão moral individual, mas que não corrigimos porque isso perturbaria o êxito, a "correção" evidente, ainda que não moral.

Os juízos provisórios refutados pela ciência e por uma experiência cuidadosamente analisada, mas que se conservam inabalados contra todos os argumentos da razão, são preconceitos. Até agora, impõe-se-nos a conclusão de que os preconceitos — pelo menos parcialmente — são produtos da vida e do pensamento cotidianos. Vamos agora estudar suas raízes antropológicas.

Temos sempre uma fixação afetiva no preconceito. Por isso, era ilusória a esperança dos luministas de que o preconceito pudesse ser eliminado à luz da esfera da razão. Dois diferentes afetos podem nos ligar a uma opinião, visão ou convicção: a fé e a confiança. O afeto do preconceito é a fé.

A fé e a confiança distinguem-se entre si nos planos antropológico, epistemológico e ético. As diferenças epistemológicas e éticas baseiam-se nas antropológicas.

Do ponto de vista antropológico, a fé nasce da particularidade individual, cujas necessidades satisfaz. Todo homem é, ao mesmo tempo, ente particular-individual e ente humano-genérico, ou seja, uma "singularidade" e, simultaneamente, uma parte orgânica da humanidade, da história humana. Com diferenças de grau, todo homem tem motivações que se referem apenas a si mesmo, finalidades que pacificam tão-somente suas próprias necessidades; mas, além disso, está necessariamente inserido no desenvolvimento global da humanidade mediante atividades objetivas (como o trabalho) e pode ter motivações que tendam a encarnar o humano-genérico, objetivos dirigidos "para fora". (São motivações desse tipo, por exemplo, as exigências éticas; e objetivos de tal ordem são aqueles conscientemente fundados nos valores assumidos de uma ampla integração, como sejam a polis, o estamento, a classe ou a pátria).

Particular, de modo geral, não é aquilo em que o homem acredita, mas sim sua relação com os objetos da fé e com

a necessidade satisfeita pela fé. Isso se evidencia de modo intenso nos preconceitos: os objetos e conteúdos de nossos preconceitos podem ser de natureza plenamente universal; podem referir-se à totalidade de nossa natureza ou de nossa classe, a proposições morais ou religiosas, etc. Em troca, as motivações e as necessidades que alimentam nossa fé e, com ela, nosso preconceito satisfazem sempre nossa própria particularidade individual. Na maioria dos casos, fazem-no de modo direto, sem mediação: crer em preconceitos é cômodo porque nos protege de conflitos, porque confirma nossas ações anteriores. Mas, muitas vezes, o mecanismo é também indireto: nossa vida, que não pôde alcançar seu objetivo em sua verdadeira atividade humano-genérica, consegue então um "sentido" pleno no preconceito.

Diferentemente da fé, a confiança enraiza-se no indivíduo. O indivíduo está numa relação mais ou menos consciente com sua essência humano-genérica e com sua particularidade individual. Quando confio num homem ou numa coisa, sou eu, quem confio; sou eu quem me ofereço, no que se refere à confiança, tanto como no caso da fé. As necessidades desse "Eu" que se oferece ou entrega não se dirigem apenas a si mesmo; nesse caso, sua teleologia vai além de sua própria particularidade. O Eu assume uma certa distância com relação à sua própria particularidade; e essa distância, por sua vez, implica — o que é extremamente importante com relação aos preconceitos — na possibilidade de outro distanciamento com relação à comunidade ou integração de que se faz parte, com relação à "consciência de nós".

Essa diferença antropológica está na base da diferença epistemológica. Toda confiança se apóia no saber. Na esfera cotidiana, isso significa que toda confiança regularmente refutada pelo pensamento e pela experiência termina por desaparecer. Em troca, a fé está em contradição com o saber, ou seja, resiste sem abalos — como vimos — ao pensamento e à experiência que a controlam.

Em geral, tão-somente *a posteriori* é que podemos determinar de modo preciso se um juízo ou um comportamento estão ligados à fé ou à confiança, bem como se na combinação concreta apenas o individual-particular tem uma função ou se também o indivíduo desempenha algum papel. Assim, por

exemplo, ocorre frequentemente que um preconceito social típico não consiga exercer função rígida de preconceito em todos os membros da sociedade; muitas vezes, trata-se apenas de um juízo provisório que consegue se afirmar tão-só até o momento em que o indivíduo se vê confrontado com verdades que ignorava. O modo de "provar" se um preconceito social tem função de preconceito também no indivíduo ou carece dela consiste sempre na confrontação com os fatos. Se a fonte de um juízo é uma autoridade, a prova será do mesmo tipo, embora indiferente; pois, nesse caso, o que se deve investigar é o fundamento e o respeito com os quais a autoridade em questão obteve essa função de autoridade, ou seja, se é possível confiar com fundamento em seus juízos ou se eles são apenas merecedores de fé.

As reservas emocionais da fé e da confiança são de variados tipos. Podemos deixar de lado a maioria delas, porque apenas uma tem importância para o nosso tema, qual seja, o fato de que no caso da fé sempre aparece o par de sentimentos amor-ódio; e o ódio não se dirige tão-somente contra aquilo em que não temos fé, mas também contra as pessoas que não crêem no mesmo que nós. A *intolerância emocional*, portanto, é uma consequência necessária da fé.

O par de sentimentos amor-ódio divide nossos preconceitos em dois grupos, em preconceitos positivos e preconceitos negativos, em preconceitos acerca de nossa *própria* vida, nossa *própria* moral, nossos *próprios* preconceitos, nossa *própria* comunidade, nossas *próprias idéias*, e preconceitos referentes aos "demais", alienados e contrapostos a nós. Nesse último grupo, o preconceito se deforma "para baixo" na escala dos sentimentos. O preconceito, portanto, impede o encontro do "valor médio" aristotélico; jamais alcança a exata medida, tanto no que se refere à quantidade como à qualidade.

O preconceito pode ser individual ou social. O homem pode estar tão cheio de preconceitos com relação a uma pessoa ou instituição concreta que não lhe faça absolutamente falta a fonte social do conteúdo do preconceito. Mas a maioria de nossos preconceitos tem um caráter mediata ou imediatamente social. Em outras palavras: costumamos, pura e simplesmente, assimilá-los de nosso ambiente, para depois aplicá-los espontaneamente a casos concretos através de mediações.

Nossos preconceitos sociais podem ser estereotipados ou não estereotipados. *Todo* preconceito dominante ou relativamente generalizado, porém, apresenta via de regra um "núcleo" estereotipado, em torno do qual podem se situar "variantes" semi-estereotipadas ou simplesmente não-estereotipadas. O fato de que a formulação de um preconceito possa ser mais ou menos individual, contudo, nada diz acerca da individualidade do homem que assumiu esse preconceito.

Não há relação direta entre a estereotipia e a intensidade dos preconceitos. A intensidade dos preconceitos pode ser descrita em seu grau de transposição prática. Allport construiu a seguinte graduação no que se refere aos preconceitos negativos: ressentimento, racionalização (autojustificação) estereotipada, comportamento estereotipado (desde a discriminação até o extermínio, passado pela tortura física). A graduação *histórica* não varia quando se trata da explicação *social* de um preconceito, ainda que nem todo preconceito atravesse todas as fases indicadas. Mas a graduação costuma se inverter na configuração dos preconceitos *no indivíduo*. A primeira coisa observada pela criança são os modos de comportamento preconceituoso estereotipados e as racionalizações ou justificações dos mesmos feitas pelos adultos; só depois é que começa a sentir o ressentimento correspondente.

Partimos do fato de que a vida cotidiana produz, em sua dimensão social, os preconceitos, bem como de que a base antropológica dessa produção é a particularidade individual, ao passo que o "tecido conjuntivo" emocional é a fé. Mas disso não decorre, nem fática nem logicamente, a existência do sistema de preconceitos sociais estereotipados. E ao contrário: a particularidade do homem está vinculada aos sistemas de preconceitos pelo fato de, também na própria sociedade, predominarem — embora em outro plano e com variações — sistemas de preconceitos sociais estereotipados e estereótipos de comportamentos carregados de preconceitos.

Que provoca tais sistemas de preconceitos? São provocados pelas integrações sociais nas quais vivem os homens e, dentro dessas integrações, sobretudo pelas classes sociais.

Mas, nesse ponto, devemos introduzir uma ressalva. Os juízos de classe típicos, ou seja, os juízos que expressam o interesse *fático* de uma classe (ou camada) e que se referem

à *praxis* da classe (ou camada, ou nação) em questão, os juízos, em outras palavras, sobre cuja base atua essa comunidade, *não são preconceitos*. Quanto mais "em movimento" está uma classe, quanto maiores são suas possibilidades de uma *praxis* efetiva, tanto menos são preconceitos os seus juízos. A atividade política (no mais amplo sentido da expressão), a atividade que dirige o movimento e mobiliza as grandes integrações, pode ter êxito apenas quando se coloca na altura de um pensamento isento de preconceitos. Os políticos grandes e vitoriosos foram sempre aqueles cujas representações da própria classe ou nação e até mesmo dos inimigos mantiveram-se isentas de preconceitos. Precisamente por isso, e tão-somente por isso, é que puderam ver com clareza o que era possível fazer, numa concreta situação determinada, com sua classe ou sua nação, como podiam dirigi-las e que passos deveriam empreender para alcançar a vitória. "O covarde", por exemplo, é um caso típico de conceito estereotipado pelo preconceito; se um político partir da pressuposição de que seu opositor é um covarde, será inevitavelmente derrotado.

A esfera política (o ato consciente de assumir a *praxis* da integração), portanto, *destaca-se — tal como a atividade científica — da cotidianidade*. Não é casual que, nesse ponto, consideremos necessário recordar nosso ponto de partida, ou seja, a tese de que o preconceito não pertence necessariamente à esfera da ciência e da arte, embora uma parte dos preconceitos desenvolva-se precisamente em tais esferas. A fonte dos preconceitos científicos e artísticos é a mesma conformidade de que já falamos acerca da vida cotidiana. O cientista ou artista professa esses preconceitos para poder se mover "com êxito", "corretamente", em sua integração. O êxito de uma arte ou de uma ciência cheias de preconceitos produz-se *exclusivamente* na esfera da cotidianidade. O cientista com preconceitos pode certamente fazer carreira, mas não na esfera da ciência. A ciência e a arte de efetivo sucesso, cu seja, tudo aquilo que for duradouro e promover a causa da humanidade, está isento de preconceitos, pelo menos sob aquele aspecto no qual é uma vitória artística ou científica. Tampouco o grande político pode se manter preso a preconceitos.

