



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO FÍSICA

**O SER DO SER DO LAZER: REFLEXÕES A PARTIR DA ONTOLOGIA DO SER
SOCIAL DE LUKÁCS.**

MARIANA LOPES CUSTODIO

BRASÍLIA-DF
2024

MARIANA LOPES CUSTODIO

O Ser do Ser do Lazer: reflexões a partir da ontologia do ser social de Lukács.

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* da Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora.

Área de concentração Estudos Sociais e Pedagógicos da Educação Física, Esporte e Lazer.

Orientador: PROF. DR. Edson Marcelo Hungaro

BRASÍLIA-DF
2024

Página reservada à ficha catalográfica.



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO FÍSICA**

Mariana Lopes Custodio

**O SER DO SER DO LAZER: REFLEXÕES A PARTIR DA ONTOLOGIA DO SER
SOCIAL DE LUKÁCS.**

Prof. Dr. Edson Marcelo Hungaro (PPGEF – UnB)
Orientador (Presidente)

Dr. Pedro Fernando Avalone Athayde (PPGEF – UnB)
Membro Interno

Dr. Bruno Assis de Oliveira (IFMG)
Membro Externo

Dr. Ranieri Carli de Oliveira (UFF)
Membro Externo

Dr. Thiago Oliveira Queiroz Nunes (MEC)
Suplente

À pequena vir a ser Lívia

AGRADECIMENTOS

A pandemia do vírus COVID-19 não só desafiou a saúde pública em nosso país, mas também expôs um surto de irracionalismo, disseminando uma ideologia que remete a características típicas do fascismo. Expressões como *"morra quem tiver que morrer"* e o apelo à *"imunidade de rebanho"*, entre outras manifestações de desumanidade, foram amplamente difundidas, ignorando as recomendações da comunidade científica internacional.

Neste contexto, um texto supostamente atribuído à antropóloga norte-americana Margaret Mead circulou amplamente nas redes sociais e na internet. Embora, após uma pesquisa, não tenha sido possível verificar a fonte que confirme que Mead tenha de fato dito o que foi atribuído a ela — ou seja, a autenticidade da citação não foi comprovada —, optarei por utilizá-lo como ponto de partida para discutir a base de nossa concepção de mundo e humanidade, além de expressar meus agradecimentos.

Em resumo, a narrativa do texto é a seguinte:

Margaret Mead teria sido indagada por uma estudante sobre qual seria o primeiro sinal de civilização em uma cultura, ou seja, o traço que separa natureza e sociedade. Ao invés de mencionar artefatos como anzóis, bacias de barro ou pedras para amolar, como esperado pela estudante, Mead surpreendeu ao afirmar que o primeiro sinal de civilização numa cultura é a evidência de uma pessoa com um fêmur quebrado e curado. Ela explicou que, no restante do reino animal, uma perna quebrada geralmente resulta em morte, pois o animal não consegue fugir de perigos, ir até o rio para beber água ou caçar para se alimentar. Tornar-se presa fácil para predadores é inevitável. Nenhum animal sobrevive a uma perna quebrada o tempo suficiente para que o osso cure. Portanto, um fêmur quebrado que se curou é a prova de que alguém tirou tempo pra ficar com o que caiu, tratou a lesão, colocou-o em segurança e o acompanhou até sua recuperação. Segundo Mead, *"ajudar alguém a superar a tal adversidade é o ponto de partida da civilização"*.

Quando uma cultura se torna uma civilização? Em outra ocasião, durante uma entrevista em 1952 na rádio das Nações Unidas, Mead respondeu a essa pergunta de maneira distinta: *"Olhando para o passado"*, respondeu Mead, *"chamamos sociedades de civilizações quando elas tinham grandes cidades, elaborada divisão de trabalho, alguma forma de manutenção de registros. Estas são as coisas que fizeram a civilização."* Margaret Mead [1901-1978] cuja lápide traz a inscrição *"celebrar a vida no mundo"*.

Sem negar a profundidade das reflexões de Margaret Mead, nosso ponto de partida, no entanto, é outro. Reconhecemos no trabalho a categoria fundante do ser social e, conseqüentemente, das suas formas de sociabilidade. Como apontou Lukács, os atos do trabalho apontam necessária e ininterruptamente para além de si mesmos. O traço, o sinal da humanidade — *“o mais que humano em nós”* — não é um dado natural. Como afirma Agnes Heller, *“a essência humana não é o que esteve sempre presente na humanidade”* — e poderíamos acrescentar, nem mesmo em cada indivíduo —, *“mas a realização gradual e contínua das possibilidades imanentes à humanidade, ao gênero humano”*.

Nesse sentido, a civilização materializa-se nas cidades, nas ferramentas e nos registros, assim como a civilidade — o cerne do que nos torna verdadeiramente humanos — manifesta-se na objetividade social, na generosidade, na empatia, na solidariedade e na gratidão. Esses valores não são meros acasos; são frutos do metabolismo entre natureza e sociedade, da relação dialética que nos transforma e, ao mesmo tempo, nos define como um ser social.

Neste espaço, reitero meu agradecimento aos amigos que não me deixaram para trás. Cada gesto ou mensagem que recebi de vocês foi lida como uma música: *“tem vez que as coisas pesam mais do que a gente acha que pode aguentar, nessa hora, fique firme, pois tudo isso logo vai passar... melhor viver, meu bem”*. Expresso minha gratidão, ao meu companheiro Vitor Hungaro e nossa pequena vir a ser Lívia Lopes Hungaro, às mães Bel e Silvia; às minhas irmãs Juliana e Luciana; à saudade de Jesus Martinho Custodio; e às incríveis Doutoradas Rafaela Veloso, Flávia Vidal e Paula Mayumi.

Para a realização desta pesquisa, foram fundamentais as contribuições diretas de:

O Grupo de Pesquisa e Formação Sociocrítica em Educação Física, Esporte e Lazer AVANTE – UnB, e toda a base teórica da linha de pesquisa LEFET;

Ao Sindicato dos Professores do Distrito Federal (SINPRO) na conquista afastamento remunerado para estudos;

À Subsecretaria de Formação Continuada dos Profissionais da Educação (EAPE);

Aos servidores do PPG-FEF/UnB, por todo o apoio prestado;

A banca do exame de qualificação, composta pelos professores Dr. Bruno Assis de Oliveira (IFMG), Dr. Pedro Fernando Avalone Athayde (UnB) e Dr. Wilson Luiz Lino de Souza (UFG), pela leitura crítica e atenta do rascunho apresentado naquela ocasião;

Ao Dr. Edson Marcelo Hungaro, minha profunda gratidão por sua orientação de vida e como professor, que jamais subestimou nossa capacidade de compreender o mundo, sempre nos incentivando: *Leiam os clássicos*. Nas ocasiões em que nos encontramos para celebrar a vida, ele nos presenteou com obras de José Saramago, Thomas Mann e Machado de Assis, ampliando nossos horizontes para o “*mundo, mundo, vasto mundo*” e enriquecendo nossa formação “*para além do capital*”.

...Nada é mais diferente dele do que ele próprio...

(Diderot)

...É domingo, é fevereiro é sete de setembro

Futebol e carnaval

Nada muda, é tudo escuro

E até onde eu me lembro

Uma dor que é sempre igual....

(Caetano Veloso)

RESUMO

O problema investigativo desta tese de doutorado surge a partir da seguinte questão: qual é a gênese da aparente identificação entre lazer e liberdade? Este tema que emerge da dualidade e oposição estabelecida entre trabalho e lazer na sociedade moderna. Enquanto o trabalho se ancora na satisfação das necessidades vitais e materiais, o lazer é frequentemente idealizado como o espaço de realização da liberdade, um "reino espiritual". O objetivo deste trabalho, de natureza teórica, é examinar criticamente a esfera do lazer a partir da *Ontologia do Ser Social*, de Georg Lukács, para compreender o movimento histórico-social que interconecta lazer, trabalho e tempo livre. Ao longo da análise, buscamos desvendar como essas esferas contribuem para a construção da personalidade do indivíduo e suas possibilidades de liberdade, mesmo que tolhidas pelos processos de reificação característicos do capitalismo contemporâneo. Trata-se de uma pesquisa fundamentada em investigação bibliográfica. Na primeira parte, exploram-se as principais tendências de autodeterminação do conceito de lazer, abordando sua complexa relação com a concepção do lúdico, do ócio e a da natureza. Em seguida, analisamos a trajetória da sociologia até a sociologia do lazer, iniciando com a crítica de Lukács ao irracionalismo dominante na sociologia tradicional. Observamos, então, a evolução da sociologia do trabalho para a sociologia do lazer, encerrando com a contribuição de Joffre Dumazedier na construção deste campo sociológico. Na segunda parte, são apresentados apontamentos e notas sobre os temas como reificação, liberdade e necessidade. Discutimos a gênese do lazer como um fenômeno socialmente construído, examinando os processos de reificação que envolvem a esfera do lazer e configuram um “mundo invertido” das relações sociais da estrutura capitalista. Por fim, abordamos a crítica à religião e seu paralelo com a crítica ao lazer, considerando o lazer como uma construção que carrega uma forma de estranhamento análoga à da religião. Desse modo, o lazer nos apresenta como uma expressão ideologicamente ambígua que expressa aspirações autenticamente humanas, como liberdade, fruição, desenvolvimento, criatividade, ludicidade, etc., que se afirma prioritariamente na negação do trabalho e, ao mesmo tempo, permite o reconhecimento das formas de exploração e manipulação.

Palavras-chave: Lazer; Tempo Livre; Sociologia, Ontologia do Ser Social.

ABSTRACT

The research problem of this doctoral thesis arises from the following question: what is the genesis of the apparent identification between leisure and freedom? This theme emerges from the duality and opposition established between work and leisure in modern society. While work is anchored in the satisfaction of vital and material needs, leisure is often idealized as the space for the realization of freedom, a “spiritual realm”. The aim of this work, which is theoretical in nature, is to critically examine the sphere of leisure based on Georg Lukács' *Ontology of Social Being*, in order to understand the social-historical movement that interconnects leisure, work and free time. Throughout the analysis, we seek to uncover how these spheres contribute to the construction of the individual's personality and their possibilities for freedom, even if they are hindered by the processes of reification characteristic of contemporary capitalism. This research is based on bibliographical research. The first part explores the main tendencies towards self-determination in the concept of leisure, addressing its complex relationship with the concept of play, leisure and nature. Next, we analyze the path from sociology to the sociology of leisure, starting with Lukács' critique of the irrationalism dominant in traditional sociology. We then look at the evolution from the sociology of work to the sociology of leisure, ending with Joffre Dumazedier's contribution to the construction of this sociological field. In the second part, we present notes on the themes of reification, freedom and necessity. We discuss the genesis of leisure as a socially constructed phenomenon, examining the processes of reification that involve the sphere of leisure and configure an “inverted world” of the social relations of the capitalist structure. Finally, we address the critique of religion and its parallel with the critique of leisure, considering leisure as a construction that carries a form of estrangement analogous to that of religion. In this way, leisure presents itself to us as an ideologically ambiguous expression that expresses authentically human aspirations, such as freedom, fruition, development, creativity, playfulness, etc., which is affirmed primarily in the negation of work and, at the same time, allows for the recognition of forms of exploitation and manipulation.

Keywords: Leisure; Free time; Sociology, *Ontology of Social Being*.

RESUMEN

El problema de investigación de esta tesis doctoral surge de la siguiente pregunta: ¿cuál es la génesis de la aparente identificación entre ocio y libertad? Este tema surge de la dualidad y oposición que se establece entre trabajo y ocio en la sociedad moderna. Mientras que el trabajo está anclado en la satisfacción de necesidades vitales y materiales, el ocio suele idealizarse como el espacio de realización de la libertad, un «ámbito espiritual». El objetivo de este trabajo, de carácter teórico, es examinar críticamente la esfera del ocio a partir de la Ontología del Ser Social de Georg Lukács, para comprender el movimiento histórico-social que interconecta ocio, trabajo y tiempo libre. A lo largo del análisis, buscamos desvelar cómo estas esferas contribuyen a la construcción de la personalidad del individuo y de sus posibilidades de libertad, aunque se vean obstaculizadas por los procesos de cosificación característicos del capitalismo contemporáneo. Esta investigación se basa en una investigación bibliográfica. La primera parte explora las principales tendencias hacia la autodeterminación en el concepto de ocio, abordando su compleja relación con el concepto de juego, ocio y naturaleza. A continuación, analizamos el camino de la sociología a la sociología del ocio, partiendo de la crítica de Lukács al irracionalismo dominante en la sociología tradicional. A continuación, examinamos la evolución de la sociología del trabajo a la sociología del ocio, finalizando con la contribución de Joffre Dumazedier a la construcción de este campo sociológico. En la segunda parte, presentamos notas sobre los temas de la cosificación, la libertad y la necesidad. Discutimos la génesis del ocio como fenómeno socialmente construido, examinando los procesos de cosificación que envuelven la esfera del ocio y configuran un «mundo invertido» de las relaciones sociales de la estructura capitalista. Finalmente, abordamos la crítica de la religión y su paralelo con la crítica del ocio, considerando el ocio como una construcción que conlleva una forma de extrañamiento análoga a la de la religión. De este modo, el ocio se nos presenta como una expresión ideológicamente ambigua que expresa aspiraciones auténticamente humanas, como la libertad, la fruición, el desarrollo, la creatividad, lo lúdico, etc., que se afirma principalmente en la negación del trabajo y, al mismo tiempo, permite reconocer formas de explotación y manipulación.