O juízo de classe (de camada, ou nacional) está frequentemente livre de ressentimentos com relação aos "demais".

Se tivéssemos perguntado aos nobres latifundiários do feudalismo clássico como avaliam as características de seus servos, teríamos recebido como resposta, numerosas vezes, estereótipos inteiramente positivos, características como "fiéis", "generosos", "aplicados", "trabalhadores", etc. Um juízo desse tipo é elástico porque *tem de sê-lo*. Se não se ativer em seu conteúdo às transformações ocorridas no comportamento e no caráter da parte contrária, a prática construída sobre o referido juízo estará condenada ao fracasso. E, em suas estereotípias, verifica-se uma tão grande aspiração a obter um critério objetivo que, com freqüência, distancia-se particularmente de sua própria nação, da classe em cujo nome se formula.

Nesse ponto, devemos distinguir entre o sistema de preconceitos e a falsa consciência, cu a ideologia na qual se expressa essa falsa consciência. A falsa consciência (ou a falsa ideologia) está tão permeada quanto o próprio sistema de preconceitos por uma ultrageneralização de conteúdo marcadamente emocional. Mas nem por isso se trata de um sistema de preconceitos. A falsa ideologia pode transformar-se em sistema de preconceitos, pode adotar mais ou menos plenamente os traços de um sistema desse tipo; contudo, não é necessário que o faça, e, quando o fizer, não o fará na mesma proporção. *Pois, na medida em que é expressão de aspirações classistas essenciais motivadoras da praxis histórica total, a ideologia não tem caráter de preconceito*, por mais simplista, tendencioso e deformador que seja o sistema intelectual no qual se expressa. O ato de assumir uma ideologia é habitualmente algo bastante difícil para o indivíduo, porque a ideologia não faz apelo ao particular-individual e freqüentemente exige uma força moral realmente extraordinária, assim como muita iniciativa individual. Quando os revolucionários franceses levantavam suas barricadas com a convicção de estarem chamados, enquanto encarnações dos antigos heróis romanos, a realizar o "reino da razão", não podiam dominar com o pensamento as forças econômicas e sociais a cujo serviço se colocavam; no prosaico mundo burguês realizado, pôde-se ver que seus juízos eram juízos provisórios. Mas, dado que a burguesia não podia dar aquele passo de importância histórico-universal e que inaugurou seu domínio a não ser sobre a base de uma ultrageneralização intelectual e emocional, aquela ideologia não era um sis-

tema de preconceitos: estava vinculada à praxis, ao humano-genérico, não ao individual-particular; à confiança, não à fé. Ao contrário, em todos aqueles que declararam posteriormente que a sociedade burguesa realizada era em sua realidade efetiva o "reino da razão", aquela ideologia (que já não mais se encontrava na principal linha de força da praxis histórico-universal) converteu-se num sistema de preconceitos. Por isso, Marx pôde afirmar com razão que aquilo que em Helvétius ainda era profundo e rico em espírito torna-se em Bentham uma superficial apologia.

Os preconceitos, portanto, são obra da própria integração social (por exemplo, da nação ou da camada, mas sobretudo da classe) que experimenta suas reais possibilidades de movimento mediante idéias e ideologias isentas de preconceitos. Os preconceitos servem para consolidar e manter a *estabilidade* e a *coesão* da integração dada.

Não podemos nos aprofundar aqui na questão das várias espécies e formas de preconceito. Limitar-nos-emos a mencionar algumas delas, que são bastante características.

Até mesmo as ideologias isentas de preconceitos estão mais ou menos "cobertas" por eles. É decisivo para a praxis histórico-universal de uma integração social que a situação, as reservas de força e o inimigo sejam avaliados exatamente em seus *pontos básicos*, que a ação possa se apoiar na iniciativa individual e possa exigir tudo dos participantes, inclusive o sacrifício pessoal; contudo, nos *momentos menos fundamentais*, desempenha uma certa função também o preconceito, porque é capaz de mobilizar a própria particularidade no interesse do objetivo visado. O preconceito pode afirmar a "onipotência" de determinado dirigente e, nesse caso, a fé ocupa o lugar da confiança; mas também pode se expressar na subavaliação do opositor, caso em que não é inevitável que a visão se obscureça quando se trata de questões decisivas. De qualquer modo, esses preconceitos "encobridores" não são de modo algum inofensivos para a praxis de uma integração. Isso pode ocorrer no princípio, mas muitas vezes eles se expandem de tal modo que impedem completamente uma visão clara das questões básicas e levam a ação ao fracasso.

É muito raro que um tal processo comece pelo lado da ideologia. Na maioria dos casos, começa quando principia o

relaxamento da coesão econômica, política e ideológica da integração social ativa em questão; 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 dos preconceitos pode então se acentuar espontaneamente, embora também possa resultar de uma manipulação política. Disso decorre que a coesão de uma integração não está em razão direta da intensidade dos preconceitos. O sistema de preconceitos não é imprescindível a qualquer coesão enquanto tal, mas apenas à coesão internamente ameaçada.

A maioria dos preconceitos, embora nem todos, são produtos das classes *dominantes*, mesmo quando essas pretendem, na esfera do *para-si*, contar com uma imagem do mundo relativamente isenta de preconceitos e desenvolver as ações correspondentes. O fundamento dessa situação é evidente: as classes dominantes desejam manter a coesão de uma estrutura social que lhes beneficia e mobilizar em seu favor inclusive os homens que representam interesses diversos (e até mesmo, em alguns casos, as classes e camadas antagônicas). Com ajuda dos preconceitos, apelam à particularidade individual, que — em função de seu conservadorismo de seu comodismo e de seu conformismo, ou também por causa de interesses imediatos — é de fácil mobilização contra os interesses de sua própria integração e contra a praxis orientada no sentido do humano-genérico. O camponês húngaro que se lançou com entusiasmo na Primeira Guerra Mundial, ou o operário alemão entregue de corpo e alma a Hitler, foram tipos humanos manipulados através de sistemas de preconceitos. Não é casual que fossem manipulados: seus interesses imediatos, sua particularidade individual, foram mobilizados contra seu ser humano-genérico, e de um modo tal que passaram a aceitar como integração superior as formas ideais de serviço a uma “consciência de nós”.

Deve-se observar ainda, neste contexto, que a classe burguesa produz preconceitos em muito maior medida que todas as classes sociais conhecidas até hoje. Isso não é apenas consequência de suas maiores possibilidades técnicas, mas também de seus esforços ideológicos hegemônicos: a classe burguesa aspira a universalizar sua ideologia. Talvez pareça pa-

radoxal que consideremos como máximo "produtor" de preconceitos precisamente a classe que foi a primeira a combatê-los (basta recordar, por exemplo, o que foi feito com os preconceitos referentes à inserção numa determinada confissão ou num determinado estamento). Mas, embora não necessitasse sancionar com preconceitos 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 Antiguidade 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.

O desprezo pelo "outro", a antipatia pelo diferente, são tão antigos quanto a própria humanidade. Mas, até a sociedade burguesa, a mobilização de sociedades inteiras contra outras sociedades, mediante sistemas de preconceitos, não constituiu jamais um fenômeno típico. Se prescindirmos de casos excepcionais, o que mais se destaca é o fato de que jamais foi necessário mobilizar a sociedade inteira. O típico, nas lutas de então, era antes o respeito pelo inimigo: gregos e troianos estimavam-se reciprocamente, do mesmo modo como as grandes famílias que combatiam entre si durante o feudalismo clássico.

Dizemos tudo isso apenas com a finalidade de refutar o ponto de vista dominante na sociologia contemporânea, segundo o qual a fonte dos preconceitos é o grupo enquanto tal, a coesão grupal em si; ora, o próprio conceito de "grupo" já nos parece uma categoria ultrageneralizadora e, por conseguinte, de escasso rigor científico; as simples concordâncias formais não são suficientes para justificar que se trate como idênticas as formações grupais *face-to-face* e as integrações sociais. Essas são hoje, como dissemos, as produtoras dos preconceitos socialmente influentes: e não estão baseadas em relações *face-to-face*. Em troca, os pequenos grupos transmitem ao indivíduo tão-somente um sistema de preconceitos produzidos por eles mesmos e de natureza particularmente provinciana e efêmera. Nem todo grupo produz preconceitos socialmente típicos. Além disso, e como vimos, sua coesão e seus preconceitos não estão

em razão direta entre si; e, finalmente, há grupos coletivamente ativos que estão completamente livres de preconceitos. A questão de saber qual grupo produz preconceitos — e por quê e como — é simplesmente uma questão histórica, à qual só é possível responder mediante uma análise da história da integração em pauta.

Podemos distinguir através do *conteúdo* muitos tipos de preconceito: preconceitos-tópicos (por exemplo: “os homens são maus, não é possível melhorá-los”), preconceitos morais, científicos, políticos, preconceitos de grupo, nacionais, religiosos, raciais, etc. Qualquer que seja seu conteúdo, sua esfera é sempre a vida cotidiana. O que acima afirmamos sobre os juízos artísticos, científicos e políticos e sobre os preconceitos próprios dessas esferas aplica-se também aos morais. Os lugares comuns e as estereotípias de grupo podem estar isentas de preconceitos, mas — diferentemente dos juízos daquelas esferas — jamais abandonam o âmbito da cotidianidade.

Podemos ainda fazer outra observação acerca dos *preconceitos morais*: nos preconceitos morais, a moral é *objeto* de modo direto. Mas, mesmo em outros âmbitos que não o dos preconceitos morais, todos os preconceitos se caracterizam por uma *tomada de posição moral*, já que, como vimos, são ao mesmo tempo falsos juízos de valor. Assim, por exemplo, a acusação de “imoralidade” costuma juntar-se aos preconceitos artísticos, científicos, nacionais, etc. Nesses casos, a *suspeita moral* é o elo que mediatiza a racionalização do sentimento preconceituoso.