Palabras clave: Ocio; Tiempo libre; Sociología, Ontología del ser social.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CCQs	Círculos de Controle de Qualidade
CLT	Consolidação das Leis do Trabalho
CNRS	Centre National de la Recherche Scientifique
CUT	Central Única dos Trabalhadores
DIEESE	Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INEP	Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira
MCP	Movimento de Cultura Popular
MEC	Ministério da Educação
OCDE	Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico
OIT	International Labour Organization – Organização Internacional do Trabalho
	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
SESC	Serviço Social do Comércio
SNI	Serviço Nacional de Informações
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	15
2. PARTE I - Apresentação do conjunto de problemas relativo à compreensão e definição do lazer	35
2.1 A tendências à autodeterminação do conceito de lazer	50
2.2 A identidade entre lazer e ócio.....	75
2.3 A relação entre lazer e natureza	98
2.4 A representação do lazer como sinônimo ou realização da liberdade	123
3. Da Sociologia à Sociologia do Lazer: os caminhos da dissolução para a compreensão do lazer	130
3.1 A crítica de Lukács a Sociologia: o irracionalismo em voga	138
3.2 Da Sociologia do Trabalho à Sociologia do Lazer	152
3.3 Joffre Dumazedier: a constituição da Sociologia do Lazer	209
4. PARTE II - Apontamentos sobre reificação: a esfera do lazer e o mundo invertido	230
5. A Gênese do Lazer: da produção social do tempo livre à invenção do lazer	256
6. Breves considerações sobre o cotidiano: da crítica da religião à crítica ao lazer	268
7. CONSIDERAÇÕES	274
8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	278
ANEXOS	

1. INTRODUÇÃO

“Decifra-me e compreenderás melhor o teu mundo”

(José Paulo Netto)

Por que procurar a resposta na Ontologia de Lukács¹? Para essa indagação, apresentamos três argumentos que justificam a razão, por eleger como nosso referencial teórico para a investigação da questão que dá título essa proposta de estudo *“o ser do ser do lazer”*, uma formulação que, desde o início, se declara em termos ontológicos. Ao adotar a Ontologia de Lukács, ancoramos nossa análise na tradição marxista, que entende as categorias como expressões das formas de ser e das determinações da existência. Para Marx, essas categorias não são abstrações teóricas distantes, mas emergem diretamente da prática social, refletindo a realidade objetiva. Assim, o lazer, enquanto fenômeno social deve ser analisado não apenas como um conjunto de atividades prazerosas ou recreativas, mas como uma expressão das condições materiais de existência que moldam e, em muitos casos, limitam as possibilidades de liberdade e realização individual.

Em primeiro lugar, é essencial destacar o teor crítico e ético presente nas obras de Lukács, especialmente em sua concepção de homem e mundo. Paulo Netto (1983) sublinha que, desde a juventude, Lukács manifestou uma recusa ao mundo burguês e ao modo de viver e pensar instaurado pelo capitalismo, sem jamais abdicar da defesa dos princípios humanistas. Esse compromisso não se baseia apenas em seu interesse por Goethe², representante da literatura humanista burguesa, mas, sobretudo, no seu caminho de reconhecimento em Marx de uma nova antropologia. Nessa perspectiva, a essência do homem, suas potencialidades e a universalidade de suas ações tornam-se centrais, com o trabalho humano emergindo como elemento fundamental no processo de autoprodução do homem. Como Lukács declara, *“o homem é um ente objetivo ativo”*.

¹A Ontologia de Lukács como comumente é conhecida se refere a duas extensas obras: a primeira *“Para uma ontologia do ser social”* e a segunda, de uma introdução *“Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível”*, como fonte de pesquisa para esta tese utilizamos as edições brasileira publicadas pela Boitempo. Tradução do original alemão *“Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins”*.

²Miguel Vedita na apresentação de *“Goethe e seu tempo”* (2021) indica também que Lukács também trilhou *“um caminho para Goethe”*.

A trajetória intelectual de György Lukács até sua obra *Ontologia do Ser Social* é complexa, especialmente no que diz respeito à sua relação com o marxismo. Embora não seja possível explorar os detalhes desse percurso aqui, é importante destacar, como faz Paulo Netto (1976), que o núcleo dessa evolução heterogênea reside no caráter dialético das rupturas que Lukács empreendeu. Essas rupturas não foram meras negações, mas sim superações que preservaram elementos essenciais de seu pensamento, a saber: “a matriz original que vai penetrar todas as etapas da reflexão de Lukács parece-me ser a questão vocacionalmente sociocêntrica da apropriação da dinâmica histórica pelo homem concreto” (PAULO NETTO, 1976, p.65). Esse aspecto se manifesta tanto no plano teórico quanto no enfrentamento político das questões mais desafiadoras da época em que Lukács viveu.

O universo temático explorado por Lukács é vasto e rico, como bem aponta Paulo Netto (2023, p. 11). Ele se debruçou sobre questões como a natureza e a função da arte, os modos de vida e pensamento na sociedade burguesa, a alienação e a manipulação das consciências. Além disso, investigou a estrutura da vida cotidiana, a transição para o socialismo, o papel revolucionário do proletariado e sua consciência de classe, bem como o papel do partido político. Lukács também revisitou a filosofia clássica, desde os pensadores da Antiguidade até as repercussões da Revolução Francesa, com ênfase em figuras como Aristóteles, Hegel e Marx, além da contundente crítica as correntes contemporâneas, como o neopositivismo.

Segundo alguns dos principais estudiosos de Lukács - VEDDA (2021), TERTULIAN (2010), OLDRINI (2002), VAISMAN (2007) FREDERICO (2007), PAULO NETTO (1983), (2002), (2003) -, há um consenso de que sua fase de maturidade teve início em 1930, durante seu exílio em Moscou, quando teve acesso aos então inéditos *"Manuscritos Econômico-Filosóficos de Paris"* [1844]. De acordo com Oldrini (2002), esse encontro com os *"Manuscritos"* de Marx, juntamente com os *"Cadernos Filosóficos"* de Lenin, marcou uma virada significativa na já rica trajetória filosófica de Lukács: *"Filosoficamente, são Marx e Lenin que lhe mostram o caminho para satisfazer – dentro dos limites da nossa capacidade de conhecimento – esta pretensão de totalidade"* (OLDRINI, 2002, p.54).

De maneira similar, podemos considerar o impacto de Fromm (1975) no encontro com a filosofia de Marx, expressa nos *"Manuscritos Econômico e Filosóficos"*. Para Fromm, essa filosofia reflete uma confiança no ser humano, manifestada como um protesto contra o espírito de resignação, visando à libertação e à realização das potencialidades individuais por meio do próprio trabalho, permitindo que o homem se torne seu próprio criador. Para

responder à pergunta O que é homem? Fromm aponta que o homem é a natureza historicamente transformada. Em outras palavras, a existência humana é definida pelas ações concretas dos indivíduos, e a história é, em essência, o processo de autorrealização humana.

Convencido de que a essência humana se expressa por meio da atividade prática – a práxis –, Marx via no trabalho muito mais do que uma simples ação produtiva. Para ele, o trabalho era uma atividade teleológica, na qual o sujeito, ao intervir sobre o objeto, estabelece uma relação dialética consigo mesmo e com o mundo. É nesse processo que emerge, pela primeira vez, a relação sujeito-objeto. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, Marx desenvolveu uma concepção profundamente original e poderosa do homem, como ressalta Konder (2000). O trabalho, nessa perspectiva, não é apenas uma atividade produtiva, mas a expressão central da autotransformação humana, o ponto onde o indivíduo se reconhece como criador de si mesmo e da realidade que o cerca.

No entanto, surge uma questão inevitável: por que o trabalho, que deveria ser a realização das potencialidades humanas, se transformou em algo tão degradante como se via nas fábricas do século XIX? A resposta está na análise histórica e crítica que Marx desenvolveu sobre o trabalho no capitalismo. Ele investigou como a exploração capitalista, as relações de classe, a ideologia dominante, a alienação, a formação do valor e a acumulação de capital distorceram a essência do trabalho, convertendo-o em uma atividade opressiva e desumanizadora. O trabalho, que deveria ser fonte de liberdade e realização, tornou-se, sob o capitalismo, um instrumento de exploração.

Já na década de 1930, György Lukács retomou essas reflexões, concentrando-se na reintrodução do conceito de *ser* como eixo central de sua filosofia. Em suas investigações sobre uma ontologia materialista e o autodesenvolvimento do ser social, Lukács abordou questões que o marxismo tradicional havia sido acusado de negligenciar, como a subjetividade, a individualidade e o papel da consciência. Do ponto de vista filosófico, ele explorou a especificidade da reprodução social, destacando como a consciência não apenas dirige, mas também orienta a interação contínua entre o ser e o ser social. Para Lukács, é nesse processo dinâmico que a individualidade emerge, moldada e inserida na totalidade social. Além disso, ele analisou a singularidade do ser, que existe tanto *em si* quanto *para si*, enfatizando que a gênese desse "ser-para-si" – ou seja, a consciência de si e do mundo – está profundamente enraizada na sociedade.

Como explica Lukács (2010), historicamente, a ontologia foi relegada a um plano secundário devido à hegemonia de disciplinas como a teoria do conhecimento, a lógica e a metodologia. A teoria do conhecimento, em particular, teve como missão social garantir a supremacia das ciências naturais, deixando para a ontologia religiosa a discussão sobre o que é homem seu dever-ser. Dessa forma, se aceita a visão de que o homem é resultado da imagem e semelhança de Deus, que governa sua existência, com seu destino previamente traçado. Como resultado essa visão nega o sentido terreno da vida, pois a existência humana é interpretada como dependente de um plano divino, distanciando-se de qualquer noção de autonomia ou autotransformação.

Na ontologia religiosa, a consciência é equiparada a Deus. Em sua obra *"De libero arbitrio voluntatis"*, Santo Agostinho [354-430 d.C.] refere-se à teoria da Iluminação, segundo a qual a intervenção de Deus, por meio da luz divina, esclarece a razão humana, permitindo o conhecimento das verdades eternas. Ele expressa essa convicção ao afirmar: *"Deus há de te conceder que sejas instruído interiormente por aquela Verdade – Mestra soberana e universal"* (AGOSTINHO, 1995, p.76). Posteriormente, o neopositivismo³ desqualificou qualquer indagação sobre o ser ou a existência como anacrônica e anticientífica, inclusive aquelas que estavam fora do domínio religioso. Por consequência, qualquer reflexão direcionada à ontologia, ao homem, é considerada anticientífica.

Contrapondo-se a essas tendências, Lukács concebe a ontologia⁴ como uma busca pelos fundamentos da essência do ser social, elucidando os momentos universais da sociabilidade humana. Em um texto preparado para uma conferência em 1968, ele sintetiza os princípios gerais de uma nova ontologia histórico-materialista *"com base no pensamento e na atividade do homem"* de acordo com Marx. Paulo Netto (2002), é a partir desse momento que a questão da efetividade, da gênese e da historicidade concretas do ser social se torna o núcleo central da reflexão teórica. Isso resulta em uma clara oposição entre gnosiologia e ontologia, na qual a imposição ontológica define a direção epistemológica. Em outras palavras, a compreensão do ser social passa a orientar a própria estrutura do conhecimento.

³ Na Alemanha, entre 1920 e 1930, a Escola Neopositivista, também conhecida como Círculo de Viena, assumiu destaque como uma corrente filosófica predominante. Sua principal característica foi a redução da epistemologia à semiótica, enfatizando que é pela linguagem que a ciência adquire seu rigor.

⁴ Convém lembrar, conforme observação feita por Celso Frederico (2007), que ao longo de várias décadas, Lukács evitou o uso da palavra "ontologia" e, quando o fez, foi de maneira negativa. Em sua obra *"Existencialismo ou marxismo"*, de 1948, Lukács via a ontologia como uma alternativa equivocada, uma espécie de terceiro caminho, que falhava em superar a oposição entre materialismo e idealismo.

Nossa segunda motivação diz respeito a concepção teórico-metodológico na “*convicção científica de que, com o marxismo dialético, foi encontrado o método de investigação correto*” para compreender e reproduzir a realidade no plano do pensamento (LUKÁCS, 2003, p.67). Na primeira parte da Ontologia, Lukács busca demonstrar como o elemento filosoficamente decisivo na abordagem de Marx foi delinear os traços de uma ontologia histórico-materialista, superando o idealismo lógico-ontológico de Hegel. A ontologia marxiana se distingue por rejeitar qualquer elemento lógico-dedutivo e, no contexto da evolução histórica, exclui qualquer aspecto teleológico. Segundo Lukács (1978), todo o existente deve ser entendido como objetivo. Dessa perspectiva, surgem duas implicações principais: primeiro, o ser é um processo histórico; segundo, as categorias são formas de existir e determinações da existência.

O ponto de partida é própria realidade existente em si mesma⁵, totalmente independente da subjetividade humana. O mundo das formas de consciência e seus conteúdos não são vistos como produto imediato da estrutura econômica, mas da totalidade do ser social. As categorias possuem um duplo sentido: por um lado, ontológico, afirmando-se na existência, e por outro lado, reflexivo, manifestando-se na capacidade intelectual. Segundo Braz e Paulo Netto (2007) essas formas são ontológicas à medida que possuem uma existência real e histórico-concreta, sendo modos de existência do ser social. Assim, essas formas aparecem como produtos do pensamento, assumindo a forma de categorias reflexivas quando compreendidas pelos indivíduos por meio da reflexão e da análise racional, o que permite apreender sua essência por trás da aparência imediata e reproduzi-las teoricamente em seus conceitos dinâmicos.

Vedda (2021) também explora a abordagem metodológica que permeia a crítica recorrente de Lukács ao campo específico da ação subjetiva. Segundo Vedda (2021, p. 24), o ponto de partida para a ação subjetiva é determinado pelas oportunidades concretas disponíveis em um determinado contexto histórico. Qualquer tentativa de impor uma lógica externa nesse contexto está fadada ao fracasso, resultando em tragédia ou, no melhor dos casos, em situações que beiram o ridículo ou a ineficácia: “*tanto a fuga quanto a violência*

⁵ O reconhecimento, não tão evidente como deveria ser, da objetividade da realidade como base para o conhecimento, seja da natureza ou da sociedade, significa contrapor à perspectiva neopositivista nos seguintes aspectos: do espelhamento homogeneizante da realidade, da matematização da linguagem científica, da negação da realidade em-si e da postura neutralidade da ciência.

subjetivista contra a história são alvos frequentes de críticas na obra de Lukács". (VEDDA, 2021, p.24).

Lukács (1978) contesta a noção equivocada de que Marx negligenciou ou minimizou o papel da consciência em relação ao ser material. Na realidade, no pensamento materialista, a consciência desempenha um papel decisivo, embora seja um elemento que surge tardiamente no desenvolvimento do ser material, e não como algo secundário. Isso ocorre porque o trabalho, essencialmente, vai além da mera adaptação dos seres vivos à sua competição biológica com o ambiente. O ponto essencial não reside apenas na produção de produtos em si, mas sim no papel desempenhado pela consciência, que transcende a mera manifestação secundária da reprodução biológica. Marx enfatiza que o produto é um resultado que já existia, desde o início do processo, *"na representação do trabalhador"*, ou seja, de maneira ideal.

Finalmente, a terceira justificativa deste trabalho, recai na intenção de contribuir para o debate teórico sobre o lazer no âmbito da Educação Física. Inspiramo-nos na ideia de originalidade e descoberta científica, como ressaltado por Umberto Eco (1998) em relação a uma *"tesi di laurea"*. Dessa forma, nossa pesquisa pretende ser uma contribuição, representativa do rigor e da experiência acumulados ao longo de um processo metódico de investigação. Em outras palavras, a originalidade desta pesquisa está intimamente ligada ao esforço e à dedicação investidos na exploração do tema lazer, bem como na apropriação de um conjunto teórico-categorial, que nos leva a uma exposição pautada na compilação desses resultados.