Negamos acima que o grupo seja, enquanto tal, a fonte do preconceito. Chamamos de “*preconceito de grupo*” aqueles que se referem a todo um grupo homogêneo, independentemente do fato de que essa homogeneidade se baseia em critérios essenciais ou secundários e sem tomar em consideração o fato de que o grupo em pauta seja uma integração fundamental ou uma integração derivada; trata-se, pois, de preconceitos contra os membros de um grupo, tão-somente pelo fato de serem membros desse grupo. A estereotípias de traços característicos nacionais, religiosos, étnicos, etc., é inevitavelmente acompanhada de preconceitos quando a estereotípias em questão não corresponde à função realmente desempenhada pelo povo, religião, etc., considerados no decorrer da história, mas

se articula, ao invés, com uma limitação mental encharcada de fé estereotipada. O mesmo ocorre quando as qualidades ou particularidades estereotipadas *se separam* da concreta situação histórica; e também quando a estereotipia tem uma função analítica, mas normativa; o mesmo se verifica, finalmente, quando buscamos *a priori* em um indivíduo as propriedades de grupo e consideramo-las essenciais a ele.

O homem predisposto ao preconceito rotula o que tem diante de si e o enquadra numa estereotipia de grupo. Ao fazer isso, habitualmente passa por cima das propriedades do indivíduo que não coincidem com as do grupo. Mesmo quando chega a percebê-las, registra-as como se se tivessem produzido *apesar* da integração do indivíduo em seu grupo, *contra* essa integração. Há duas coisas que o homem predisposto nunca é capaz de fazer: corrigir o juízo provisório que formulou sobre um grupo baseando-se em sua experiência posterior, e investigar acerca da profundidade da integração dos indivíduos em seus respectivos grupos. O indivíduo predisposto não investiga se a integração de um indivíduo em seu grupo é casual ou escolhida, de importância primária, secundária ou puramente inessencial, nem tampouco indaga qual a função que essa integração desempenha efetivamente na existência e na consciência do indivíduo. O homem predisposto não se deixa impressionar sequer pelas qualidades éticas do indivíduo. Uma vez adquiridos os preconceitos contra os negros, até mesmo o negro branco é um "nigger". Por que deveria ele fazer uma distinção entre o "muçulmano negro" e o Professor Dubois?

Os preconceitos sociais individual-concretos são, em grande parte, de procedência histórica. A explicação, o predomínio e o esgotamento dos preconceitos e dos sistemas estereotipados não são, de modo algum, fenômenos paralelos; um mesmo preconceito pode, no decorrer dos tempos, basear-se em sistemas estereotipados bastante diversos (basta recordar os preconceitos contra os protestantes), e um mesmo estereótipo pode estar subordinado a preconceitos muito diferentes. Mas, quer ou não coincidam, preconceitos e estereótipos estão submetidos a uma permanente transformação.

Contudo, o que nos interessa investigar não é se cada preconceito social individual é histórico, já que isso está fora

de dúvida, mas sim se a existência de preconceitos é *enquanto tal* necessária ou se é um fenômeno histórico e (conseqüentemente) relativo. A resposta não é tão simples como supunha o racionalismo iluminista; nem sequer é inequívoca em todos os casos.

Já dissemos que a possibilidade antropológica permanente do preconceito está constituída pela estrutura da vida cotidiana, pelo "movimento" do individual-particular nessa cotidianidade e pelo seu pragmatismo diante das relações sociais. Vimos também que os grupos que se sentem ameaçados em sua coesão produzem constantemente preconceitos sociais, satisfazem as "demandas" do particular-individual e lhe emprestam conteúdo. Portanto, os preconceitos poderiam deixar de existir se desaparecessem a particularidade que funciona com inteira independência do humano-genérico, o afeto da fé, que satisfaz essa particularidade, e, por outro lado, toda integração social, todo grupo e toda comunidade que se sintam ameaçados em sua coesão.

Acreditamos que tal desaparecimento não é de modo algum utópico, pois se revela como possibilidade a idéia de uma sociedade na qual cada homem possa chegar a ser indivíduo, possa configurar por si mesmo a condução da vida, e na qual a particularidade deixe de funcionar "independentemente" do humano-genérico. Numa sociedade desse tipo, não seriam suprimidos os falsos juízos provisórios, mas desapareceria a adesão a eles, ditada pela fé, ou seja, desapareceria sua cristalização em preconceito. Também acreditamos possível uma sociedade — que já existiu, mais ou menos plenamente, na história — cuja coesão não exija imprescindivelmente a existência de preconceitos, antes de mais nada porque o conteúdo de sua "consciência de nós" seria a própria humanidade, ou seja, a integração de base mais ampla, diante da qual seria pouco imaginável uma consciência da "alteridade".

Mas, como numa sociedade dinâmica e mutável (como é o caso de toda sociedade construída sobre a base de um indefinido progresso da produção) sempre existem forças conservadoras e forças dinâmicas, e como a possibilidade de elevar-se à condição de indivíduo real é dada tão-somente a cada ente singular (o que de nenhum modo significa que todo ente singular chegue a ser indivíduo), torna-se então evidente que

os preconceitos não podem ser totalmente eliminados do desenvolvimento social. Mas é possível, em troca, eliminar a organização dos preconceitos em sistema, sua rigidez e — o que é mais essencial — a discriminação efetivada pelos preconceitos.

Indicamos essa perspectiva possível não apenas por motivos formais e puramente teóricos, mas porque ela tem uma função na avaliação dos preconceitos e dos modos predispostos de comportamento que atualmente se originam.

O preconceito, via de regra, apresenta-se com um conteúdo axiológico negativo. Isso não significa que todo homem submetido à influência de preconceitos seja "moralmente vazio". Todo homem, em certa medida e sob alguns aspectos, tem preconceitos. O que se deve considerar no julgamento de um homem sob esse ângulo é se a sua *totalidade* está inteiramente motivada por sua particularidade, ou seja, por seus preconceitos. Também é muito importante saber a quem se referem seus preconceitos e qual é a sua intensidade. Pois há preconceitos socialmente justificados e menos justificados, perigosos e menos perigosos, perigosos para a coletividade e perigosos para o indivíduo. Essas dimensões devem ser levadas em conta, porque com elas se coloca a questão das conseqüências. A intensidade do preconceito indica seu conteúdo valorativo negativo do ponto de vista da motivação. E é evidente que tal intensidade repercute também nas consciências.

Devemos afirmar, por conseguinte, que nem um nem vários preconceitos bastam para fazer com que um homem seja "imoral", mas isso depende essencialmente da relação da individualidade com a totalidade, das conseqüências e das motivações do preconceito. Mas, então, por que afirmamos que o preconceito, abstratamente considerado, é sempre moralmente negativo?

Porque todo preconceito impede a autonomia do homem, ou seja, diminui sua liberdade relativa diante do ato de escolha, ao deformar e, conseqüentemente, estreitar a margem real de alternativa do indivíduo.

Que é necessário para que o homem possa escolher com relativa liberdade em determinadas circunstâncias concretas? De imediato, o conhecimento ótimo de suas alternativas com relação às possibilidades que lhe oferecem as circunstâncias;

por outro lado, uma adequada representação do conteúdo axiológico dessas alternativas, isto é, da relação entre os valores das alternativas e os valores que mais promovem o desenvolvimento humano nas circunstâncias em questão. Isso pressupõe que o homem é capaz de elevar-se até o plano do humano-genérico e que, ao mesmo tempo, dispõe de um conhecimento ótimo do homem e da situação em que se encontra. Como vimos, o preconceito tem uma ação inibitória sobre esses três momentos. (No conhecimento do homem, está implícito também o autoconhecimento.)

Não podemos, portanto, dizer que todo homem predisposto ao preconceito é "imoral". Mas podemos afirmar que, sob todos os aspectos nos quais tem preconceitos, ocorre uma diminuição para o homem de suas possibilidades de uma escolha adequada e boa, historicamente positiva, e, com elas, a possibilidade de uma explicação da própria personalidade.

O preconceito, portanto, reduz as alternativas do indivíduo. Mas o próprio preconceito é, em maior ou menor medida, objeto da alternativa. Por mais difundido e universal que seja um preconceito, sempre depende de uma escolha relativamente livre o fato de que alguém se aproprie ou não dele. Cada um é responsável pelos seus preconceitos. A decisão em favor do preconceito é, ao mesmo tempo, a escolha do caminho fácil no lugar do difícil, o "descontrole" do particular-individual, a fuga diante dos verdadeiros conflitos morais, tornando a firmeza algo supérfluo.

Na medida em que um homem preserva uma concepção sem preconceitos, orientada pela realidade, podemos mensurar o quanto ele é individualidade, "núcleo", o quanto possui substância.

A questão é esta: como libertarmo-nos dos preconceitos? Há algum esquema, alguma receita, algum conselho que garanta essa libertação? Naturalmente que não. Em muitos casos, apenas *a posteriori* poderemos ver que uma opinião era um preconceito, e, com muita frequência, não somos capazes de perceber o ponto histórico nevrálgico no qual nossas idéias não preconceituosas convertem-se em preconceitos. Nesse campo, há tanto risco quanto em qualquer outra escolha que fazemos em nossa vida.

O esquema de comportamento geral mais eficiente continua a ser aquele que, pela primeira vez, foi formulado pelos estóicos: o constante controle da particularidade individual, a escolha do difícil ao invés do fácil.
Com as palavras de Goethe:

*Que não te despojem
de teu sentido inicial.
É fácil crer no que
crê a multidão.*

*Fortalece teu entendimento
de um modo natural;
difícil é saber
o que é diverso.*

Allport, o psicólogo social norte-americano já citado, contrapõe — em seu livro sobre a natureza do preconceito¹ — o “caráter carregado de preconceitos” ao “caráter tolerante”. Deve-se afirmar, antes de mais nada, que os preconceitos não são uma questão de caráter, assim como tampouco a tolerância é uma questão de caráter. Mas deve-se ainda aduzir uma objeção mais essencial: a tolerância tomada como ideal do comportamento é tão-somente o princípio do liberalismo. Nem a particularidade orientada para a atividade cotidiana nem a individualidade orientada para a praxis podem ser “tolerantes” em seus ideais. Com a mesma incondicionalidade com que defendemos os objetivos e ideais de nossa confiança, lutamos também pelos objetivos e ideais de nossa fé; e, no segundo caso, estamos tão convencidos quanto no primeiro da correção, da veracidade de nossa opinião.