Adicionalmente, esta contribuição visa combater preconceitos e interpretações equivocadas sobre a ontologia do ser social. Reconhecemos, entretanto, os desafios consideráveis dessa tarefa, especialmente diante da complexidade teórica e ideológica que permeia o pensamento de Lukács. Contudo, é importante ressaltar que esse desafio não é exclusivo da Educação Física, mas representa um problema intrínseco ao pensamento do século XX, como observado por Paulo Netto (2002).

Em *"Georg Lukács: um exílio na Pós-Modernidade"* Paulo Netto (2002) descreve a ausência de Lukács no debate teórico contemporâneo, em particular no interior da tradição marxista, como um "terceiro exílio", influenciado pelo avanço cultura pós-moderna a partir da década de 1970. O prognóstico é de que sua obra madura, especialmente após 1930, com sua imposição ontológica, entra em choque direto com o atual "espírito do tempo" de uma cultura

autoproclamada como de oposição ou libertária. Nesse sentido: “*de todos os grandes teóricos do século XX, talvez seja ele, entre os marxistas, o mais afetado pela cultura desse período contra-revolucionário*”. (PAULO NETTO, 2002, p.79).

Ao concluir a leitura de *"Para uma ontologia do ser social"*, emerge a imagem de um Lukács dotado de extraordinário vigor intelectual, que antecipa um vasto horizonte de questões complexas ainda por serem desdobradas. Essa percepção é reforçada pelos inúmeros parênteses em seu texto, nos quais ele nos alerta para *"um conjunto de problemas que só poderiam ser adequadamente tratados posteriormente, na redação da Ética"*. Neste caso, a Ontologia desempenha um papel essencial dentro de um projeto filosófico mais amplo, servindo como uma introdução à Ética⁶, ou seja, ao problema do dever ser. Lukács expressou em suas notas: *"Keine Ethik ohne Ontologie [Não existe ética sem ontologia]"* (LUKÁCS, apud TERTULIAN, 2010, p. 24). Isso revela a convicção de que qualquer empreendimento ético requer uma base filosófica concreta, uma fundamentação ontológica do Ser que sustente a construção de um tratado ético.

O objetivo primeiro era estabelecer *"a determinação histórico-concreta do modo de ser e de reproduzir-se do ser social"* (LUKÁCS 2012, p.16), o que resultaria em uma teoria do ser e, conseqüentemente, em uma ontologia. O termo "ser" é referido como *"on"*, enquanto "seres" é *"ta onta"*, constituindo a base da ontologia, que aborda o ser em sua totalidade. Nesse sentido, ser implica essencialmente a capacidade de se reproduzir. Vida, por sua vez, significa a reprodução das categorias dentro de sua própria esfera, um processo contínuo de autoconservação e renovação. Tudo o que provém de outras esferas do ser é considerado apenas como material elaborado, uma força a ser utilizada (LUKÁCS, 2013, p. 227). Assim, a reprodução é uma categoria irrevogável da base biológica da vida humana: nascimento, vida e morte. Entretanto, para o ser social, e apenas para ele, esses momentos elementares adquirem um significado especial⁷.

⁶ Para Tertulian as constantes preocupações éticas notórias em suas obras permitem reconstruir as grandes linhas deste edifício ausente. ‘O grande projeto da Ética’ seria a síntese e coroamento de uma fecunda atividade intelectual que já incluía, além da Ontologia, uma Estética: *“existe uma ética in nuce de Georg Lukács, a qual se pode deduzir dos inúmeros textos em que o filósofo dá corpo a um projeto que não se realizou como um todo acabado”* (TERTULIAN, 2010, p. 21).

⁷ A morte, o cessar da vida como sujeição do organismo às leis ativas da natureza inorgânica, adquire no âmbito do ser social significados novos. Em *“A morte de Ivan Ilitch”*, Tolstói extrai todo peso da personalidade contida da particularidade de uma vida do silogismo: *“Caio é uma pessoa, as pessoas são mortais, logo Caio é mortal”*. Esse raciocínio lógico que simplifica a complexidade da morte ao reduzir uma vida inteira a uma conclusão inevitável e impessoal. No entanto, Tolstói desafia essa simplificação, levando-nos a refletir sobre as singularidades que compõem uma vida, por conseguinte indaga: *“Por acaso para Caio havia aquele cheiro da*

A profundidade e a persistência do trabalho de Lukács nos surpreendem ao contemplar o resultado final de um *"guerreiro sem repouso"*, como bem caracterizado por Paulo Netto (1983). Mesmo já octogenário, dedicou mais de dez horas diárias a um árduo e solitário trabalho intelectual. A força dessa produção teórica, construída ao longo de mais de seis décadas, é comparada a uma "odisseia" por Celso Frederico, refletindo um esforço final em sua jornada para conciliar o fim com o começo: *"reavivar o marxismo desde seu início - os Manuscritos econômico-filosóficos do Marx de 1844; buscando também retornar ao seu próprio ponto de partida - o vigoroso começo de sua odisseia marxista em História e consciência de classe"* (FREDERICO, 2007, p. 48).

Outro aspecto que nos impressiona nesse derradeiro esforço intelectual de Lukács, é o contexto histórico em que ele viveu. Nascido em 1885, em Budapeste, Hungria, Lukács teve sua vida profundamente influenciada pelo tumultuado 'breve século XX', que Eric Hobsbawm (1995) caracterizou como paradoxal. Este período foi marcado por catástrofes, surtos econômicos e transformações sociais revolucionárias. De um lado, testemunhamos eventos devastadores como a Primeira Guerra Mundial, a ascensão do nazi-fascismo, a Segunda Guerra Mundial e a tensa geopolítica da Guerra Fria. De outro, há o impacto monumental da Revolução Russa, descrita como *"o acontecimento que abalou o mundo"*, que desencadeou uma onda revolucionária nos dois anos seguintes a outubro de 1917. Considerando ainda a dimensão particular da vida de Lukács, é importante mencionar que sua companheira, Gertrud Bortsieber⁸, faleceu na mesma década em que ele se dedicava à redação da *"Ontologia do Ser Social"*.

bolinha de couro listrada, de que Vânia tanto gostava? Por acaso Caio beijava daquele jeito as mãos da mãe, e por acaso era para Caio que as pregas de seda do vestido da mãe farfalhavam daquele jeito? Por acaso ele protestara por causa de uns pirojkí na Escola de Direito? Por acaso Caio se apaixonara tanto? Por acaso Caio podia conduzir audiências daquela forma? Caio é realmente mortal, e é justo que morra, mas eu, Vânia, Ivan Ilitch, com todos os meus sentimentos e ideias, sou outra coisa". Para o ser social, a morte não é apenas a aplicação de uma regra universal de mortalidade, é o fim de uma existência singular. Ela carrega o peso da vida vivida, das relações pessoais, dos sentimentos e das experiências únicas de cada indivíduo. Contudo, embora a morte seja a experiência final profundamente individual, ela também é uma expressão da condição universal do ser humano como parte de um gênero: *"A morte aparece como uma dura vitória do gênero sobre o indivíduo e parece contradizer a unidade de ambos; mas o indivíduo determinado é apenas um ser genérico determinado e, enquanto tal, mortal"* (MARX, 1974, p.16).

⁸ Como nos chama a atenção José Paulo Netto, na tocante apresentação que redigiu em virtude à edição brasileira, sobre a importância de Gertrud Bortsieber na vida de Lukács, assinalou os tributos e homenagens que o autor prestou a sua companheira *"Minna"*.

Tais acontecimentos poderiam ter conduzido os escritos de Lukács ao pessimismo ou à resignação, como ocorreu com outros autores importantes. O pessimismo expressado em relação à possibilidade de uma compreensão e ação racionais pode ser interpretado uma espécie renúncia às aspirações da filosofia e da ciência. No entanto, em vez disso, a “*Ontologia do Ser Social*” é uma pergunta sobre o ser e suas possibilidades de liberdade. Como nos diz Paulo Netto (1983), encontramos no interior das obras de Lukács a defesa do humanismo, uma “*crença no homem*” inspirada por um marxismo cujo ponto de partida teórico é a rejeição da antinomia metafísica entre liberdade e necessidade, rejeitando: “*o tosco contraste entre o mundo do ser material enquanto reino da necessidade e um puro reino espiritual da liberdade*” (LÚKACS, 2012, p.25).

Sérgio Lessa (1997) considera a “*Ontologia*”, uma obra decisiva da filosofia contemporânea, dado o seu elevado nível teórico e a rica análise do indivíduo na história. Lessa enfatiza que a “*Ontologia*” é fundamental para a filosofia contemporânea porque propõe uma visão emancipatória do ser humano, em que a liberdade ocupa um lugar central. Essa perspectiva se contrapõe de forma clara à concepção conservadora predominante, que tende a ver o ser humano como dotado de uma essência fixa e a-histórica, definida pelo status de proprietário privado. Nessa visão conservadora, os indivíduos se relacionam uns com os outros principalmente através de seus interesses egoístas, estabelecendo laços sociais que são, em essência, mediados pela propriedade e pela busca individual de vantagens pessoais.

Ao contrário, na *Ontologia* reivindica-se a necessidade de uma transformação radical dessa visão, promovendo uma concepção de ser humano que está em constante desenvolvimento histórico e cuja essência é definida não pela propriedade privada. Reclama e acena para a necessidade da emancipação humana e da liberdade, contradizendo e opondo-se, a concepção conservadora, segundo a qual aos homens corresponde uma essência a-histórica de proprietários privado, que se relaciona com os outros, pelas mediações de seus interesses egoístas.

Sobre essa questão ética Konder (2000), em “*Os sofrimentos do homem burguês*”, demonstra que a história dos últimos seis ou sete séculos tem sido a história da formação do homem burguês, a elaboração de tipo humano que representa o ideal de indivíduos autônomos, empreendedores e competitivos, contudo, eticamente irresolvidos. Isso porque em sua atividade econômica os indivíduos ao mesmo tempo em que são motivados e instigados a agir pelo interesse próprio da livre iniciativa, perdem a percepção que sua vida é dedicada a metas que não são suas, acumulação de capital, e, que exigem para isso um determinado

modo de ser, que vale reforçar, que não traduz concepção de homem ou de natureza humana, mas do indivíduo burguês. O exemplo de Konder (2000) sintetiza essa contradição ética, que opera tendo como referência uma espécie de pragmatismo: os indivíduos desejam cultivar relações humanas verdadeiras, mas precisam servir-se utilitariamente das pessoas para vencer na vida, comovem-se com a recomendação cristã de amar o próximo como a si mesmo, porém consideram levar vantagem sempre em tudo, querem ser solidários, mas não conseguem deixar de ser egoístas.

Marx (2010), no ensaio publicado em 1844, *“Sobre a questão judaica”* nos permite a compreensão da relação da sociedade civil burguesa, o lugar do interesse privado e do Estado político, o lugar do interesse público. Este embate entre o direito do cidadão e do indivíduo expõe a maneira de ser desse indivíduo, em que o egoísmo é um componente inevitável da vida social fundada na propriedade privada e nas relações mediadas pelo dinheiro. A base da sociedade burguesa é liberdade individual assentada na defesa da propriedade privada, *“faz com que cada homem veja no outro homem não a realização, mas ao contrário, a restrição de sua liberdade”* (MARX, 2010, p.49).

Para Lessa (2015) quando Lukács concebe a alienação como produto da história humana, nos oferta uma resposta que contrapõe a ideia de uma natureza humana pretensamente egoísta, mesquinha, competitiva. Daí a importância da ciência se ocupar com uma ontologia no século XX, e na medida em que avançamos no tempo presente, recoloca em nosso horizonte a possibilidade da emancipação humana.

Como afirmamos anteriormente, Lukács pretende demonstrar em Marx a existência de uma nova ontologia, por meio das principais categorias para compreender a especificidade do ser social. Ao conferir uma posição central ao espelhamento dialético da realidade objetiva; e para entender o papel da práxis enquanto uma função singular em sentido objetivo e subjetivo. Ele atribui uma posição central ao reflexo dialético da realidade objetiva e busca compreender o papel da práxis como uma função singular tanto em um sentido objetivo quanto subjetivo. Ao explicitar a natureza de seu último trabalho, Lukács declara: *“O que aqui nos propomos fazer é mostrar como o elemento filosoficamente resolutivo na ação de Marx consistiu em ter esboçado os delineamentos de uma ontologia histórico-materialista, superando teórica e praticamente o idealismo lógico-ontológico de Hegel”* (LUKÁCS, 1978, p. 02). Dentro desses pressupostos, ao explicitar a relação entre consciência e realidade, Lukács contesta as distorções e interpretações equivocadas do marxismo, que muitas vezes se limitam ao economicismo e ao materialismo vulgar.

Paulo Netto (1983) ressalta que o marxismo experimentou um renascimento no campo teórico-filosófico, impulsionado especialmente a partir das contribuições de György Lukács em obras como a *Estética* e a *Ontologia*. Lukács trouxe uma renovação ao marxismo ao reinterpretar de maneira original as teses de Marx, colocando o trabalho no centro da práxis social. Para Lukács, o grande legado de Marx reside no método dialético de investigação da realidade, como ele mesmo afirma: “*A ortodoxia, em questão de marxismo, refere-se, antes, exclusivamente ao método*” (LUKÁCS, 2003, p. 29). A partir dessa perspectiva, Lukács desenvolve categorias fundamentais para compreender o ser social, ou seja, o indivíduo em sua inserção na sociedade. Assim, o trabalho não é entendido simplesmente como um processo que envolve a produção para distribuição e consumo de bens que satisfazem às necessidades individuais ou coletivas, vai além, porque ao produzir a sua própria existência, produz a si mesmo. Isso significa dizer que trabalhar é condição inexorável da existência humana, permite o progressivo “*afastamento das barreiras naturais*”.

Partindo do pressuposto fundamental, que concebe o trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens, a reflexão de Lukács prossegue acerca dos processos de alienação e seus desdobramentos na sociabilidade do capital, especialmente a conexão entre capitalismo e reificação. Em “*História e Consciência de Classe*” reconheceu que a alienação ou estranhamento são o problema central da época em que vivemos. Aqui, supõe-se a validade e vigor da tese de Paulo Netto (2015), que explicita como a manutenção e a sobrevivência funcional do capitalismo tardio tem seu elemento axial na reificação das relações sociais, por isso, a necessidade de tornar compreensíveis os fenômenos ideológicos.

De acordo com Lukács (1978), do gradual intercâmbio econômico, podem-se inferir três orientações, que evidentemente se realizam de forma desigual, a partir das leis e tendências objetivas. Primeiro, o modo contínuo da redução do tempo de trabalho socialmente necessário à reprodução dos homens. Com a prevalência do mais valor-relativo sobre o mais valor absoluto, de fato existe tempo disponível; no entanto, fora da produção propriamente dita, o trabalhador age em função do próprio capitalismo enquanto consumidor, um fenômeno denominado capitalismo manipulatório. Segundo, o processo de reprodução tornou-se cada vez mais social, tanto em termos quantitativos quanto qualitativos. Todos os momentos decisivos da reprodução humana incorporam, com intensidade crescente, os aspectos sociais. Terceiro, o predomínio do mercado mundial, cria ligações quantitativas e qualitativas cada vez mais intensas entre as sociedades singulares originariamente pequenas e autônomas, unifica-se o mundo.

A reflexão de Lukács sobre o trabalho está intimamente ligada à sua concepção de liberdade e à superação das necessidades imediatas do trabalhador. Em sua visão, o trabalho consciente e teleologicamente orientado desde o início contém a possibilidade de ir além da simples reprodução da vida, permitindo ao trabalhador alcançar um estado de produção que excede o necessário para sua sobrevivência. É nessa capacidade que reside a base para o reino da liberdade, onde o trabalho não se limita à subsistência, mas possibilita o cultivo de um ócio produtivo e consciente. Como afirma Lukács (2013, p.160): *“o trabalho posto de modo teleologicamente consciente desde o princípio comporta em si a possibilidade (dýnamis) de produzir mais que o necessário para a simples reprodução da vida daquele que efetua o processo de trabalho”*. Mais adiante: *“o reino da liberdade no socialismo, a possibilidade de cultivar um ócio sensato, acaba-se baseando nessa peculiaridade fundamental do trabalho produzir mais que o necessário à própria reprodução de quem trabalha”*.

É precisamente nesse ponto, referente às consequências do desenvolvimento das capacidades produtivas que operam no processo de reprodução social, que podemos, inicialmente, estabelecer uma discussão sobre o lazer e o tempo livre. Isso se justifica à medida que o próprio Lukács faz apontamentos nessa direção em diferentes passagens da *Ontologia*, como, por exemplo, ao afirmar: *“É evidente que essa tendência do desenvolvimento liga-se estreitamente a uma categoria determinante para toda a cultura humana, a do ócio ou tempo livre”* (LUKÁCS, 2012, p.344). Ele também destaca que problemas concretos tratados por Marx nos *Grundrisse*, especialmente a relação entre ócio e força produtiva, serão abordados detalhadamente no capítulo final, intitulado *“O Estranhamento”*.

A partir dessa perspectiva, examinamos nos *“Grundrisse”* de Marx (2011), as seções [Teorias sobre mais-valor e lucro] e [Capital fixo e desenvolvimento das forças produtivas da sociedade]. Marx associa o aumento do tempo livre ao crescimento das forças produtivas humanas, sugerindo que, à medida que o trabalho produtivo se torna mais eficiente — seja por meio da mecanização ou pela melhor organização do trabalho — o tempo de trabalho pode ser reduzido, proporcionando mais tempo livre para o desenvolvimento do que Marx considerava a verdadeira riqueza humana, o desenvolvimento pleno do indivíduo e suas capacidades.

O desenvolvimento das forças produtivas, que incluem os meios de trabalho, objetos de trabalho e a força de trabalho, é o ponto fundamental para compreender a dinâmica econômica e social da humanidade, pois se trata de um fato ontológico de desenvolvimento objetivo e necessário no interior do ser social. Lukács (2012) destaca que o estudo do

desenvolvimento econômico da humanidade revela claramente que, à medida que a socialidade se torna mais evidente e as limitações naturais são superadas, a quantidade de valores produzidos aumenta constantemente em um ritmo cada vez mais acelerado. Ao mesmo tempo, há uma diminuição incessante no trabalho socialmente necessário para produzir esses valores.

Com base nesses pressupostos teóricos, reafirmamos nosso propósito de contribuir para o debate acerca do fenômeno do lazer, que se configura como um dos objetos de estudo privilegiados no campo da Educação Física brasileira. O vínculo entre lazer e Educação Física é estabelecido através de uma relação histórica e funcional que evoluiu conforme as demandas sociais, econômicas e culturais do país.

A compreensão da trajetória da Educação Física no país e de seu papel permite situar o processo de incorporação do lazer nessa área. Conforme Castellani Filho (1988), a Educação Física, ao longo de sua história, desempenhou diversos papéis significativos, muitas vezes em estreita colaboração com as instituições militares e médicas, respondendo aos contextos específicos de cada período. Esses papéis, embora variados em seus significados e objetivos, mantiveram uma coerência na atuação da Educação Física ao longo do tempo. Na década de 1930, por exemplo, com o avanço da industrialização no Brasil e a transição de uma economia predominantemente rural-agrícola para um modelo urbano-industrial, surgiu uma demanda crescente por uma força de trabalho fisicamente treinada e capacitada. A formação dessa mão de obra foi uma das principais justificativas para a inserção da Educação Física no sistema educacional oficial. Fora desse contexto formal, sua atuação se direcionava à manutenção e recuperação da força de trabalho.

Nesse cenário, a Educação Física assumiu a responsabilidade de promover a recuperação e a manutenção da força de trabalho, implementando práticas que visavam o treinamento físico dos trabalhadores. O lazer foi, então, integrado como um componente essencial na regeneração da força de trabalho, favorecendo a produtividade. Contudo, como observa Castellani Filho (1988, p. 45), enquanto associada à produtividade e ao trabalho, a Educação Física não recebia a devida valorização. No entanto, quando interpretada como uma atividade de não trabalho, em seu sentido lúdico, relacionada ao preenchimento do ócio e do tempo livre, ela sempre foi altamente valorizada pelas classes dominantes.

Desta feita, declaramos a realização de um estudo de natureza teórica e enfatizamos sua importância como contribuição para um trabalho científico rigoroso e metódico de revisão

bibliográfica. Esta declaração se faz necessária diante de uma tendência observada nos estudos de lazer, que tem desconsiderado a relevância de investigações dessa natureza ou negligenciado as bases teóricas mais amplas. Como destacado por Mascarenhas (2005, p. 17): *"A ausência de profundidade teórica, assim como a confusão metodológica, permeiam o modismo e a facilidade de cooptação presentes no campo do lazer"*.

Conforme observado por Oliveira (2022) em sua análise da produção teórica de autores brasileiros, particularmente nos estudos sobre lazer veiculados no periódico *Licere*, há uma tendência marcante de fragilidade e ou ausência do debate teórico, caracterizando-se como um *"recoo da teoria"*. Essa postura é acompanhada por uma adesão a uma perspectiva relativista e uma crítica à modernidade, o que leva a uma negligência em relação aos diversos projetos de sociedade que têm sido discutidos desde meados do século XIX. Essa inclinação revela uma intenção, seja implícita ou explícita, consciente ou inconsciente, de preservar a ordem estabelecida pelo sistema capitalista. Tal movimento parece estar em sintonia com a chamada *"decadência ideológica da burguesia"*, sugerindo uma produção de conhecimento que, ao invés de confrontar a realidade social, busca evadi-la de conteúdo.

Lukács elaborou uma análise filosófica, fundamentada nas ideias de Marx, para explicar o comportamento da classe dominante burguesa durante sua fase de declínio e afastamento de ideais progressistas. Ele introduziu o conceito de *Destruição da Razão* para ilustrar como a filosofia burguesa contemporânea gradualmente abandona o uso da razão, com o objetivo de obscurecer a realidade social. Esse movimento conservador se manifesta na negação da possibilidade de superar a ordem existente, no esvaziamento do raciocínio crítico e no irracionalismo, que juntos funcionam no limite como um guia místico para sustentar o sistema capitalista.

Esta hostilidade para com a teoria⁹, sobretudo para com a teoria crítica marxista, por vezes nos conduz-nos a pensar que não há relevância em uma abordagem teórica. Quando a pesquisa adota um determinado referencial teórico, muitas vezes não há mediação, resultando em momentos estanques que se refletem nos resultados quantitativos (como número de atendimentos e abrangência) e qualitativos (como percepção dos sujeitos). Na relação entre teoria e realidade social, são elementos efetivos as representações que dela fazem o sujeito,

⁹ Ver em: *"A 'hostilidade para com a teoria' nos estudos do lazer produzidos no Brasil no século XXI"* OLIVEIRA, Bruno Assis de; CUSTODIO, Mariana Lopes. A "hostilidade para com a teoria" nos estudos do lazer produzidos no Brasil no século XXI. Revista Brasileira de Ciências do Esporte, v. 45, p. e20230050, 2023.

mas não se esgotam nelas. Observamos uma tendência à valorização de análises apresentadas sob a forma de ‘relatos de experiência’¹⁰.

Na crítica ao empirismo da Sociologia, que se reafirma no pensamento positivo, está implicada a disseminação de uma nova ideologia que se dedica à descrição do que está ocorrendo, sendo tensionada pela eliminação de conceitos capazes de compreender os eventos. Marcuse (1969) destaca em relação às características do pensamento positivo ou “*filosofia unidimensional*” a presença de jogos de linguagem e o tédio acadêmico. Nesse contexto, destaca-se a impossibilidade de apresentar qualquer tipo de teoria, a eliminação da hipótese e a necessidade de abolir toda explicação, restringindo-se a descrição a experiências limitadas.

Marcuse (1969) adverte que o método científico deve transcender os fatos da experiência imediata, e, em certos casos, até mesmo se opor a eles. Segundo o autor, a tarefa histórica da filosofia é justamente dissolver e subverter esses fatos. O método positivista, por outro lado, exclui, desde o início, os conceitos de sua análise, construindo “*um mundo auto-suficiente, fechado e protegido de fatores externos e perturbadores. A filosofia deixa de ser atormentada por perguntas que põem ela própria em questão*” (MARCUSE, 1969, p.173).

Na vida cotidiana, os fenômenos frequentemente ocultam sua verdadeira essência, a formação e constituição do seu próprio ser. O problema surge quando a ciência falha em explorar e questionar essas questões essenciais. Qual é, então, o propósito da ciência? Lukács (2012) é enfático na resposta: A ciência deve-se direcionar para uma compreensão mais profunda possível da realidade existente em si, empregando métodos que busquem descobrir novas verdades. Se não cumprir esse papel, a ciência transforma-se em manipulação, e sua função se limita a sustentar a práxis de forma imediata. Portanto, o conhecimento científico procura representar, no plano do pensamento, as relações e os processos que ocorrem na realidade natural e social, tal como são em si mesmos, sem depender de intuições, de olhares, de percepções ou interpretações exclusivamente subjetivas do pesquisador.

¹⁰ Na edição 2004, v.7, n.2 da Revista Do Programa De Pós-graduação Interdisciplinar Em Estudos Do Lazer - *Licere* aparece pela primeira vez uma seção exclusiva designada “*Relatos de Experiências*”. Podemos aproximar essa forma de fazer “científico” com uma concepção pragmática. De forma resumida, o pragmatismo pode ser descrito como uma corrente filosófica do final do século XIX, que se insere em uma tradição epistemológica empirista e se apresenta como um método para purificar o significado dos conceitos por meio dos fatos e da experiência. Segundo essa perspectiva, o conhecimento é considerado verdadeiro não apenas quando explica algo ou um fato, mas, sobretudo quando possibilita tirar conclusões práticas e aplicáveis, subordinando assim a verdade à utilidade.

O problema investigativo que orienta esta pesquisa surge da seguinte indagação: qual é a origem da aparente associação entre lazer e liberdade? A dualidade e oposição entre trabalho e lazer, que primariamente operam na negação da essência humana em sua atividade vital no reino material, vislumbra no lazer a realização da liberdade no reino espiritual. Pretendemos situar a análise do lazer a partir da ontologia do ser social, pois a esfera do lazer suscita questões pertinentes, especialmente no que diz respeito à discussão entre necessidade e liberdade. O desdobramento desta problemática inicial conduz às reflexões do último Lukács sobre a necessária compreensão do fenômeno da reificação.

A dicotomia entre trabalho e lazer é um tema recorrente na discussão sobre a natureza humana e suas atividades. Enquanto o trabalho frequentemente é associado à necessidade material e à alienação, o lazer é visto como uma oportunidade para a realização da liberdade e da plenitude humana. A compreensão da reificação, ou seja, a transformação das relações sociais em relações entre coisas é crucial para entender como o lazer pode ser uma arena na qual as pessoas buscam recuperar sua humanidade. À luz dessas considerações podemos elucidar a função social do lazer na sociedade contemporânea.

É importante ressaltar, antes de prosseguir nossa exposição, que ao abordarmos a temática da liberdade, reconhecemos a complexidade e a exigência de um elevado grau de abstração. Nesse sentido, concordamos com Eco (1998) ao destacar que renomados e insígnies pensadores já se dedicaram a essa discussão e realizaram-na como a reflexão e amadurecimento de décadas. Nosso intento não ultrapassa a constatação de uma crítica ao uso superficial e à noção fetichizada da liberdade, e, por conseguinte, não nos arrogamos a resolver, em apenas algumas páginas, a intrincada complexidade dessa problemática.

Defendemos a tese de que a *"Ontologia do Ser Social"*, desenvolvida por Lukács, permite uma compreensão crítica do que é o lazer por meio dos complexos categoriais: Trabalho, Reprodução, O Ideal e a Ideologia, e Estranhamento. Nesse sentido, a existência relativamente autônoma do lazer, em sua objetividade, mantém uma relação inegável com a sociedade em sua totalidade. A produção material da vida está intrinsecamente e ontologicamente vinculada ao domínio das necessidades, sem implicar necessariamente em um determinismo no qual a liberdade se contrapõe ao que é condicionado externamente.

Ser livre não significa estar desobrigado do confronto com as coisas, contudo, em virtude de processos de trabalho que visam à valorização do capital, o indivíduo só se sente livre quando está fora dessa atividade, ou seja, quando liberado de sua atividade obrigatória,

preenche o seu tempo fora do trabalho com inúmeras outras atividades, entre elas o lazer. Nossa hipótese, de perspectiva dialética, considera que o lazer pode ser uma forma, de contratendências que se opõe à extensão dos fenômenos da reificação¹¹. A realização do lazer tem esse potencial ou é reprodução dessas relações reificadas?

Nosso objetivo é analisar o fenômeno lazer, tendo como principal referencial teórico a *Ontologia do Ser Social* de Lukács, num esforço para decifrar o movimento histórico-social contemporâneo, considerando as conexões entre lazer, trabalho e o tempo livre. Essa análise visa compreender a condição do indivíduo e suas possibilidades de liberdade, ainda que tolhidas, no contexto do capitalismo tardio por processos alienantes e reificantes.