As idéias “tolerantes” são passivas, vão de par com o ceticismo. Há indiscutivelmente situações em que a tolerân-

¹ Gordon W. Allport, *The Nature of Prejudice*, Massachussets-Palo Alto-Londres-Ontario, Addison Wesley, 1954.

cia das idéias é também positiva; o único que negamos é que um sistema intelectual desse tipo possa ser historicamente eficaz.

Portanto, se quisermos nos libertar de nossos preconceitos mediante o ato de colocar em questão todos os nossos juízos, perderemos, juntamente com os preconceitos, também as nossas convicções. A "receita" liberal, portanto, oferece um remédio que, ao mesmo tempo que a enfermidade, acaba também com o enfermo.

Nesse ponto, gostaríamos novamente de recorrer a Goethe que analisou profundamente essa conexão de problemas:

Quando ouço falar de idéias liberais, espanto-me sempre em ver como os homens se adornam prazerosamente com a eloquência vazia; uma idéia não pode se permitir ser liberal. Deve ser enérgica, tenaz, fechada em si mesma, para poder cumprir o mandato divino de ser produtiva; menos ainda pode ser liberal um conceito, pois sua missão é muito diferente.

Onde a liberalidade deve ser buscada é nas atitudes; e essas são o estado de espírito vivo.

E ainda:

Poucas vezes são liberais as atitudes e os sentimentos, pois brotam diretamente da pessoa, de suas relações e necessidades imediatas.

Nenhum conceito e nenhuma idéia pode ser liberal; desse ponto de vista, não há nenhum critério que os diferencie do preconceito. O critério deve ser buscado na relação com o individual-particular. Pois a atitude liberal é tão-somente o "estado de espírito" que se eleva por cima das necessidades e das pretensões dessa particularidade.

Se confiamos enquanto indivíduos em nossos ideais e em nossas convicções, isto é, se confiamos nelas sobre a base de

um permanente controle da situação, das autoridades e também (e não em último lugar) de nossas próprias motivações, se estamos dispostos a negar confiança a nossas idéias na medida em que o conhecimento e a experiência as contradigam *ae modo regular*, se não perdermos a capacidade de julgar corretamente o *singular*, então seremos capazes de nos libertar de nossos preconceitos e de reconquistar sempre a nossa relativa liberdade de escolha. Só poderemos nos libertar dos preconceitos se assumirmos o risco do erro e se abandonarmos — juntamente com a “infalibilidade” sem riscos — a não menos tranqüila carência de individualidade.

Sobre os Papéis Sociais

*Os pressupostos do papel social
na estrutura da vida cotidiana*

A FUNÇÃO “papel social” não nasce casualmente, nem do nada, mas resulta de numerosos fatores da vida cotidiana dados já antes da existência dessa função e que continuaram a existir quanto ela já se tiver esgotado. Ao estudar a categoria “papel social” de um modo “puro”, ou seja, abstrato, segundo sua forma clássica de manifestação, não pretendemos negar que numerosos indícios e numerosas componentes da atitude própria do papel social já estejam dados de modo geral na existência social do homem, e, pelo menos, possam reivindicar um passado bem mais longo que a existência da função “papel social”. Ademais, não há nenhuma fronteira rígida entre os comportamentos destituídos do caráter de “papel” e aqueles que o possuem.

Quais são esses fatores gerais?

Mesmo a vida social mais elementar seria inimaginável sem imitação. A mímese humana distingue-se daquela animal

1. Fragmento de um ensaio mais amplo.

já em suas formas mais primitivas; com efeito, o homem é capaz de imitar não apenas momentos e funções isolados, mas também inteiros modos de conduta e de ação. Baseia-se igualmente na mimese a assimilação de papéis, pois sem a imitação ativa da totalidade de um comportamento não haveria essa assimilação de papéis. Mas, nessa afirmação, deve-se acentuar a idéia de atividade. Pois mesmo a imitação humana mais mecânica é assimilação ativa. O homem não pode alienar-se de sua natureza de um modo absoluto, nem sequer nesse terreno.

A imitação manifesta-se sobretudo como imitação dos usos. Em todos os estágios do desenvolvimento social, o homem nasce num mundo já "feito", numa estrutura consuetudinária já "feita". Deve então assimilar esses usos, do mesmo modo como assimila as experiências de trabalho. Desse modo, toma posse da história humana, "ingressa" na história, e esse é o marco em que o homem consegue se orientar. Nos vários terrenos da realidade constróem-se estruturas consuetudinárias diferentes. O homem jamais se enfrenta com usos isolados; ele os "aprende" numa totalidade relativa, como sistema, como estrutura. O caráter estruturado do uso, a presença simultânea de várias reações consuetudinárias (sistema tanto mais complexo quanto mais desenvolvida é a sociedade), é um dos pressupostos da função "papel". A sociedade não poderia funcionar se não contasse com sistemas consuetudinários de certo modo estereotipados. Esses sistemas constituem o fundamento do sistema de "reflexos condicionados" do homem, sistema que permite aos membros de uma sociedade mecanizar a maior parte de suas ações, praticá-las de um modo instintivo (mas instintivo por aquisição, não como resíduo de uma estrutura biológica), ou seja, concentrar o pensamento, a força moral, etc., nos pontos concretos exigidos pela realização de novas tarefas. Se tivéssemos de decidir através de demorada reflexão se vamos ou não saudar a alguém, se vamos ou não acender a luz, o que temos de fazer para obter alimentos, etc., não nos restaria tempo algum não apenas para uma ocupação livre, mas nem sequer para o trabalho habitual. Por tudo isso, torna-se necessário, na convivência social, um determinado plano de reações mecânicas fornecidas pelo "papel", mesmo nos

casos em que não se trata propriamente de funções do tipo papel.

O mesmo podemos dizer da assimilação da hierarquia de valores morais. Até o homem mais autônomo e mais moralmente consciente é incapaz de avaliar moralmente todos os passos que dá, todas as atitudes que toma. Sempre existem na vida humana determinados pontos nevrálgicos nos quais se projetam muito intensamente os problemas da escolha moral. Mas esses problemas brotam do solo de uma hierarquia de valores já assimilada, que é afirmada ou negada pelo homem em questão; e, apesar disso, não podem se repetir arbitrariamente no momento em que se deseja. Assim, por exemplo, há decisões das quais decorrem outras de modo mais ou menos necessário, do ponto de vista do sujeito, à maneira de uma rotina. Não é pelo fato de assumir um sistema de valores previamente construído que o portador de um "papel" converte sua função em "papel".

A tradição e a moda são formas particulares de manifestação do sistema consuetudinário e também, até certo ponto, do sistema de valores. A tradição ganha maior importância na estrutura social orientada para o passado, enquanto a moda predomina naquela orientada para o futuro. As sociedades pré-capitalistas orientavam-se essencialmente para o passado. Isso implicava não apenas numa estabilidade relativa dos usos assimilados, mas também na orientação da totalidade da vida pela atitude das gerações anteriores, dos antepassados. Os filhos imitavam os pais, os netos imitavam os avós; e isso ocorria em todos os aspectos da vida, das experiências da produção até a moral. Essa situação acarretava, entre outras conseqüências, o prestígio dos anciãos, e a idade se tornava portadora de múltiplos valores. Os velhos eram os que melhor conheciam as experiências do passado e os mais capazes de resumi-las de modo útil. Com a ascensão da sociedade burguesa, a orientação para o futuro começa a se impor crescentemente, a partir do Renascimento, no sistema da convivência humana.

A possibilidade de uma produção indefinida que não se limita ao essencial (Marx) produz no homem a necessidade de modificar-se permanentemente, de renovar-se, de transformar-se. Essa necessidade de novidade, a necessidade de trans-

formarmos constantemente tanto a sociedade quanto nós mesmos, é uma das maiores conquistas da história humana. Mas, com a crescente alienação, também essa conquista converte-se em seu contrário. A orientação para o futuro termina por transformar-se em moda. Da mesma maneira como vão se estereotipando os sistemas funcionais da sociedade, do mesmo modo como os tipos de comportamento tendem a converter-se em "papéis", assim também a orientação para o futuro transforma-se na necessidade de não ficar atrasado com relação à moda. Quem quer então desempenhar adequadamente seu papel não pode se permitir o menor atraso com relação à moda; tem de segui-la passo a passo, tem de submeter-se a seu arbítrio, tanto no sistema consuetudinário geral quanto no vestuário ou nas esferas estéticas da vida (decoração da habitação, sensibilidade artística, etc.). A moda, portanto, é a manifestação alienada da orientação para o futuro, encontrando-se em relação necessária com o crescimento da categoria de "papel". Isso não implica em que a orientação para o passado tenha desaparecido inteiramente na época do capitalismo desenvolvido. Pode, ao contrário, ser até mesmo dominante nas camadas sociais em que o capital penetrou apenas de modo relativo. É o caso, por exemplo, dos pequenos camponeses, ainda que mesmo aqui o fenômeno esteja em regressão. Tampouco se trata de afirmar que a orientação para o passado não esteja absolutamente presente na cristalização dos comportamentos sob a forma de papéis; certamente está, mas apenas com importância secundária.

A sociedade humana tem a propriedade essencial de que o caráter público das ações influi nas próprias ações. O comportamento global dos homens transforma-se quando eles estão colocados diante do público, diante de seus olhos e diante de seu julgamento; os homens, nesses casos, adotam uma "postura" num sentido redundante. Isso se deve, em parte, ao fato de que — colocado no meio público — o homem sente mais intensamente o dever de representar a humanidade, de dar exemplo. Quem grita um viva à pátria no patíbulo, quem declara no leito de morte seu legado moral à família reunida, o menino que se atreve a dizer a verdade ao professor diante de seus companheiros, "superam-se a si mesmos".