Como desdobramento desse objetivo mais amplo, listamos os seguintes objetivos específicos: (a) Identificar e analisar os problemas relacionados à compreensão do lazer, para demonstrar como o lazer, enquanto forma predominante de apropriação do tempo livre na contemporaneidade está vinculada ao processo de reprodução do ser social; (b) Realizar uma revisão da literatura sobre a Sociologia do Lazer, empreendendo uma revisão crítica dos principais autores e teorias na área da Sociologia do Lazer, para situar nossa pesquisa dentro do contexto acadêmico existente e identificar lacunas e contribuições relevantes; (c) Investigar as formas pelas quais o lazer é moldado por processos reificantes; (d) Situar o lazer como uma esfera específica da vida social, explorando sua peculiaridade, função e posição dentro da totalidade. A análise deve considerar como essa esfera reflete e, ao mesmo tempo, se distingue das outras atividades sociais, e como ela se relaciona com os conceitos de liberdade e necessidade dentro do marco teórico adotado.

Quanto aos procedimentos metodológicos e técnicos, conduzimos uma revisão de literatura utilizando uma variedade de fontes, que inclui livros impressos, publicações digitais, periódicos, artigos de jornais, teses e dissertações. As temáticas específicas abordadas nessa revisão englobam: a) lazer e tempo livre; b) cultura e sociedade; c) sociologia e sociologia do lazer; e d) ontologia do ser social. O resultado desse levantamento bibliográfico, essencial para uma análise ontológica crítica alinhada aos temas a serem abordados na tese, envolve uma seleção criteriosa de autores e obras pertinentes. Entre os principais autores e suas obras estão: **Georg Lukács** *“História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista”*, *“A Destruição da Razão”*, *“Prolegômenos: para uma ontologia do ser social”*,

¹¹ A problematização sobre quais poderiam ser as contratendências que se opõe ao triunfo dos fenômenos da reificação, foi elaborada por Carlos Nelson Coutinho na apresentação da obra *“Capitalismo e Reificação”* de Jose Paulo Netto.

“Para uma ontologia do ser social I” e *“Para uma ontologia do ser social II”*; **Jose Paulo Netto** *“Capitalismo e reificação”*; **Carlos Nelson Coutinho** *“O estruturalismo e a miséria da razão”*; **Karl Marx** *“O Capital: crítica da economia política”*, *“Manuscritos econômico-filosóficos”* e *“Grundrisse Manuscritos Econômicos de 1857-1858”*. **Eric Hobsbawm** *“A era dos impérios: 1875-1914”* e *“Era dos extremos: o breve século XX 1914-1999”*. Nossa argumentação se apoia no respaldo de comentaristas cujas contribuições são amplamente reconhecidas e respeitadas, garantindo a profundidade da análise teórica e metodológica.

Entre os periódicos consultados em acervos digitalizados, destacam-se: **LICERE** - Revista do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer, editado pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Lazer da Universidade Federal de Minas Gerais desde 1998; **RBEL** - Revista Brasileira de Estudos do Lazer, que divulga a produção científica nacional e internacional sobre o lazer e temas afins desde 2014; e **Revista Movimento** da Escola de Educação Física da UFRGS, responde por pesquisas científicas sobre temas relacionados à Educação Física em interface com as Ciências Humanas e Sociais desde 1994. Além desses, também foram consultados acervos digitais de bibliotecas e universidades estrangeiras, especialmente de tradição sociológica norte-americana e francesa, com destaque para publicações da sociologia do lazer.

No tratamento das fontes, adotamos as diretrizes de Eco (1998) de forma crítica e seletiva, questionando as fontes e ponderando sobre as implicações das informações encontradas. Reconhecemos que a pesquisa bibliográfica, objetivando uma tese teórica, transcende a mera coleta de dados, representando um processo de compreensão profunda e contextualização do tema dentro do corpo mais amplo de conhecimento existente. Isso inclui situar cada obra dentro do seu contexto histórico e teórico, entendendo suas conexões com outras obras e contribuições na área.

Ao enfrentar um problema abstrato, no qual o objeto de estudo não possui necessariamente uma existência física ou realidade tangível, os livros tornam-se nossa principal fonte e instrumento, priorizando, sempre que possível, as edições originais como fontes primárias. Contudo, recorreremos também às traduções. Como adverte Eco (1998), a tradução, embora útil, não deve ser considerada uma fonte em si, mas uma prótese — um meio que permite o acesso a algo que, de outra forma, estaria fora do alcance. Atentamo-nos ainda para a precisão cronológica, já que traduções, frequentemente publicadas anos após os textos originais, podem dificultar a compreensão do contexto histórico exato. Para auxiliar nessa contextualização, utilizamos as datas originais entre colchetes.

Para a exposição da pesquisa, optamos por estruturar a tese em duas partes, sem seguir uma linearidade histórica, mas organizando os resultados a partir das questões investigadas. A primeira parte é constituída de dois momentos: inicialmente, abordamos uma série de questões e suas implicações comuns na produção do conhecimento sobre o lazer, acompanhadas dos respectivos apontamentos teóricos para uma crítica ontológica. Nesse sentido, destacamos quatro pontos para problematização: (a) tendência para a autodeterminação do conceito de lazer; (b) errônea identificação entre lazer e ócio; (c) interação entre lazer e natureza; (d) concepção do lazer como sinônimo ou expressão da liberdade.

Na sequência, nossa análise concentra-se em dois períodos específicos, (1875-1914) e (1950-1973). Nosso objetivo é fornecer um panorama abrangente dos principais eventos históricos, mantendo o foco no contexto e na produção teórica intrinsecamente ligada à singularidade de cada época. Nesses dois períodos, encontramos importantes reflexões que moldaram a literatura sobre o tempo livre e, por consequência, sobre o lazer. Paralelamente, buscamos esclarecer os determinantes históricos da Sociologia, uma ciência cujo surgimento está intimamente ligado à consolidação do capitalismo. Ao longo desse processo, a Sociologia ascendeu como a ciência da sociedade durante o declínio do pensamento burguês. No período pós-guerra, testemunhamos o surgimento da primeira Escola de Sociologia do Trabalho. Devido ao interesse crescente no conceito de cultura de massa e na análise dos hábitos de consumo de bens culturais, juntamente com a atenção dedicada ao tempo de trabalho e tempo livre, reivindica-se uma abordagem ainda mais específica. Nesse contexto, a sociologia do lazer surge como uma subárea derivada da sociologia da cultura e da sociologia do trabalho.

Na segunda parte da exposição, organizamos nossa análise em três momentos que servem como apontamentos introdutórios e esboços conceituais. O primeiro momento é dedicado discutir o lazer sob o conceito de reificação, enfatizando como ele expressa o "mundo invertido" da sociedade capitalista e reflete o estranhamento promovido por um capitalismo manipulatório. Neste ponto, destacamos três aspectos: (a) o lazer como uma aparente "volta ao estado de natureza", uma tentativa ilusória de retornar a uma condição ontologicamente impossível, pois o ser humano é, por natureza, transformado pela história, assim como a transforma; (b) naturalização da liberdade, que no lazer aparece como uma condição inata e arbitrária, quando na verdade é produto histórico e social; e (c) deformação da personalidade, evidenciada no parcelamento entre a vida pública e privada, onde o indivíduo, submisso no trabalho, encontra uma liberdade ilusória e descontextualizada no

lazer. A reificação é, portanto, uma categoria imprescindível para compreender as novas formas de alienação que permeiam a vida moderna, especialmente no contexto monopolista do capitalismo tardio.

Em seguida, direcionamos nosso olhar à gênese do lazer, considerando como o tempo livre emerge de uma forma específica do complexo da reprodução social. A hipótese central baseia-se na tese de Lukács, fundamentada em Marx, que afirma que todas as características sociais, sejam imediatas ou mediatas, estão intrinsicamente ligadas ao trabalho e às suas implicações ontológicas. O trabalho, por sua natureza, transcende seus próprios limites, apontando continuamente para além de si mesmo e pavimentando o caminho para novas possibilidades de transformação no âmbito da sociabilidade. Para Lukács (2013, p. 159), o desenvolvimento das forças produtivas representa um progresso objetivo e necessário dentro do ser social, criando as condições materiais indispensáveis para a existência do tempo livre.

No terceiro momento, apresentamos considerações introdutórias sobre a relação entre liberdade e necessidade, revisitando, em seguida, elementos da crítica dialética marxiana da religião para abordar a função social do lazer na vida cotidiana. Com base em Lukács, concluímos que a possibilidade de superar as particularidades em todas as esferas da vida é uma potencialidade latente, evidenciando o caráter transformador inerente à condição humana.

Em conclusão, esta tese não pretende oferecer uma explicação ou revisão exaustiva dos complexos categoriais presentes na *"Ontologia do Ser Social"* de Lukács. Consequentemente, incorreríamos em uma deformação ou distorção das ideias originais além de pretensiosa, seria desnecessária. Sugerimos aos leitores que se voltem diretamente às obras de Lukács para uma compreensão mais completa e fiel ao pensamento do autor. Em vez disso, nossa investigação, busca no pensamento ontológico de Lukács, no plano filosófico, a chave para o enigma que devora aqueles com a pretensão de elucidar e compreender a realidade social do seu próprio tempo. Para ilustrar o desafio e o fascínio que encontramos nos escritos de Lukács, tomamos de empréstimo a analogia proposta por José Paulo Netto, comparando-o com o problema da Esfinge de Tebas: *"decifra-me e compreenderás melhor o teu mundo"*.

PARTE I

2. Apresentação do conjunto de problemas relativo à compreensão e definição do lazer

Vers une civilisation du loisir? A questão que dá título à obra do sociólogo francês Joffre Dumazedier¹², escrita no final dos 1950, nos permite problematizar um tema que é próprio de uma forma de organização social: a fragmentação, oposição e hierarquia do tempo em relação a processos cotidianos, assim, o trabalho produtivo, por exemplo, muitas vezes é colocado em oposição à preguiça, ao tempo livre e ao lazer. Ao considerar ócio, tempo livre e lazer no contexto contemporâneo, é fundamental reconhecer o papel central do trabalho na sociabilidade e na formação da subjetividade, especialmente na modernidade.

No entanto, há um debate crescente nos estudos sobre esses fenômenos que aponta para uma crise na sociedade centrada no trabalho. Essa crise exigiria não apenas uma nova caracterização, mas também uma redefinição das categorias e valores sociais que orientam nossa compreensão da realidade. De modo geral, esses estudos argumentam que, com o declínio da hegemonia absoluta do tempo destinado ao trabalho desde a Revolução Industrial, o lazer, o ócio e o tempo livre passaram a ocupar um lugar de destaque, tornando-se determinações fundantes sociabilidade contemporâneas. Em outras palavras, o que antes era visto como secundário ou complementar ao trabalho agora emerge como uma dimensão central da vida social, reconfigurando as relações humanas e os modos de existência.

No artigo “*The Elusive Leisure Society*” (A Enganosa Sociedade de Lazer - tradução nossa), Antony James Veal (2009) apresenta a interessante ideia da natureza evasiva do conceito de sociedade do lazer, destacando seu caráter aparentemente inalcançável. Veal observa que, sempre que essa sociedade parece prestes a se concretizar para alguns, ela

¹² No Brasil, a obra de Dumazedier foi publicada sob o título “*Lazer e cultura popular*”. Sobre isso, Veal (2009) observou a ausência do ponto de interrogação na edição em inglês “*Toward a Society of Leisure*” em comparação com o título original em francês do livro de Dumazedier. Não está claro se a decisão sobre o título foi tomada por Dumazedier ou pelos editores, porém, essa diferença certamente modifica a abordagem original. A visão de Dumazedier sobre a “civilização do lazer”, expressão utilizada exclusivamente por ele, não estava centrada na ideia de eliminação ou redução radical do trabalho, mas sim em uma transformação nos valores sociais. De acordo com Dumazedier (2004, p.20), os autores que prenunciaram a transição para uma civilização do lazer, como em “*L’Ere des loisirs commence*” de Denis Rougemont, ou “*Les Jeux et les Hommes*” de Roger Caillois, ou ainda o lazer de massa, introduzido por pensadores norte-americanos, oferecem análises que, embora profundas, distorcem, simplificam e até mesmo deturpam a realidade ao transitar do mito trabalhista para o mito lúdico.

rapidamente se afasta ou desaparece, ressurgindo posteriormente como uma possibilidade tentadora ou, em certos casos, como uma ameaça. De acordo com o autor, as primeiras discussões sobre o conceito de uma sociedade do lazer remontam às décadas de 1920 e 1930. Essas discussões foram impulsionadas, por um lado, pela redução das jornadas de trabalho ao longo do início do século XX e, por outro, pelo aumento do desemprego durante a Grande Depressão. Embora essa ideia seja frequentemente associada aos anos 1960 e 1970, Veal esclarece que suas raízes estão na década de 1930. O conceito foi retomado novamente nas décadas de 1980 e 1990, quando o desemprego voltou a emergir como uma questão crítica nas economias ocidentais.

Durante os anos 1960, a adoção do termo "sociedade de lazer" revelou-se problemática. Segundo Veal (2009), essa noção, ao evocar a imagem de uma sociedade livre do trabalho, oscilava entre a utopia e a distopia. Por um lado, parecia uma visão idealizada, mas de difícil concretização; por outro, levantava temores sobre os possíveis efeitos sociais e econômicos da ausência do trabalho como eixo estruturante da vida coletiva. A ideia, portanto, variava entre uma utopia difícil de ser concretizada e uma distopia potencialmente ameaçadora, evidenciando a dicotomia em torno da relação entre trabalho, lazer e progresso social.

No livro *"Whatever Happened to the Leisure Society?"* (O que aconteceu com a sociedade do lazer? – tradução nossa) publicado em 2019, Antony James Veal apresenta uma análise detalhada das diversas abordagens adotadas por autores, analistas e pesquisadores sobre a noção de sociedade do lazer desde a década de 1930. Segundo o autor a discussão tem início com os primeiros idealistas e tecnocratas, como por exemplo, o influente economista britânico John Maynard Keynes [1883-1946]. Entre as décadas de 1930 e 1940, Keynes expressou uma visão positiva em relação aos impactos da tecnologia sobre o trabalho. Ele acreditava que o avanço tecnológico permitiria uma redução significativa da jornada de trabalho, abrindo caminho para o que chamou de "idade do lazer", na qual as gerações futuras desfrutariam de mais tempo livre.

Em meio à turbulência econômica que marcou o final da década de 1920, Keynes apresentou uma visão surpreendentemente otimista para o futuro das sociedades desenvolvidas. Em seu célebre ensaio *"Perspectivas Econômicas para os Nossos Netos"* [1930], Keynes previu que os avanços tecnológicos, sem precedentes até então, seriam capazes de reduzir drasticamente a jornada de trabalho. Ele projetava um cenário em que

semanas de apenas 15 horas seriam suficientes, liberando mais tempo para o lazer: “*The those who sweat for their daily bread Leisure is a longed – for sweet – until they get it*”. (Para aqueles que suam para obter seu pão diário, o lazer é um desejo - pois doce – até conseguir – tradução nossa). (KEYNES, 1933, p.367).

Nesse futuro imaginado por Keynes, o avanço tecnológico não só elevaria a eficiência produtiva, mas também revolucionaria a forma como as pessoas se relacionam com o tempo. Ele acreditava que, com a redução drástica da jornada de trabalho, os indivíduos teriam de aprender a lidar com uma abundância de tempo livre, algo até então inimaginável. Para Keynes, o trabalho se tornaria uma atividade residual, necessária apenas para atender ao que ele chamou de “*o velho Adão dentro de nós*” – uma referência à necessidade humana básica de se manter ocupado. Nesse cenário, três a quatro horas diárias de trabalho, ou 15 horas semanais, seriam mais do que suficientes para sustentar a vida econômica, abrindo caminho para uma era de lazer. Como o próprio Keynes (1933, p. 369) coloca: “*Three-hour shifts or a fifteen-hour week may put off the problem for a great while. For three hours a day is quite enough to satisfy the old Adam in most of us!*” (Turnos de três horas ou uma semana de quinze horas podem resolver o problema por um longo tempo. Pois três horas por dia é tempo suficiente para satisfazer o velho Adão dentro da maioria de nós! – tradução nossa).

Nos anos 1950 e 1960, com o *boom* econômico do pós-guerra, a ideia de uma sociedade centrada no lazer ganhou popularidade. Sociólogos e economistas, como Daniel Bell, acreditavam que a crescente prosperidade, impulsionada pela industrialização, resultaria em uma sociedade onde o trabalho ocuparia um papel secundário agora ocupado pelo lazer e o consumo de bens e serviços. Contudo, nos anos 1970, essa visão otimista começou a ser questionada. A crise do petróleo, o aumento do desemprego e a estagnação econômica reduziram a confiança no progresso tecnológico e nas promessas de lazer. Durante essa década, surgiram críticas e desilusões, à medida que se percebia que a automação não estava sendo acompanhada de uma redistribuição do tempo livre, mas sim de novos desafios socioeconômicos.

Nas décadas de 1980 e 1990, o avanço do neoliberalismo gerou transformações profundas nas concepções de uma sociedade orientada ao lazer. Medidas como a desregulamentação econômica, a flexibilização das relações laborais e o paulatino enfraquecimento dos direitos trabalhistas redirecionaram a organização social, privilegiando uma lógica de intensificação do trabalho em detrimento do tempo livre. O lazer, outrora

concebido como um elemento central do bem-estar e da realização pessoal foi progressivamente marginalizado, inserindo-se em um contexto de precarização e instabilidade. Richard Sennett, em sua obra *“A Corrosão do Caráter”* [1998], analisa como a insegurança no trabalho e a volatilidade das condições laborais corroeram a estabilidade dos indivíduos, relegando o ideal de lazer a uma posição periférica.

Segundo Sennett (2003), a superficialidade da vida moderna é resultado de uma mudança significativa na percepção do tempo – a negação da constância e da rotina. Nesse cenário, a experiência acumulada ao longo da vida perde valor, e a antiga ética do trabalho, que tinha como base a autodisciplina do tempo e a satisfação adiada, é abandonada. Em seu lugar, surge uma cultura marcada pela imediatidade e pela incerteza, onde o passado e o futuro perdem relevância diante de um presente fragmentado e inconstante.

Já nos anos 2000 e 2010, o desenvolvimento da economia digital e a ascensão da automação e da inteligência artificial reabriram o debate sobre o futuro do trabalho e a possibilidade de uma nova era de lazer. Autores como Jeremy Rifkin, em *“O Fim dos Empregos”* (1995), previram que essas inovações tecnológicas poderiam, novamente, criar condições para uma sociedade com menos trabalho manual e mais tempo livre para atividades criativas. Rifkin defendeu que, se bem geridas, essas mudanças tecnológicas poderiam levar a uma redistribuição equitativa do tempo de trabalho e renda, aproximando-nos da realização da sociedade de lazer.

À luz do exposto, é pertinente destacar a relação identificada na pesquisa de Veal entre períodos de crise socioeconômica, transformações nas relações de produção (reestruturações produtivas) e os debates acadêmicos acerca de uma sociedade de lazer. A emergência do toyotismo, por exemplo, inserida no contexto da acumulação flexível, trouxe consigo a perspectiva de que a flexibilização do trabalho poderia oferecer benefícios recíprocos tanto para as organizações quanto para os trabalhadores. Para as empresas, essa abordagem prometia ajustar a força de trabalho às flutuações do mercado e às exigências produtivas. Para os trabalhadores, a flexibilização era apresentada como uma oportunidade de exercer maior autonomia sobre suas jornadas e, em teoria, conquistar mais tempo livre.

Contudo, essa promessa revelou-se ilusória, resultando em novas formas de exploração. Particularmente no setor de serviços, os trabalhadores permanecem perpetuamente conectados, com as barreiras entre o tempo de trabalho e o tempo livre progressivamente dissolvidas. Assim, o lazer é cada vez mais absorvido pelas demandas

profissionais contínuas, transformando-se em uma extensão velada da esfera laboral. Além disso, é preciso reconhecer que o acesso ao lazer e ao tempo livre de qualidade é profundamente desigual. Enquanto as classes mais privilegiadas podem desfrutar de uma ampla gama de atividades recreativas e enriquecedoras, a maioria da população enfrenta jornadas exaustivas e condições de trabalho precárias, o que limita sua capacidade de aproveitar o tempo livre. Essas disparidades reforçam o caráter *'elusive'* da promessa de uma sociedade do lazer, para muitos, as pressões do trabalho e da sobrevivência continuam a ser uma realidade inescapável.

O propósito de refletir e ponderar sobre a viabilidade de uma *"civilização do lazer"* ou de *"uma era dos lazeres"*, nos marcos do modo de produção capitalista, é intrinsecamente incoerente e ao mesmo tempo revelador. Por um lado, a emergência do lazer, enquanto forma de apropriação do chamado tempo livre, surge decisivamente a partir da dinâmica entre o capital e a resistência dos trabalhadores na disputa em torno da jornada de trabalho, embate esse ainda vigente.

Para ilustrar a atualidade dessa disputa em torno do tempo de trabalho no Brasil, podemos observar a reforma trabalhista de 2017, implementada pela Lei nº 13.467/ 2017, que ampliou a flexibilização e a precarização dos direitos trabalhistas, incluindo inovações como o trabalho intermitente. Além disso, a promulgação da Emenda Constitucional 103/2019 trouxe alterações significativas na concessão de benefícios previdenciários, no tempo de contribuição, no período básico de cálculo, na pensão por morte e nas alíquotas de contribuição, estabelecendo, principalmente, uma idade mínima de 65 anos para homens e 62 anos para mulheres se aposentarem. Esses elementos são exemplos claros do embate contemporâneo entre capital e trabalho.

Antunes (2018), em sua recente análise das metamorfoses do mundo do trabalho, aponta para a tendência do que chamou de *"disponibilidade perpétua para o labor"* sugerindo que essa condição se assemelha a uma servidão voluntária mistificada¹³. No contexto do

¹³ Localizamos uma vasta literatura sobre a gestão do tempo, que compõe o léxico do mundo corporativo, com o propósito de aumentar a produtividade por meio da autogestão da vida. Alguns exemplos incluem: *"O Poder do Hábito"* [2012] Charles Duhigg; *"A Arte de Fazer Acontecer"* [2016] de David Allen, criador do método GTD (Getting Things Done); *"The Pomodoro Technique"* [2019] de Francesco Cirilo, que introduziu uma técnica de gerenciamento de tempo utilizando um relógio culinário no formato de um tomate, consistindo na divisão do expediente de trabalho em pequenos blocos de 25 minutos com pausas de 5 minutos; *"Tríade do Tempo"* [2012] de Christian Barbosa, considerado o maior especialista em gestão do tempo no Brasil, que propõe uma abordagem para equilibrar as demandas profissionais e pessoais dividindo as atividades em três categorias:

século XXI, as relações laborais assumem uma dupla face, caracterizadas por fragmentações e heterogeneidades que são impulsionadas pela expansão do trabalho on-line e dos aplicativos, os quais tornam invisíveis as grandes corporações que controlam o mundo financeiro e dos negócios. Nesse cenário, fenômenos como a uberização e a pejotização florescem, configurando o que Antunes identifica como uma nova modalidade de trabalhador: o "*escravo digital*", que, apesar de operar em ambientes aparentemente autônomos, permanece submetido a uma lógica de dependência e exploração disfarçada¹⁴.

Essa dualidade remete de certa forma, ao antigo sonho de Aristóteles sobre o progresso no interior dos processos produtivos, mais especificamente no que diz respeito, ao desenvolvimento das forças produtivas e o consequente aumento da produtividade. Desde a primeira revolução industrial na Inglaterra, no século XVIII, acreditava-se que o desenvolvimento das forças produtivas e o aumento da produtividade, com o aperfeiçoamento das máquinas, tornariam o trabalho mais leve e proporcionariam mais tempo livres aos trabalhadores. Verdade é como aponta Lafargue (1999), à medida que a máquina se aperfeiçoa, com rapidez e precisão, menor é tempo necessário para a criação do produto social, mas em vez de prolongar o descanso, na mesma medida, redobra os esforços. O excerto a seguir, expressa a antinomia entre forças produtivas e relações sociais de produção atravessado pelo dogma religioso, à guisa de "*Deus permite a todo mundo uma loucura*":

O sonho de Aristóteles é a nossa realidade. Nossas máquinas de hálito de fogo, membros de aço, infatigáveis, de uma fecundidade maravilhosa e inesgotável, realizam docilmente, por si sós, seu santo trabalho; no entanto, a mente dos grandes filósofos do capitalismo continua dominada pelo preconceito do assalariado, a pior das escravidões. Ainda não entendem que a máquina é, o redentor da humanidade, o Deus que resgatará o homem das *sordidae artes* e do trabalho assalariado, o Deus que lhe concederá os lazeres e a liberdade. (LAFARGUE, 1999, p.119).

importante, urgente e circunstancial; "*Produtividade para quem quer Tempo: aprenda a produzir mais sem ter que trabalhar mais*" de Geronimo Theml [2019]; "*O fim da procrastinação*" de Petr Ludwig [2020].

¹⁴ O slogan do ifood "*viver é uma entrega*" frase, que pode soar inicialmente inspiradora, na realidade romantiza o sacrifício contínuo de vida e tempo do trabalhador. A mensagem sugere, de forma implícita, que a própria vida do indivíduo pertence ao mercado e às necessidades dos outros, às quais ele deve se dedicar ininterruptamente. Aqui, o *delivery* não se restringe ao que se consome, mas à entrega do próprio ser, que, dia após dia, se submete e se dissolve na lógica do consumo e da prestação de serviços. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zn_ADiKw5z8>. Acesso em: 05 de fev. de 2024.

Também contemporâneo de Paul Lafargue [1842-1911], o economista e sociólogo Thorstein Veblen [1857-1929] se destaca pela percepção da discrepância entre o triunfo tecnológico e a apropriação privada da riqueza, tanto material quanto espiritual. Ambos os autores expressaram críticas fundamentadas nas estruturas sociais e econômicas de sua época, especialmente ao papel exercido pela classe dominante, embora suas abordagens teóricas e ênfases sejam distintas.

O interesse de Veblen (1987) reside na análise de como a elite econômica, denominada por ele de classe ociosa, utiliza o consumo conspícuo como forma de ostentar *status social*. Em sua visão, a contradição do capitalismo se encontra na disparidade entre o avanço tecnológico e o interesse privado por parte dos "proprietários absenteístas". A crítica contundente de Lafargue (1999), por sua vez, se concentrou na miséria imposta aos trabalhadores, que são privados de todos os bens e prazeres, enquanto a burguesia desfruta dos excessos do superconsumo.

Posteriormente, ao abordarmos o cenário de efervescente expansão econômica, especialmente nas áreas urbanas e industriais principais das potências europeias e nos Estados Unidos, entre 1875 e 1914, observamos como descrito por Eric Hobsbawm (2016) em “*A Era dos Impérios*”, que termos como plutocracia e classe ociosa ganharam relevância no discurso público, ao mesmo tempo em que o ideal de progresso desenvolvimento econômico, impulsionado pelo crescimento das cidades, pelo avanço científico e pelas inovações tecnológicas foi vinculado à história moderna como o motor do avanço social e civilizacional.

No alvorecer da década de 1780, explodiu a Revolução Industrial, um evento que libertou o poder produtivo das sociedades humanas de antigas amarras. Esse momento marcou uma virada na história da humanidade, permitindo uma multiplicação rápida, constante e aparentemente ilimitada de pessoas, mercadorias e serviços. Hobsbawm (2006) argumenta que chamar esse fenômeno de "Revolução Industrial" é não apenas lógico, mas também alinhado com uma tradição estabelecida. Apesar de alguns historiadores conservadores terem evitado essa terminologia, talvez por receio de suas implicações ‘incendiárias’. Ele enfatiza que a Revolução Industrial não foi um evento com um início e um fim definidos; ao contrário, sua essência reside na transformação contínua e revolucionária que se tornou a norma desde então.

A economia global, desde a Revolução Industrial, tem sido marcada por um avanço técnico acelerado, um crescimento econômico contínuo, embora irregular, e um processo crescente de globalização. Segundo Hobsbawm (1995, p.92) essa dinâmica tem levado a uma divisão global do trabalho cada vez mais complexa e intrincada, conectando todas as regiões do mundo a um vasto sistema econômico global por meio de uma extensa rede de fluxos e intercâmbios. Além disso, durante o final do século XIX e o início do século XX, a segunda Revolução Industrial desempenhou um papel substancial para o surgimento da Indústria Cultural. Nesse contexto, emergiram novas formas de entretenimento e lazer, impulsionadas pela expansão da industrialização e urbanização. Parques de diversões, cinemas, teatros, clubes esportivos e outras instalações de lazer tornaram-se comuns em áreas urbanas, oferecendo oportunidades de recreação e escapismo para as crescentes populações urbanas.