Por outro lado, é inegável que o homem vê muitas coisas de outro modo quando se encontra sob uma luz pública. Quem cometeu um erro é capaz de vê-lo muito melhor diante do público, e não por oportunismo, mas porque a presença da comunidade funciona como um catalizador: nessa situação, é possível reconhecer os próprios erros, os quais, em outras situações, passariam despercebidos. Mas isso não significa que os homens desempenhem um papel diante do público como conseqüência de sua essência social; na verdade, o que fazem é ser mais sinceros. Quem se abandona ao medo da morte não é "mais sincero" do que quem a espera serenamente; e quem dissimula seus erros não é "mais sincero" do que quem os vê, etc. De resto, ao dar o exemplo, ao nos autocontemplarmos com os olhos do público, a presença da comunidade nem sempre é materialmente necessária. A pessoa intimamente vinculada com as normas da comunidade sente a presença da sociedade mesmo quando esta não está presente, mesmo quando a pessoa em questão está sozinha. O revolucionário executado em segredo, sem ser visto por ninguém, costuma comportar-se de modo nobre e sublime. Em sua mente, está presente a comunidade. E seria possível, de um homem assim, afirmarmos que está apenas representando seu papel diante de si mesmo? De nenhum modo. O ato de assumir uma postura em público não tem nada a ver, em si mesmo, com o desempenho de um papel. Mas não há dúvida que é um pressuposto desse desempenho. Pois, dado que o comportamento humano se decompõe em vários clichês estereotipados e dado que a personalidade autônoma do homem pode perder-se inteiramente nesses clichês, nos casos em que isso se verifica a diferença gradual, a diferença de intensidade sempre existente entre a atitude "solitária" e a atitude "pública" pode converter-se no oposto do acima dito. Nesse caso, o homem em público representa um papel, um papel em sentido literal, "dá seu espetáculo", expressa opiniões, estados de espírito, julgamentos, etc., que talvez nada tenham em comum com os que lhe são próprios. Um exemplo de clichê obrigatório destinado ao público é o "keep smiling" de moda, o sorriso obrigatório, o otimismo incondicional exigido. Mesmo o homem mais profundamente desesperado sorri constantemente por necessidade, apresenta-se como "otimista", bem humorado, porque o am-

biente público espera isso dele. A cisão da personalidade do palhaço converte-se em norma de toda a sociedade.

A unidade que se manifesta na diversidade, na dialética interna e externa desse fenômeno, não tem importância apenas na relação da solidão com a publicidade. Revela-se igualmente em muitos aspectos da personalidade, pois a multiplicidade da personalidade humana é uma resultante da complexidade totalidade de suas relações sociais. Mas não há nenhum homem (nem nenhuma comunidade) que conheça ou seja capaz de conhecer o outro indivíduo em todas as suas relações, na totalidade de suas reações. Tanto as pessoas quanto as comunidades podem conhecer ou captar, sempre, tão-somente aspectos isolados da personalidade, da essência dos indivíduos. Mas isso não implica, de nenhum modo, em uma contraposição necessária entre "essência íntima" e "manifestação exterior". Por um lado, todo homem pode — mediante suas experiências sociais e individuais — obter um conhecimento do homem que lhe permita averiguar se um determinado indivíduo se manifestou num ato importante, decisivo, essencial, ou seja, se determinadas ações do sujeito que ele quer conhecer expressam algo decisivo acerca da sua essência. Com esse conhecimento dos homens, pode-se também avaliar a possibilidade de inferir o comportamento de um indivíduo em situações futuras, ou a atitude do homem inteiro, partindo dessa ou daquela ação. É evidente que uma inferência desse tipo será apenas em raríssimos casos uma operação lógica; no mais das vezes, tratar-se-á de uma intuição. O conhecimento dos homens pode evidentemente se equivocar, mas apenas na medida em que qualquer conhecimento pode se equivocar, na medida em que todos eles levam em si a possibilidade do erro. E nada disso altera o fato de que, apesar da diferença entre a essência e a manifestação do homem, é possível inferir a "interioridade a partir da exterioridade", e, ademais, é imprescindível fazê-lo.

O aparecimento de estereótipos dificulta extraordinariamente as tarefas do conhecimento dos homens. Pois, quando o homem desempenha um papel, é perfeitamente possível que não se "manifeste" de modo algum naquilo que faz e que suas relações sociais (por numerosas que sejam) não aumen-

tem a variedade de sua substância. Na estrutura própria do papel, degradam-se as relações sociais, que deixam progressivamente de ser elementos qualitativos para serem apenas quantitativos. Por muitos que sejam os papéis desempenhados por um sujeito, sua essência se empobrecerá. Portanto, o conhecimento dos homens é dificultado não apenas pelo fato de que a "exterioridade" em demasia encubra a "interioridade", mas também porque a própria interioridade se empobrece. Também aqui estamos diante da alienação de uma propriedade característica do homem. Mas a função "papel" jamais pode esgotar a totalidade dos comportamentos humanos (do mesmo modo como a alienação nunca é absoluta), de maneira que o conhecimento dos homens, embora seja dificultado, não chega de nenhum modo a tornar-se impossível.

Outro aspecto da diferença entre exterioridade e interioridade ganha também importância no comportamento do tipo "papel": em situações diferentes e na resolução de diferentes problemas, explicitam-se inevitavelmente no homem valores igualmente diversos. A colocação das tarefas atualiza valores potenciais que, sem esse complexo problemático, jamais superariam a condição de mera possibilidade, jamais passariam à existência. Quando, ao terminar uma tarefa, alguém se empenha em resolver outro problema, não se limita a trocar de papel, mas começa a mudar a si mesmo na medida em que a nova tarefa reclama outras qualidades. Uma pessoa, por exemplo, empregava métodos terroristas quando estava situado no cume da hierarquia social, mas depois, ao ser derrubado, converte-se num tolerante; não é inevitável — e, ao contrário, é até infrequente — a conclusão de que num e noutro caso tenha assumido um papel adequado à situação em questão; também é perfeitamente possível que, quando de sua queda e posteriormente, tenha reexaminado sua vida anterior, tenha atravessado uma catarse, uma crise, na qual realmente se transformou. Nesses casos de mudança de função, a transformação real nunca é igual a zero. É um fato elementar que o indivíduo desenvolve capacidades diferentes na execução de tarefas diferentes; e que, em diferentes situações, consegue inverter a atitude de todo o seu ser moral, ou seja, que a "interioridade" do homem transforma-se em interação com a sua

exterioridade. Mas, na medida em que os modos de comportamento convertem-se em papéis estereotipados, as transformações se mantêm como meras aparências (sem esquecer que, como dissemos, essas transformações aparentes jamais são absolutamente aparentes, jamais absolutamente nulas). Quando os papéis são múltiplos e intensamente mutáveis, a situação exige do homem uma rica e mutável explicitação de suas habilidades técnicas, de sua capacidade de manipulação. Também e precisamente nesse caso a alienação significa que o enriquecimento das capacidades técnicas e manipulatórias não ocorre paralelamente ao enriquecimento do homem inteiro (de sua essência social-moral), ou seja, — e para voltarmos ao problema aqui analisado, — significa que a mudança de papel não implica absolutamente numa transformação do homem. O fenômeno é expresso de modo bastante plástico no drama *O Vigário*, de Rolf Hochhuth. O autor apresenta numerosos fascistas, “burocratas da morte”, que prestaram “serviço” nas câmaras de gás de Auschwitz. E esses mesmos homens, sem a menor alteração de sua essência, são hoje comerciantes, especialistas industriais, juizes. Hochhuth sublinha precisamente o fato de que essas pessoas mudaram muito pouco, de que viveram e praticaram sem a menor catarse as monstruosidades do fascismo e sua posterior revelação pública, etc., e que neles a mudança de ocupação é uma simples mudança de papel, no sentido primário de uma mudança de papel no palco. Quanto mais se estereotipam as funções de “papel”, tanto menos pode “crescer” o homem até a altura de sua missão histórica, tanto mais infantil permanece.

Ao se generalizarem, os comportamentos de tipo “papel” modificam a função do dever-ser na vida cotidiana. No dever-ser, revela-se a relação do homem inteiro com os seus “deveres”, com suas vinculações, sejam essas econômicas, políticas, morais ou de outro tipo. Todos conhecemos, enquanto expressão de fatos da vida, fórmulas de exortação como: “tenho de estar no escritório às oito”, “devo ser sincero nesse ponto”, “hei de levar sempre uma vida honrada”, “tenho de me casar com essa garota”, bem como “tenho de escovar os dentes”, etc. Não menos conhecido é o fato de que o dever-ser entrelaça-se frequentemente com o fato da representação. Tenho de comportar-me, por exemplo, como um cavalheiro, te-

nho de saber resistir se sou bom marinheiro, etc. Nesses casos de dever-ser, eles podem se referir a um fato singular, a um só assunto, bem como a inteiros complexos de comportamento. Assim, por exemplo, a exortação "tenho de comportar-me como um cavalheiro, ou como um marinheiro" não se refere apenas a um aspecto do comportamento, mas à sua totalidade. Com efeito, a autonomia do homem, sua possibilidade de escolher, sua liberdade no sistema dos casos de dever-ser, revela-se apenas quando tal sistema contém igualmente o dever-ser moral. Se o dever-ser referente ao complexo global do comportamento se torna exclusivo, então chega-se a reprimir ou abolir o dever-ser moral, dissipando-se também a autonomia, a verdadeira alternativa moral, a liberdade do homem. Mas, em situações sociais não alienadas, ou alienadas apenas parcialmente, o dever-ser referido a inteiros complexos de comportamento não apenas *não reprime* o dever-ser moral, mas até mesmo o pressupõe. Assim, o *pathos* básico da vida de Antígona apóia-se no fato de que deve-ser uma boa irmã, ou seja, de que esse dever-ser refere-se ao complexo de comportamento "ser irmã". Como, apesar das ameaças de Creonte, ela decide se manter fiel à tradição moral, decide ao mesmo tempo acerca do modo de cumprir o dever-ser referente ao "ser irmã". Em troca, quando os complexos de comportamento se cristalizam em papéis, não se pode sequer colocar a questão do "como". Sou camareiro, portanto comporto-me como camareiro, como deve comportar-se um camareiro; sou mãe, portanto faço aquilo que uma mãe deve fazer, etc. Os estereótipos descrevem detalhadamente o que uma mãe ou um camareiro devem fazer; e, na medida em que os aspectos morais do dever-ser se atrofiam, não pode mais se apresentar a questão de saber se efetivamente serei uma mãe tão boa quanto prescreve o papel, ou se basta como conteúdo de uma vida o exato cumprimento dos deveres de camareiro. O dever-ser converte-se numa exigência puramente externa e minha atitude será uma simples adaptação. Observamos, de passagem, que a conexão dos aspectos do dever-ser é muito mais complicada na realidade. Não apenas os casos de dever-ser moral e os casos de dever-ser referentes aos complexos de comportamento se encontram ligados através de numerosas

transposições e sobreposições; essa ligação ocorre também, por exemplo, nas situações de dever-ser político. Seria ridículo, por exemplo, pretender que o operário em greve atua contra o dever-ser de seu papel de operário, embora o ato de trabalhar seja indubitavelmente um elemento do conceito de operário. Mas o indivíduo é um operário consciente precisamente na medida em que derruba, afasta e recusa o papel que lhe é prescrito pelos patrões.

A recusa do papel é característica daqueles que não se sentem à vontade na alienação. Mas o conflito entre os casos de dever-ser, e, neste caso, o conflito moral, que se expressa de modo particular, são inevitáveis na medida em que um homem não submete incondicionalmente todo o seu ser ao papel que desempenha num dado momento. Por isso, os representantes da teoria do papel são inimigos irreconciliáveis de todo conflito. Interpretam os conflitos como "defeitos de organização", como "perturbações funcionais" corrigíveis; alguns chegam a interpretá-los como "complexos", como perturbações psíquicas. Mas o conflito é a rebelião das sadias aspirações humanas contra o conformismo: é uma insurreição moral, consciente ou inconsciente. (É evidente que isso não pode ser dito de todo e qualquer tipo de conflito).

O dever-ser descreve sempre, de um modo conceitualmente acessível, a relação do homem com sua obrigação. A obrigação manifesta no dever-ser pode ser uma meta do homem, mas não tem necessariamente de sê-lo. Também o ideal contém algo assim como uma exigência, mas esse seu traço característico revela-se muitas vezes inacessível ao conceito. Assim, por exemplo, muitos meninos dizem querer ser como Júlio César, mas sem especificar, sem poder descrever com exatidão os traços, as virtudes, etc., do personagem que os atrai. Não é impossível encontrar os momentos do ideal no comportamento de tipo "papel". Quem deseja assimilar o papel de camareiro, ou o que se sente feliz desempenhando o papel de noivo, não se coloca diante do conceito abstrato de camareiro ou de noivo, da totalidade dos direitos e deveres e complexos consuetudinários abstratos correspondentes a tais conceitos. É mais certo que escolha como ideal um determinado camareiro ou noivo, passando a assimilar — no ato de imitá-lo — o correspondente comportamento de "papel". A

alienação enquanto estereotipia não se revela no fato de que os homens escolham ideais e os imitem em seu comportamento. Esse é um momento necessário do desenvolvimento da personalidade humana. Na concreta escolha do ideal, na autonomia concreta, na liberdade com a qual se escolhe o ideal é que se revela se na sociedade surgem personalidades múltiplas dentro de um determinado complexo de comportamento, de modo a se tornar possível uma variada escolha do ideal; e revela-se, ademais, se mediante a assimilação de tais complexos de comportamento é possível alguém desenvolver-se realmente como personalidade autônoma. Hollywood, por exemplo, produz anualmente a “mulher ideal” de cada temporada, divulga-a em suas películas; todas as garotas, então, querem tornar-se esse ano precisamente como a “mulher ideal”, enquanto todos os homens passam a desejar esse tipo de mulher. Nessa situação, a personalidade individual, o indivíduo, não pode se explicitar na escolha do ideal, pois o ideal é mercadoria, e o homem não é criador, mas consumidor de ideais. Nesse caso, a escolha do ideal não pode ser considerada como um grau de desenvolvimento da personalidade no sentido de uma elevação na qual se torne possível até mesmo recusar o ideal, mas sim uma muleta inteiramente exterior, substituída constantemente — e de modo absolutamente independente da personalidade e da vontade do indivíduo — por outras muletas não menos exteriores. Mas, dado que o ideal é sempre um objetivo, isso significa que o homem recebe seus objetivos já prontos e acabados para o consumo, e sempre de um modo acidental com relação à essência humana pessoal. Isso significa que os ideais de um papel conduzem tão-somente ao empobrecimento, à atrofia do homem. Levam simplesmente a uma direção manipulada e, mecanizada do comportamento. É possível aprender com qualquer um as operações e os gestos corretos de uma profissão; mas não é possível aprender a “cor-tejar” com alguém que saiba fazê-lo.

Para terminar nossas considerações, podemos afirmar que as formas de comportamento, os métodos e os conteúdos cognoscitivos e éticos que aparecem na função “papel” já existiam antes que aparecesse essa função. Contudo, todos eles — a imitação, o uso, o sistema de “reflexos condicionados”, a tradição, a orientação para o futuro, a publicidade, a diferença

entre o interior e o exterior, a transformação da personalidade, a explicitação de capacidades diferentes em diferentes situações, o dever-ser e o ideal — aparecem no papel de modo alienado. Em seguida, vamos estudar de dentro a categoria “papel”. Primeiro, em seu aspecto objetivo, do ponto de vista de sua posição no sistema das relações sociais; e, depois, com referência ao sujeito, de acordo com o aspecto de sua relação com o papel do homem.

Indivíduo e papel social

Já indicamos que o comportamento do indivíduo com relação ao seu papel ou a seus papéis pode variar muito. E essas variações são praticamente inesgotáveis. Mas, de qualquer modo, se prescindirmos das formas de transição, podemos distinguir quatro comportamentos fundamentais, quais sejam: 1) identificação; 2) distanciamento aceitando as regras de jogo dominantes (incógnito dissimulado); 3) distanciamento recusando intimamente as regras de jogo dominantes (incógnito opositor); 4) recusa do papel.

A plena identificação com o papel ou os papéis é precisamente a forma direta de revelar-se a alienação. Nesse caso, chega-se a perder a continuidade do caráter, chega-se à completa atrofia, à dissolução da personalidade. Típico exemplo literário é Peer Gynt, que — após uma vida mais do que rica em aventuras e aparentemente muito variada — volta a sua pátria e vê-se obrigado a constatar que, como as cebolas, só tem cascas e nenhum núcleo. Essas cascas são os vários papéis, enquanto o núcleo humano inexistente é a personalidade dissipada.

Diferentemente dessa atitude, no incógnito dissimulado o homem não se identifica com seu papel. É capaz de penetrar no papel e em sua função social. Por isso, tem uma personalidade que não se dissipa, que não se aniquila. Mas, dado que a preservação de sua personalidade corre paralelamente à aceitação e aproveitamento da realidade (realidade que ele

aceita tão mais prazerosamente quanto pior ela é), essa personalidade torna-se demoníaca, amoral. Ninguém o conhece, mas ele conhece todos e tem todos em suas mãos, de tal modo que — para aludir apenas a um exemplo — pode se distrair, como o faz Tartufo, com os honestos cidadãos que perderam a capacidade de ver através dos papéis. Mas é extremamente importante e nunca se sublinhará em demasia o fato de que todos esses jogadores demoníacos que vivem no incógnito não podem jamais evitar seu colapso final, por muitas que sejam as almas que tenham confundido e dominado. É o que podemos depreender, em todo caso, da arte e da história. Cippola enganou muitos cavalheiros de Roma, mas no final chega Mário e dispara sua arma contra ele². É isso indica uma coisa não menos importante: que todos os experimentalistas que podemos encontrar entre os criminosos da literatura e da história — ou seja da vida — compartilham os preconceitos da moderna filosofia burguesa. Com efeito, todos eles desprezam tanto os pobres homens que desempenham seus papéis que passam a considerar a fetichização como algo absoluto e definitivo, acreditando assim que é possível manipular o homem tanto quanto se queira. Mas sempre acontece que, na realidade, os homens não são manipuláveis indefinidamente e em qualquer direção, pois sempre existe um ponto limite, um *limes* no qual deixam de ser objetos e se transformam em sujeitos: que existe um ponto além do qual já não é mais possível confundir os homens e os povos. Esse ponto pode surgir em lugares diferentes quando se trata de homens diferentes, ou seja, um homem poderá ser arrastado a uma situação de desumanidade diante da qual outro já terá gritado “basta!”. E também nos vários povos esse ponto se situa em locais distintos; basta comparar, para exemplificá-lo, o fascismo alemão com o italiano. A localização do ponto varia também segundo as classes: o pequeno burguês (visto, certamente, no nível médio da sua classe) é moralmente mais débil que o operário, etc. Mas, em todos os casos, o ponto sempre existe.

2 Personagens e situações da novela *Mário e o Mago*, de Thomas Mann (Nota dos Tradutores).

A estrutura psicológica básica do homem situado num incógnito de oposição parece-se formalmente com a do homem em incógnito dissimulado. Também o de oposição representa, em maior ou menor medida, o papel que lhe é exigido no mundo, mas não abandona seu núcleo humano, já que distancia sua personalidade daquele papel; todavia, no que se refere ao conteúdo e à moralidade desse comportamento, trata-se de um fenômeno inteiramente diverso do anterior. O homem situado num incógnito de oposição encontra-se em contraposição com o mundo em que vive; não despreza os homens que representam ingenuamente os vários papéis, mas sim o mundo que lhes prescreve tais papéis. Preserva as normas morais de tempos passados ou tem uma marcada sensibilidade para com as normas morais de épocas futuras. Não se sente à vontade na realidade; esta lhe faz sofrer, assim como também sofre por causa dos papéis que tem de representar. Gostaria de manifestar-se, de depor o seu incógnito, de estabelecer contatos com os homens, de travar relações; mas não encontra nenhuma comunidade em que isso seja possível. Já não é mais um conformista, mas tampouco chega a ser um revolucionário. Esse comportamento é muito freqüente entre os melhores representantes da intelectualidade burguesa. Para descrevê-lo mais plasticamente, transcreveremos uma bela poesia de Árpád Tóth, o conhecido poeta húngaro:

Mascarado (Álarcosan)

Estou mal-humorado? Sou taciturno, fechado, talvez frio?
Perdoa-me. Se eu pudesse,
gostaria de oferecer em abundância
toda a luz, todo o calor do mundo.