A partir da revolução técnico-científica, difundiu-se a ideia de que a melhoria das condições de trabalho e de vida estaria intrinsecamente ligada à expansão da produtividade e à eficiência na produção industrial, bem como à integração do binômio ciência e tecnologia. A tecnologia foi enaltecida como o principal motor da civilização, prometendo aumentar a disponibilidade de bens de consumo, serviços e tempo livre, impulsionada pela capacidade de transferir atividades repetitivas e extenuantes para máquinas, além da idealização de uma civilização fundamentada nos valores do ócio. No entanto, é importante reconhecer que a substituição de seres humanos por máquinas em tarefas árduas, medíocres e enfadonhas representa um avanço para a humanidade. Contudo, essa reestruturação do trabalho também apresenta um dilema significativo. Enquanto um número reduzido de trabalhadores assume funções de supervisão e intervenção limitada, milhares de outros são lançados ao desemprego.

Com o avanço da automatização e a reconfiguração da organização do trabalho no final do século XX, ressurgem ideias utópicas sobre a supressão do trabalho e, conseqüentemente, o declínio da centralidade do trabalho para a sociabilidade¹⁵. Analisando

¹⁵ O deslocamento da centralidade da categoria trabalho na constituição da socialidade em casos mais extremos no cancelamento de sua vigência tem sido proclamado na condição de sociedade pós-industrial ou no discurso apocalíptico discurso da sociedade da informação. Essa tendência em direção a uma sociedade do conhecimento é refletida na superficialidade das teses apresentadas por Francis Fukuyama na década de 1990 em sua 'influenciável' e 'oportunista' obra "*A Grande Ruptura*". Segundo Fukuyama, a partir da década de 1960, surge um modelo de desenvolvimento fundamentado na informação, onde a economia - a produção de riqueza - é baseada na capacidade de gerar conhecimento. Uma sociedade organizada em torno da informação tem como resultado positivo a expansão da liberdade e da igualdade dos indivíduos, entendendo a liberdade como a oportunidade de consumo e a igualdade como a quebra das hierarquias rígidas.

minuciosamente as teses sobre a perda da centralidade da categoria trabalho na sociedade contemporânea, Antunes (2011) adverte que a "*crise do trabalho abstrato*" não pode ser confundida com o fim do trabalho concreto como dimensão primária para a realização das necessidades humanas e sociais.

A mais contundente resposta às equivocadas teses do fim do trabalho foi apresentada pelo renomado sociólogo brasileiro Ricardo Antunes. Em meados dos anos 1990, Antunes questionou as teorias que proclamavam o fim do trabalho em seu livro "*Adeus ao Trabalho?*". Posteriormente, em 1999, ele publicou "*Sentidos do Trabalho: ensaio sobre a afirmação e negação do trabalho*", ancorando suas ideias na ontologia de Lukács. De acordo com Antunes (2010), a ideia de que o trabalho havia perdido seu papel estruturante na sociedade foi proposta por vários autores, como André Gorz, Claus Offe, Dominique Méda, Jeremy Rifkin, Robert Kurz e Jürgen Habermas. Desde a década de 1970, especialmente na Europa e nos Estados Unidos, esses sociólogos sugeriram que o avanço tecnológico poderia levar à extinção do trabalho manual e à transformação do conceito de trabalho. Antunes, no entanto, argumenta que o trabalho, apesar das mutações, permanece um elemento central da existência humana e da estrutura social.

Além disso, à medida que o trabalho aparentemente perde sua centralidade, modos de vida passados e superados continuam a assombrar a consciência. Mascarenhas (2005, p.233) rechaça a ideia de como o ócio oferece a possibilidade de entregar-se "*integralmente ao desenvolvimento multilateral de suas capacidades físicas e intelectuais*" de um tempo e espaço nos quais os indivíduos podem reconciliar-se consigo mesmos e com a natureza. Essa visão idealizada do ócio muitas vezes esconde a colonização contemporânea do tempo livre pelo tempo de trabalho e não aborda adequadamente a falta de tempo livre enfrentada pelos trabalhadores em geral, incluindo aqueles envolvidos em ocupações de maior dimensão intelectual.

A esse respeito, De Masi (1999) limita-se a afirmar que há um descompasso entre o progresso das forças produtivas, impulsionado por tecnologias de ponta, e a persistente "cultura do trabalho", que continua a ser um fator anacrônico em nossa sociedade. O autor conclui que o desemprego, por um lado, e o excesso de trabalho, por outro, são consequências desse desequilíbrio. Mais recentemente, Cuenca (2016) destaca que, apesar de uma época marcada pela preocupação com a falta de trabalho, é crucial voltar à atenção para o ócio, pois afirma que a "*civilização ocidental é filha do ócio*". Para Cuenca, à medida que avançamos no

século XXI, nos aproximamos de uma nova era, marcada por uma mudança transcendental, conduzida pela revolução tecnológica. Nesse contexto, é imperativo redefinir nossos hábitos, costumes, concepções de tempo, espaço, trabalho e ócio.

A tecnologia por si só não determina automaticamente as relações sociais. Atualmente, o debate sobre o tempo livre e a redução da jornada de trabalho deve ser ampliado com a preocupação com o desemprego, um problema proeminente no capitalismo contemporâneo. O desemprego, como uma expressão de falta de trabalho ou emprego, tornou-se uma das características mais significativas do sistema econômico. É importante destacar suas dimensões política, social e econômica, pois para as organizações empresariais, a raiz do desemprego reside na discrepância entre a oferta e a demanda por habilidades de trabalho, ou seja, na falta de uma força de trabalho qualificada para utilizar as novas tecnologias. Nesse contexto, é ilustrativa a matéria publicada em 2017, que reportava aproximadamente 14 milhões de desempregados no Brasil, abordando estratégias para usar o tempo livre de forma produtiva, o “desemprego produtivo”¹⁶.

Essa ideologia da empresa, que incita a busca perpétua por qualificação, constitui um dispositivo moral muito eficaz quando se trata de contornar a crise do mercado de trabalho. Conforme Alves (2007), homens e mulheres sem emprego são encorajados a ser uma espécie de empresa gestora de si, é disseminada a ideia do empreendedorismo do eu e do capital humano. Sob essa perspectiva as pessoas são supostamente livres para escolher quem desejam ser. Assim, cada indivíduo é responsável por sua própria saúde, mobilidade, atualização de conhecimentos, lazer, entre outros aspectos de suas vidas. Vejamos a seguir o que pesa sob a ótica dessa ideologia.

De acordo com o recente relatório *"World Employment and Social Outlook – Trends 2024"* da Organização Internacional do Trabalho (OIT), os efeitos da crise global e da pandemia persistem, refletindo-se em altas taxas de desemprego e no aumento da vulnerabilidade crônica dos empregos. Prevê-se um aumento global do desemprego em 2024, e as crescentes desigualdades e a estagnação da produtividade são fontes de preocupação,

¹⁶ "Desemprego produtivo: como utilizar o tempo livre para aumentar suas chances de recolocação no mercado de trabalho". De acordo com Ricardo Haag, diretor no Brasil da consultoria de recrutamento Page Personnel, em uma matéria de 2017, é fundamental não se deixar abater diante do desemprego. Os candidatos devem persistir em se qualificar e buscar oportunidades, evitando adotar uma postura de vitimização. A chave para superar essa fase reside em manter uma busca intensa por oportunidades, demonstrar perseverança e investir em networking. (BBC News Brasil, 2024).

conforme indicado no relatório. Apesar de uma diminuição rápida após 2020, o número de trabalhadores vivendo em extrema pobreza, ou seja, aqueles que ganham menos de US\$2,15 por pessoa por dia em termos de paridade de poder de compra, cresceu cerca de 1 milhão em 2023. Além disso, o número de trabalhadores vivendo em pobreza moderada, com menos de US\$3,65 por dia por pessoa, aumentou em 8,4 milhões em 2023. (OIT, 2004, p.12).

Segundo o mesmo relatório, à medida que a denominada “policrise” agrava a justiça social, as perspectivas permanecem incertas. No curto prazo, espera-se uma deterioração moderada do mercado de trabalho. As taxas de desemprego global devem aumentar ligeiramente ao longo do horizonte de previsão, principalmente devido ao aumento do desemprego nas economias avançadas. Prevê-se um modesto aumento do desemprego em 2024: à medida que as taxas de participação na força de trabalho declinam e o crescimento do emprego desacelera, espera-se que o desemprego global aumente em 2 milhões, elevando a taxa global de desemprego de 5,1% em 2023 para 5,2% em 2024. Embora a disparidade global de empregos tenha melhorado em 2023, permaneceu elevada, chegando perto de 435 milhões. É improvável que a erosão dos salários reais e dos padrões de vida, devido a taxas de inflação elevadas e persistentes, juntamente com o aumento dos custos habitacionais, seja compensada rapidamente. (OIT, 2004, p.15).

No Brasil, o dossiê publicado pela CUT em parceria com o DIEESE revelou em 2011, que setores tipicamente terceirizados perfazem 26,8% do mercado formal, totalizando 12,7 milhões de assalariados. Devemos ressaltar que esta estatística não contempla o segmento informal, em tese este número está subestimado, com certeza, este universo é muito maior. As empresas terceirizadas abrigam as populações mais vulneráveis do mercado de trabalho: mulheres, negros, jovens, migrantes e imigrantes. *“Esse “abrigo” não tem caráter social, mas é justamente porque esses trabalhadores se encontram em situação mais desfavorável e, por falta de opção, submetem-se a esse emprego”*.

O capitalismo contemporâneo funciona de maneira diametralmente oposta ao que fazia no passado. Do século XVIII até os anos 1970, ele se baseava na expansão do mercado de trabalho assalariado e na promessa de um consumo crescente para toda a sociedade. Hoje, no entanto, ele opera por meio da exclusão. Essa transformação está diretamente ligada ao domínio do capital financeiro, ao avanço do monetarismo e ao desenvolvimento tecnológico, que, juntos, geram uma nova forma de concentração de riqueza. Nesse contexto, a força de

trabalho e o consumo em massa perdem relevância, sendo substituídos por uma lógica que privilegia a acumulação privada¹⁷.

Destacamos como o resultado mais preocupante no cenário atual do mercado de trabalho a expansão, sem precedentes do desemprego estrutural. De acordo com Antunes (2011), pode-se dizer que há uma processualidade contraditória que, de um lado, reduz o operariado industrial e fabril; de outro, aumenta o subproletariado, o trabalho precário e o assalariamento no setor de serviços. O trabalho feminino é cada vez mais incorporado, enquanto os mais jovens e os mais velhos são excluídos. A precarização do trabalho é uma realidade global, acentuada após a crise de 2007/2008, com a diminuição dos contratos de trabalho estáveis e o aumento da terceirização e informalidade. A terceirização, em particular, acarreta a diminuição dos salários, o aumento das horas de trabalho, mais acidentes e uma divisão na classe trabalhadora, enfraquecendo a organização sindical.

Consequente e inequivocamente, observa-se uma substancial alteração e complexificação na composição da classe trabalhadora, o que torna desafiador compreender as normas, hábitos, atitudes culturais e políticas, bem como as fronteiras entre os espaços da produção e da vida social. Isso se deve ao novo regime de acumulação flexível, que também promove a formação de um novo tipo de trabalhador ao impor exigências e qualificações profissionais inéditas. De acordo com Harvey (2008), muitos aspectos da vida incorporam um individualismo mais competitivo e permeado pela ideia do empreendedorismo.

Essa ideologia representa um dos dispositivos morais mais eficazes para contornar a crise do mercado de trabalho. Homens e mulheres desempregados são incentivados a se tornarem uma espécie de empresa de gestão própria, difundindo-se a ideia do empreendedorismo e do capital humano. Segundo essa nova ótica ideológica, as pessoas são supostamente livres para escolherem quem desejam ser. Nessa perspectiva, cada indivíduo é responsável por sua própria saúde, mobilidade, atualização de conhecimentos, lazer e pela gestão de seus horários. Termos como *inovador*, *criativo*, *empreendedor* e *polivalente* são

¹⁷ A escritora e ensaísta francesa Viviane Forrester (1925-2013) alcançou destaque com seu ensaio político "*O Horror Econômico*", agraciado com o Prêmio Medicis de Ensaio em 1996 e traduzido para mais de 30 idiomas. Nesta obra, a autora explora de maneira intensa a angústia da exclusão, especialmente sob a perspectiva dos desempregados, oferecendo uma crítica contundente ao ultraliberalismo. Sua contribuição tornou-se uma referência na literatura política contemporânea. Durante um movimento de protesto da classe operária nas ruas de Paris, em 1997, exigindo uma resposta do governo à situação enfrentada, muitos manifestantes empunhavam exemplares de seus livros como símbolo de sua luta.

frequentemente utilizados, sugerindo que o indivíduo está livre da burocracia, da rotina e da especialização, ou seja, detém a autonomia para gerir sua própria vida.

Nesse contexto, de acordo com Mascarenhas (2005), apesar do otimismo expresso na tese que argumenta que, devido ao progresso tecnológico, o tempo livre aumenta com a produção crescente de bens e serviços, exigindo uma contribuição cada vez menor do trabalho humano, as transformações que impactam o mundo do trabalho sugerem uma direção diferente. Ou seja, o exercício do ócio ativo contrasta com o papel que a reorganização do trabalho tem desempenhado desde meados do século XX no contexto concreto do mundo globalizado. Em síntese, não obstante todas as inovações tecnológicas, que poderiam resultar em uma real redução da jornada de trabalho e aumento do tempo livre, o que se observa é uma ação destrutiva que corrói quase totalmente a força de trabalho humana.

Nossa argumentação visa estabelecer que, embora a tematização do lazer tenha se consolidado como um campo próprio de reflexão teórica especialmente por meio da sociologia do lazer, esse fenômeno não pode ser analisado de forma isolada, como um fim em si mesmo. A partir dessa premissa, surgem teses superficiais que se limitam à imediatez empírica, negligenciando as complexidades subjacentes às relações sociais de produção em sua totalidade. Exemplificam essa questão expressões como: “*desenvolvimento sem trabalho*” (DE MASI, 1999); “*a economia do ócio*” (DE MASI, 2001); “*planeta tempo, o novo western da humanidade*” (AZNAR, 1995)¹⁸.

Em relação ao futuro do trabalho, diversos prognósticos foram formulados por influentes autores. Alvin Toffler (1982) anteviu na denominada terceira onda uma transição em direção ao trabalho intelectual, e atualmente introduz a ideia de uma quarta onda de mudança. Em contrapartida, Domenico De Masi (2000) nos convida a contemplar a noção de um ócio ativo prazeroso, onde o trabalho não é abolido, mas sim redefinido em termos de sua natureza e propósito. Por sua vez, Manuel Castells (1999) lança luz sobre as perspectivas do trabalho em rede, destacando como as interações digitais estão dando forma a novas formas de colaboração e produção na era da informação. Enquanto isso, Guy Aznar (1995) advoga pela redução do trabalho e mais tempo livre. E Jeremy Rifkin, em uma visão drástica prevê o fim do trabalho.