Palácios. Palmeiras. Danças.
A Riviera infernal com violetas,
ou, pelo menos, de quando em vez,
uma feliz, uma rica hora de companhia.

Mas agora é tão difícil. Agora não posso
mentir nem roubar nenhum raio.

Serei derrotado
numa convulsa luta sem glória.

Esse é o tempo do Anticristo.
Brilha a repugnante sujeira dourada do mundo.
E entram no Céu:
nadas engravatados, canalhas sutis.

Mas eu luto aqui em baixo; e ninguém nem vê
esses tormentos que me queimam nas noites do meu
[silêncio.

Tem paciência. Ainda não
de chegar os dias de harmoniosa música.

Tem paciência. Enquanto puderes,
continua a ser o porto que me espera, meu refúgio em
[flores.

Agora levo uma máscara fria e obscura,
mas dela me libertarei.

Porque, se não o fizer, encharcada de lágrimas
ela cairá aos pedaços em teu seio.
E tu então me acalantarás, me acalantarás em teu colo
até a morte.

No caso daquele que recusa um papel, a categoria "distanciamento" é superada, conservada e elevada a um nível mais alto. Esse homem já não se distancia do papel, nem tenta preservar sua personalidade através do papel, mas a realiza sem inserir-se na ordem dos comportamentos de tipo "papel". Trata-se sempre de um rebelde, ainda que não necessariamente de um revolucionário. É evidente que existem recusas de papel que são uma questão puramente privada. Nesses casos, quem consoma essa recusa não se preocupa absolutamente com o problema de saber se, para os outros, os comportamentos do tipo "papel" são ou não obrigatórios. Ele se limita a negar essa obrigatoriedade para si mesmo. Há épocas nas quais esse tipo de recusa do papel entra na moda.

como ocorreu com o costume de "*épater le bourgeois*", praticado pela juventude intelectual de princípios do século. Shaw construiu numerosos excêntricos desse tipo, como, por exemplo, o Senhor Trefusis, que se recusa a vestir luto pela morte de sua mulher tão-somente porque é isso que esperam dele. A expectativa tem sempre efeitos negativos sobre o excêntrico, pois esse faz sempre, intencionalmente, o contrário do que esperam que ele faça. (Ademais, Shaw mostrou — com grande agudeza — que esse tipo de atitude excêntrica é um luxo, já que é necessário muito capital para poder mantê-la). De qualquer modo, observaremos aqui que a recusa particular de papéis não se converte necessariamente em excentricidade, embora isso seja muito provável, tendo em vista que não existe nenhuma norma sócio-moral com a qual medir o conteúdo moral da realização da personalidade. Por isso, nesses casos, a realização da personalidade é sempre problemática.

Em troca, aquele que recusa o papel por motivos revolucionários não apenas subtrai sua própria pessoa ao jogo dos papéis, mas também se opõe à base econômica e política de determinadas funções de papel e se propõe a abolir a sociedade que produz os costumes e usos determinados que se cristalizaram em papéis. Que se pense, por exemplo, em Lênin, que era inimigo radical de todos os clichês de comportamento, mas apesar disso insistiu na conservação das normas tradicionais elementares, embora nos clichês de comportamento expressem-se precisamente, com freqüência, de um modo fetichizado e alienado, essas normas.

A relação geral média com os papéis se apresenta, de certo, nos períodos históricos relativamente tranquilos, como de identificação, como perda de si mesmo na simultaneidade e na sucessão dos papéis representados. Nesse processo, o interesse é sempre a determinante mais abstrata e mais universal. Isso pode ser visto claramente nos casos conflitivos, mas se trata de uma situação que — embora possa ser latente — existe em todos os casos. A determinante universal mais concreta é a socialidade do homem, a aspiração de todo homem no sentido de que essa socialidade se realize em contatos externos, em relações humanas. No princípio de minha exposição, referi-me ao fato de que o capitalismo desenvolvido alie-

na todas as relações humanas, cristalizando em papéis todos os sistemas consuetudinários, todas as hierarquias de comportamento, etc., de tal modo que os fatos vitais imprescindíveis para a convivência humana, tais como a imitação, os estereótipos básicos, a relação com a tradição, os costumes, etc., passam a aparecer sob a forma de papéis. Para a média dos homens, é prática e teoricamente impossível distinguir entre as estruturas valiosas ou relativamente valiosas da tradição, etc., e a sua função de papel. Para efetuar essa distinção, são necessárias capacidades intelectuais incomuns, bem como uma força moral extraordinária. Essas possibilidades aumentam subitamente em épocas revolucionárias, mas os períodos de crise revolucionária aguda são relativamente curtos se comparados com todo o desenvolvimento capitalista. Quanto mais desenvolvido é o capitalismo, quanto mais encobertas são suas manifestações de crise, tanto mais heróico vai se tornando até mesmo o mero comportamento médio estóico que se distancia do papel.

Embora tenhamos estabelecido uma relação entre a identificação com o papel e a alienação, com isso não queremos afirmar que haja sempre uma razão direta entre a medida dessa identificação e a alienação. A situação está determinada em grande parte pela relação entre as concretas possibilidades dadas à personalidade e o papel concreto em questão. Existem, por exemplo, possibilidades pessoais que podem ser desenvolvidas — ainda que limitadamente — em determinados papéis. Nesses casos, naturalmente, a alienação será menor do que quando o papel em questão ou o sistema de papéis for contrário às possibilidades pessoais de um homem em todos os terrenos. De modo análogo, as motivações psicológicas conscientes ou inconscientes da identificação podem diferir muito; e é evidente que influem de modo muito variado no desenvolvimento ou na involução da personalidade. Um papel pode, por exemplo, ser assumido por obrigação íntima. Embora o papel seja objetivamente conforme à estrutura social dada e embora também o seja a determinante última da motivação, pode ocorrer — se essa determinação aparecer à consciência sob uma forma inconformista, ou seja, se na esfera da chegada da motivação à consciência se der uma aparência de inconformismo — que a personalidade se empobreça apenas li-

mitadamente. O resultado, sem dúvida, depende em grande medida do conteúdo sócio-moral dos papéis em questão. Mas não há dúvida de que o desenvolvimento da personalidade tem menos possibilidades de ocorrer nos casos em que as motivações conscientes se adaptam aos papéis aceitos e diretamente expressos pela opinião pública manipulada.

Também aqui devemos fazer uma distinção. Não é possível identificar a diferença que existe entre aceitar um papel por obrigação íntima ou aceitá-lo através da manipulação com aquela que se estabelece entre os fatos da consciência e os da espontaneidade. Pois tanto a consciência quanto a espontaneidade apresentam formas alienadas e formas não-alienadas (deixando-se de lado a amplíssima escala de formas de transição). Quando a cristalização das formas de comportamento em papéis é um processo já adiantado da consciência, ele não se contrapõe simplesmente à espontaneidade, mas as contraposições reais se verificam, por um lado, entre a consciência alienada e a não-alienada, e, por outro, entre a espontaneidade alienada e não-alienada. Em ambos os casos, o problema consiste em saber a profundidade com que essas formas conseguem penetrar na essência da personalidade, a proporção com que essa terceira dimensão (a profundidade) determina as ações. Decerto, há muitas coisas que são consciência, mas consciência caricatural e fetichizada; por exemplo, saber reconhecer as exterioridades de um determinado *status quo* da realidade, saber "utilizá-las", saber prever dentro dos seus limites, ser capaz de decidir aos vinte anos o que se poderá ganhar em determinado emprego quinze anos mais tarde, quando será conveniente casar, quantos filhos convirá ter, etc. De modo análogo, representa uma caricatura fetichizada da espontaneidade o homem que tudo aceita, sem preocupações, do modo como lhe aparece na vida; o homem que atua segundo o princípio do "seja o que deus quiser", sem nenhuma perspectiva que transcenda o dia a dia. A verdadeira espontaneidade é sempre exteriorização da personalidade, e, como tal, um ato de liberdade; a verdadeira consciência é um comportamento que busca as conexões objetivas da realidade, sendo também um ato da liberdade. A espontaneidade criada está acima da consciência conformista; por sua vez, a cons-

ciência criadora está acima da espontaneidade criadora, embora sempre conservando dialeticamente os elementos da espontaneidade.

Por conseguinte, é inteiramente equivocado afirmar que o índice psicossocial de *status* e a capacidade de desempenhar papéis são correlativos. Essa tese significa não apenas uma aceitação do *status quo* dos países mais manipulados, como também situações extremas que não predominam sequer em tais países.

Não é verdade, em primeiro lugar, que um caráter seja tanto mais social quanto mais adaptável, quanto maior número de papéis for capaz de "representar" sucessiva e simultaneamente. Os indivíduos não suficientemente adaptáveis a nenhum papel foram sempre autênticas personalidades, portadoras de novas tendências sociais e de novas idéias. Disso decorre, em segundo lugar, que a maior ou menor adaptabilidade ou a maior ou menor aspereza de um caráter colocam problemas que, de nenhum modo, são apenas puramente psicológicos. É evidente que se trata também de um problema psicológico, mas em igual medida — ou mesmo em maior medida — estão implicados valores morais. Um caráter é muitas vezes inflexível, ou insuficientemente flexível, pela simples razão de que não quer ser diferente, porque vê na flexibilidade que a tudo se adapta indignidade e amoralidade. Por que os meninos em idade escolar simpatizam muito mais com o papel de chefe de bandidos que com aquele de provocador policial? Ambos são papéis. Se se deve responder que é o desprezo geral o que impede a segunda escolha, essa resposta será suficiente para refutar a tese de que o índice psicossocial de *status* seja correlativo da capacidade de desempenhar papéis. Mas irei ainda mais longe. Em ambientes como os internatos, nos quais pode ser uso e sintoma de distinção trocar dos calouros, dos estudantes do primeiro ano, há sempre estudantes veteranos que se negam a participar dessas brincadeiras, ainda que, por causa disso, sua comunidade os despreze e até mesmo os segregue. E ocorre, com freqüência, que aquele que é capaz de suportar essa segregação passa a desfrutar depois de um prestígio maior que qualquer outro de seus colegas, de curso. Mas, se responde que os homens que se negam a aceitar determinados papéis, que os homens não

dispostos a aceitarem qualquer papel, terminam inevitavelmente segregados quando chegam à idade adulta, por que consideram essa resposta uma verdade eterna, "correlação psicossocial", ao invés de sublevar-se contra ela?

O condicionamento do papel social

Já várias vezes sublinhamos o caráter condicional da função "papel". O homem é mais do que o conjunto de seus papéis, antes de mais nada porque esses são simplesmente as formas de suas relações sociais, estereotipadas em clichês, e posteriormente porque os papéis jamais esgotam o comportamento humano em sua totalidade. Assim como não existe nenhuma relação social inteiramente alienada, tampouco há comportamentos humanos que se tenham cristalizado absolutamente em papéis.

Vimos que as funções de tipo "papel" são condicionadas, antes de mais nada, pelo conjunto da sociedade. Mesmo nos contextos mais manipulados, produz-se constantemente a "recusa do papel". Em todos esses contextos, há excêntricos, rebeldes e revolucionários. Até mesmo os contextos mais manipulados estão repletos de homens que vivem em "incógnito de oposição".

Embora limitando nossa investigação ao comportamento objetivamente cínico, embora pensando apenas naqueles que se identificam com seu papel ao aceitá-lo, ainda assim nos encontramos diante do referido caráter condicional.

Pensemos no camareiro de Sartre. Esse camareiro representa dia após dia, do início da manhã até o fim da noite, o papel de camareiro. Mas que acontecerá no dia em que — hipótese nada excepcional, mas cotidiana — alguém por ele servido (uma garota, ou uma velha senhora) começar se sentir mal? Como reagirá a essa situação inesperada? Nas "expectativas" do papel de camareiro não existem preceitos ou receitas que digam se, ao necessitar um concreto ser humano de uma ajuda concreta, deva o camareiro ajudar-lhe, nem tam-

pouco o modo de tal ajuda. Nessa situação, portanto, o camareiro não se comportará de acordo com as expectativas do papel. Seria ridículo afirmar que, nesse caso, o camareiro "assume" os papéis de médico, enfermeiro, amigo, etc. A verdade é que, na hipótese examinada, devem entrar em ação as qualidades humanas mais gerais e imediatas, como a bondade, a solidariedade, e também — e não em último lugar — a capacidade simpatética de conhecer uma situação e, com ela, o emprego do tato. Ou, no caso de um comportamento contrário, as qualidades humanas, também gerais e imediatas, de indiferença, egoísmo, falta de tato, comodismo, etc. É claro que as qualidades que, num tal caso, impõem-se em primeira instância não se limitam a papéis determinados, mas são características do homem inteiro, do indivíduo. Em situações novas, surpreendentes, nas quais os estereótipos deixam de funcionar ou funcionam mal, restabelece-se sempre a unidade da personalidade, ou seja, manifesta-se repentinamente como é o homem em questão, de que tipo de homem se trata. Daremos também aqui um exemplo literário: o Holmer, de Ibsen, desempenha durante toda a sua vida dois papéis³. É um funcionário duro e egoísta; mas, ao mesmo tempo, um marido amável e afetuoso e um pai exemplar. Quando se encontra diante de uma situação nova, de uma situação conflitiva, desprende-se subitamente de qualquer elemento de papel e comporta-se também diante de sua mulher como um egoísta brutal e desumano. Inutilmente tenta retornar a seu "papel" familiar anterior, após o conflito. Nora já o conhece e não acredita nele. Quanto mais conflitiva e desconhecida, quanto mais inédita for uma situação, tanto menos será possível comportar-se diante dela conforme as prescrições de um papel. Por isso, já sublinhei repetidamente que o elemento "papel" do comportamento debilita-se do ponto de vista social geral nos casos em que, durante seu decurso, produz-se uma situação conflitiva repentina e revolucionária.

³ Os eventos descritos são tomados da peça *Casa de Bonecas*, de Henrik Ibsen (Nota dos Tradutores).

Assim como a perda da personalidade, também a interrupção da continuidade do caráter é naturalmente uma simples tendência. Quanto mais fetichizado estiver o comportamento humano, tanto menos os vários papéis conseguem lhe imprimir marcas, caso em que o homem já será velho mas continuará pueril. Mas, também aqui, deve-se recordar que não existe nenhum contexto, por mais alienado que seja, no qual os papéis assumidos não deixem marca alguma no sujeito, visto que — embora isso pareça paradoxal — a própria circunstância de que um homem assuma e realize cegamente determinados papéis diz algo sobre ele; também a vacuidade, a corrosão moral, são um conteúdo humano, embora se trate de um conteúdo negativo. Toda negação é, ao mesmo tempo, afirmação: esse princípio também se aplica plenamente ao caráter.

Como já dissemos, o menino não se reconhece simplesmente em outros papéis, mas sim no ser-outro em geral, em outrem. E já dissemos que o menino não assimila papéis, mas sim modos de comportamento, percebendo a unidade deles. Quando, na vida adulta, perde-se paulatinamente essa sensibilidade (o que ocorre na medida em que a sociedade é manipulada) e as expectativas vão se estreitando efetivamente até coincidirem com as do papel, nem mesmo assim elas chegam jamais a identificar-se completamente com o papel. Basta pensar num fato elementar: a escolha do companheiro sexual ou do cônjuge. Os sociólogos norte-americanos costumam lamentar o fato de que essa decisiva esfera da vida esteja profundamente manipulada; notam que os esquemas de tipo “papel” revelam-se decisivos na escolha do companheiro e que o cônjuge “ideal”, do qual o cinema e a televisão fazem propaganda, determina em dado momento a escolha, a qual incide, portanto, nas pessoas que melhor representam esse papel. E isso se refere tanto às qualidades externas (ideal conformista de beleza) quanto às “internas”. Mas, dentro do grupo dos muitos homens cujas muitas mulheres uniformes, escolhe-se precisamente esse ou aquela, não esse outro nem aquela outra, e essa circunstância não pode ser explicada exclusivamente pelo acaso. É inimaginável que não haja, mesmo no interior dos estereótipos, nenhuma qualidade particular, individual, nenhum

matiz individual que não "permaneça", por assim dizer, nada particular que atraia mais para uns do que para outros; e também é impossível que esses "matizes" individuais sejam apenas externos, sem nenhuma característica simultaneamente interna. Certa feita, ouvi de uma mulher: "Um homem não gosta de nós pelo tipo de sua relação conosco, mas pelo tipo de sua relação com o mundo". É evidente que não se trata das palavras que deveriam decorrer das expectativas de seu papel. Mas, inclusive no caso das expectativas adequadas ao papel, deve-se negar que sejam indiferentes as formas de comportamento nos campos não determinados pelo papel (nesse caso, pelo papel de marido) com relação aos sentimentos (por mais pobres que sejam) ou com relação à escolha (por mais mecânica que seja).

Já dissemos que, no comportamento de "papel", os homens atuam segundo as regras do jogo. Mas, tampouco aqui deve-se passar por alto o fato de que não existe nenhum comportamento, por mais que esteja cristalizado em papel, no qual não desperte, com maior ou menos freqüência, a consciência da responsabilidade pessoal, ou, pelo menos, a sensibilidade correspondente. A consciência moral e os apelos dessa consciência jamais se reduzem exclusivamente à observância ou ao desprezo pelas regras do jogo da vida, à questão vitória-ou-derrota. Qualquer homem psicologicamente normal pode distinguir entre a vida real e o jogo; e efetivamente o faz. Precisamente nisso se encontra a linha divisória entre a esquizofrenia social e a esquizofrenia médica; o esquizofrênico médico perde realmente a capacidade de distinguir entre o jogo e a vida, entre a representação e a realidade. Muitos psicólogos sociais não reconhecem esse fato elementar porque passam a investigação dos fenômenos patológicos à análise do comportamento de homens psicologicamente normais e interpretam a analogia como se fosse uma identidade.

Last but not least: a existência econômica das diversas classes e camadas não condiciona na mesma medida a formação de papéis estereotipados em clichês. As mais expostas à fetichização do comportamento humano segundo as regras do papel são as camadas dos pequenos burgueses, dos burocratas, dos *managers* e dos pequenos capitalistas. Menos expostos a essa fetichização são a classe operária e as camadas superiores

da burguesia. No caso da classe operária, o decisivo é que o processo de trabalho — por mais alienado e mecânico que seja — presta-se pouco à formação de papéis estereotipados em clichês. Pode-se “representar” o papel de porteiro de hotel, assim como um diretor-gerente pode sem dúvida sumir no papel de “diretor-gerente ideal”. Mas não é possível “representar” o papel de “torneiro ideal”, pois diante de um torno nada há a fazer senão trabalhar, e servindo-se precisamente dos movimentos mais simples e econômicos entre os conhecidos. Todos esses movimentos estão determinados pela peça trabalhada e pela ferramenta, e não diretamente pela relação social. Os representantes mais destacados da burguesia — cujos comportamentos cotidianos podem ser clichês — vêem-se constantemente em face da necessidade de elaborar respostas não determinadas pelo papel, por causa da luta de classes nacional e internacional e por causa do constante aparecimento de situações novas. Se respondesse conforme o papel estereotipado em clichês, a burguesia já há muito teria desaparecido.

Na leitura de novelas policiais norte-americanas de hoje, podemos encontrar freqüentemente a seguinte situação: parte-se de um fato que merece punição e tenta-se descobrir seu autor. O caráter dos personagens não oferece nenhuma ajuda para essa investigação sobre a autoria do crime. Por quê? Porque não são caracteres, não são personalidades, de modo que em princípio — todos poderiam ter cometido o ato em questão. O assassino é “substituível”: todos podem ser assassinos. A tensão resulta precisamente do fato de que ora suspeitamos de um, ora de outro, até que — no final — o genial detetive consegue descobrir o verdadeiro assassino. Esse genial detetive é o único que consegue penetrar com o olhar em todas as complicações, é o único situado acima do mundo do acusado, é o único capaz de jogar com os seres humanos, e, por conseguinte, de triunfar em última instância. Ora, se o mundo absolutamente manipulado existisse, seria precisamente assim.

Todavia, “enquanto for capaz de aspirar, nosso coração não será uma ficha”.