¹⁸ Para uma crítica à criação de uma sociedade onde o espaço de liberdade fora do trabalho seria decisivo para permitir ao indivíduo tornar-se autônomo e criativo, consultar Daniel Mothé “*L’utopie du temps libre*” (*A utopia do tempo livre*) de 1997.

A proposta de Aznar para o século XXI, embora à primeira vista ofereça uma perspectiva otimista e libertadora em relação ao futuro do trabalho, revela uma lacuna crítica por não abordar adequadamente as implicações socioeconômicas de sua visão. Sua crença de que é possível manter salários elevados sem afetar os lucros dos capitalistas reflete uma visão simplista e idealizada das relações de trabalho e da acumulação do capital. Na prática, a automação tende a consolidar ainda mais o poder econômico nas mãos dos proprietários dos meios de produção, aprofundando as desigualdades de renda e ampliando a divisão entre ricos e pobres.

A visão de Aznar sugere que, ao libertar os trabalhadores da tirania do trabalho, eles teriam a oportunidade de se dedicar a atividades mais significativas, como a família e o engajamento cívico, enquanto o trabalho se tornaria mais gratificante. Ele descreve essa transformação como uma *"nova revolução da fluidez e da liberdade"* (AZNAR, 1995, p.27). A seguir, veremos como o autor articula essa ideia:

O tempo livre será para alguns a consumação louca e voraz dos lazes. Para outros será a viagem, o turismo, a exploração, o passeio, a montanha. Ou então a cultura, os concertos, os museus, o teatro, os festivais. Para outros, a cozinha, a invenção de um outro tipo de lazer ou um tipo de cultura. Para outros ainda, a militância política ou social, o apoio humanitário. Para outros a fotografia, a pintura. Para outros, o corpo, a dança, o relaxamento, a beleza. Para outros, uma nova forma de trabalho. Finalmente para outros, nada. (AZANAR, 1995, p.248).

Dessa forma, observa-se a emergência de uma economia baseada no ócio: o progresso tecnológico, o desenvolvimento organizacional, a globalização, os meios de comunicação e a disseminação da escolarização têm contribuído para o aumento da longevidade e a redução do tempo humano necessário para a produção de bens e serviços. Essa questão se manifesta claramente no seguinte trecho:

[...] Isto nos é agora permitido graças ao nível de tecnologia e de escolaridade difusa que atingimos: aquele direito ao ócio, gozado pelos aristocratas e pelos grandes herdeiros do Renascimento, mas que sempre permaneceu utópico para os operários industriais, é finalmente realizável pelos executivos, empresários e dirigentes, pelos profissionais liberais e por todos os envolvidos em criação na nossa sociedade pós-industrial. (DE MASI, 2001, p.14)

Paulo Netto (1978) identifica um padrão peculiar e amplamente influente de crítica ao capitalismo, que se alinha à tradição sociológica. Nessa perspectiva, são enfatizadas as críticas aos aspectos mais prejudiciais do sistema, especialmente no que diz ao âmbito cultural, como o consumismo, a alienação e a degradação ambiental, além das questões relacionadas aos costumes, defendendo a tradição familiar e religiosa. No entanto, ao mesmo tempo, o capitalismo é amplamente aceito como uma realidade inevitável. As facetas desagradáveis do capitalismo são frequentemente aceitas com resignação, e o que resta é a comparação com formas pré-capitalistas de organização social, frequentemente invocada de maneira nostálgica como um contraponto. Isso reflete, como sugere Netto, uma crítica romântica à industrialização, à urbanização e à burocratização - uma visão denominada de capitalismo romântico¹⁹. Ou seja, a crítica teórica ao capitalismo e suas contradições está subordinada à crítica romântica de suas consequências. Vejamos como isto possui implicações analíticas significativas na interpretação do que vem a ser o lazer.

A seguir, apresentamos uma série de questões e suas implicações, frequentemente observadas na produção do conhecimento sobre o lazer, seja de forma direta ou indireta. Junto a essas questões, estão os respectivos apontamentos teóricos para uma crítica ontológica. Como afirma Mario Duayer (2012) em *“Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica do trabalho”*, crítica de fato é crítica ontológica. Duayer questiona: qual dimensão da ontologia crítica marxiana deve ser reestabelecida? A resposta está na crítica ao modo de produção sob o capitalismo – ou seja, a crítica ao trabalho no capitalismo, e não uma crítica ao capitalismo a partir do ponto de vista do trabalho.

De maneira sintética, retomamos os quatro pontos para a problematização: (a) A tendência para a autodeterminação do conceito de lazer; (b) A identidade entre lazer e ócio; (c) A relação entre lazer e natureza; (d) A representação do lazer como sinônimo ou realização da liberdade.

¹⁹ Na introdução de *“Anticapitalismo Romântico e Natureza: O Jardim Encantado”* (2021) Sayre e Löwy exploram a conexão entre romantismo, anticapitalismo e ecologia, destacando o romantismo como uma reação cultural à civilização industrial e capitalista. Desde Rousseau, considerado uma figura seminal nesse movimento, os autores examinam os elementos característicos e inter-relacionados da civilização moderna frequentemente lamentados ou condenados nas obras românticas. Estes incluem o desencantamento do mundo, a quantificação do mundo através do cálculo racional, a dissolução dos vínculos sociais e a mecanização do mundo. Em particular, os escritores românticos expressaram uma profunda hostilidade em relação ao que é mecânico, artificial ou construído, em favor do natural, do orgânico, do vivo e do dinâmico.

2.1 A tendências à autodeterminação do conceito de lazer

“Existirmos: A que será que se destina? [...] Apenas a matéria vida era tão fina. E éramos olharmo-nos, intacta retina”. O primeiro verso da música *Cajuína*, de Caetano Veloso²⁰, nos confronta com uma profunda indagação sobre o sentido último da existência, convidando-nos a refletir sobre o propósito de nossas ações diante da delicadeza de tão fina matéria, bem como quando da contemplação mútua encaramos com admiração o vir-a-ser da experiência humana. A pergunta, *“Existirmos: A que será que se destina?”*, reverbera continuamente ao longo da composição, sugerindo que, inevitavelmente, em algum momento de nossas vidas, nos voltamos para o cotidiano com essa mesma inquietação.

O propósito de destacar uma indagação, imersa nos pensamentos e nos sentimentos que envolvem os eventos do mundo e a vida individual, conforme Lukács (2013), é elucidar uma necessidade humana elementar e primordial, a saber: a exigência de que a existência, o curso do mundo e até os eventos individuais, e estes, em primeiro lugar, tenham um propósito. Para a compreensão inicial dessa questão, Lukács extrai do pressuposto kantiano de que, na esfera orgânica do ser, a vida é concebida como uma finalidade sem escopo, pois se trata de um complexo cuja legalidade opera com total indiferença no que diz respeito às aspirações e ideal humanos.

Além disso, essa procura por uma resposta, de acordo com Lukács (2012) se desenrola a partir dos desafios da vida cotidiana, emergindo das condições históricas e sociais vigentes, das dinâmicas de classe e das atitudes correspondentes da humanidade perante uma realidade social prontamente percebida, incluindo a natureza mediada por ela. Tais desafios constituem problemas para os quais os seres humanos não conseguem sozinho, oferecer respostas satisfatórias, especialmente dentro do contexto de suas trajetórias terrenas respectivas, o que

²⁰ A composição é uma homenagem ao amigo Torquato Neto, que se suicidara em 1972. Em 1911, Lukács escreveu um diálogo intitulado *"A Pobreza do Espírito"*, como descrito por Tertulian (2010), no momento em que sua amiga Irma Seidler acabara de cometer suicídio. Lukács se repreende por sua falta de bondade, sua incapacidade de alcançar um estado de graça; acreditava que se tivesse sido mais transparente, poderia ter compreendido os tormentos de sua amiga e evitado o trágico desfecho. Esses dois episódios nos remetem à tendência apontada por Hartmann de presumir, tacitamente, que as coisas devem seguir um curso favorável. Quando isso não acontece, surge o questionamento dirigido à realidade: *“Por que isso teve que acontecer exatamente assim?”* (HARTMANN, apud LUKÁCS, 2013, p.49).

justifica a persistência e vigor de concepções de mundo religiosas ou mesmo de teorias explicativas finalísticas.

O finalismo, enquanto doutrina filosófica postula que o universo em sua totalidade, com sua multiplicidade fenomênica, orienta-se para um propósito, seja imanente ou transcendente, subjacente até mesmo às manifestações mais particulares de causalidade e necessidade. Nessa perspectiva, a causa final — entendida como o motivo, a razão última ou a teleologia inerente à existência de algo — ergue-se como a explicação fundamental tanto do mundo quanto da vida, conduzindo à ideia de um plano cósmico arquitetado por uma força, princípio ou princípio ou personalidade superior. Essa entidade é vista como o arquiteto e criador supremo, exterior à natureza das coisas.

Para compreender a dinâmica da explicação finalista, é esclarecedor recorrer aos exemplos apresentados por Chauí (2004). Essa doutrina se baseia na ideia de causa final, entendida como o motivo, a razão última ou a finalidade que justifica a existência de algo e sua forma específica. Ilustrando essa perspectiva, podemos considerar o bem comum como o propósito último da política, a felicidade como o fim supremo da ação ética, ou mesmo a flor como o resultado teleológico da transformação de uma semente em árvore. Contudo, na filosofia contemporânea, o finalismo vê sua relevância questionada como explicação científica, tanto no âmbito das ciências naturais quanto no campo da psicologia. Em substituição a essa visão, surgiram conceitos como motivação e comportamento, que privilegiam a precedência e a primazia de fatores como tendência, necessidade, desejo e vontade sobre a ação, abandonando a noção de uma finalidade preestabelecida como determinante dos eventos.

Suspendendo por ora a reflexão de cunho filosófico, mas sem perder de vista esse carecimento para a apreensão da finalidade das ações humanas, direcionamos nosso foco para a análise de duas importantes obras. A primeira é do historiador e teórico cultural holandês Johan Huizinga²¹ [1872-1945], intitulada "Homo Ludens". Em seguida, examinaremos a obra

²¹ Johan Huizinga, um dos principais representantes da Escola de Annales, destacou-se por sua firme oposição às sombras da barbárie nazista, que ameaçavam as liberdades individuais e distorciam os valores culturais. Com a ocupação nazista da Holanda em 1942, ele foi preso e afastado de sua posição na Universidade. Apesar de sua saúde debilitada, Huizinga manteve-se firme em sua resistência intelectual até seu falecimento, em 1945. Entre suas obras mais influentes e respeitadas no campo da historiografia, destacam-se: *"Homem e Massa na América"* (1918); *"Outono da Idade Média"* (1929); *"Erasmus de Roterdã"* (1924); *"A Tarefa da História Cultural"* (1929); *"Nas Sombras do Amanhã"* (1935); *"Homo Ludens"* (1938); e *"Um Mundo em Ruínas: Considerações sobre as Possibilidades de Reconstruir Nossa Civilização"* (1945).

do sociólogo francês Roger Caillois [1913-1978], intitulada *"Os Jogos e os Homens: a máscara e a vertigem"*.

Nosso objetivo é destacar as implicações teóricas das significativas contribuições à teoria dos jogos e sua repercussão na concepção do lazer. Nesse sentido, formulamos duas teses:

a) A afirmação da essência lúdica, derivada do conceito de *"homo ludens"*²² estende-se a compreensão da gênese do lazer, sugerindo que ele sempre esteve presente na história humana devido a esse componente intrínseco. Isso implica que o lazer pode ser visto como um fenômeno universal, manifestando-se em diferentes culturas e épocas por meio de jogos, brincadeiras, festas, esportes e outras atividades lúdicas. Consequentemente, o lazer emerge como um elemento praticamente onipresente nas sociedades independente de estruturas econômicas específicas, mas ligado à própria condição humana, manifestando-se de formas variadas ao longo da história.

Como mencionado na sinopse do livro *"Lazer e o Universo dos Possíveis"*, de Sarah Bacal: *"Hoje percebido como fundamental para o equilíbrio humano, o lazer permite que cada indivíduo ultrapasse os limites do dever ser cotidiano e se reconcilie com o poder ser lúdico, que nada mais é do que poder ser e realizar aquilo que, efetivamente, proporciona satisfação e prazer"*. Essa ideia reforça a tese de que o lazer permite que o indivíduo transcenda as exigências do cotidiano, o *"dever ser"*, para acessar uma dimensão mais espontânea e criativa, o *"poder ser"*. Nessa linha, o lazer assume uma função essencial na vida humana, não como um luxo ou privilégio, mas como uma necessidade psicológica e cultural, que facilita o equilíbrio entre as esferas de obrigação e liberdade.

b) A autonomia em relação à esfera de produção e reprodução da vida resulta em uma compreensão unilateral do lazer, que desconsidera determinantes essenciais, como o desenvolvimento econômico e a organização do trabalho e do tempo livre. Esses fatores constituem elementos imprescindíveis para uma análise abrangente e fundamentada do lazer.

Nem *Homo sapiens*, nem *Homo faber*, mas uma definição presente tanto na vida humana quanto animal, ainda mais relevante que o raciocínio e a fabricação de objetos, é o

²² A influência das teses de Huizinga sobre a teoria do jogo pode ser estendida às reflexões fenomenológicas de Eugen Fink [1905-1975]. Durante a pesquisa, constatamos a presença desse autor como referência teórica, ver em: FINK, Eugen; DA SILVA, Felipe Maia; GIUBILATO, Giovanni. *"Oásis da felicidade: Pensamentos para uma ontologia do jogo"* (1957). Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, v. 27, n. 1, p. 125-144, 2022.

conceito de jogo como fonte lúdica para a civilização, dando origem ao termo *Homo Ludens*. No prefácio de 1938, o autor expressa essa convicção: "*Já há muitos anos que vem crescendo em mim a convicção de que é no jogo e pelo jogo que a civilização surge e se desenvolve. É possível encontrar indícios dessa opinião em minhas obras desde 1903*" (HUIZINGA, 2001, não paginado).

Antes mesmo do surgimento da humanidade, o comportamento lúdico já estava presente, especialmente entre os animais. Segundo Huizinga (2001), o ato de brincar não esperou pelo surgimento da civilização humana para se manifestar. Os animais, muito antes do *homo sapiens*, já demonstravam rituais elaborados para o jogo, incluindo noções de regras, convites, respeito e diversão, mesmo que de maneira irracional. A concepção de jogo e brincadeira no mundo animal é considerada intrínseca à natureza, existindo antes mesmo do desenvolvimento da cultura, que pressupõe sempre a presença humano.

Ao partir do pressuposto de que os animais brincam assim como os seres humanos, Huizinga (2001) desafia a visão convencional, predominante por-exemplo na sociologia, de que os fenômenos culturais são “fatos” exclusivamente sociais. Ele propõe que a cultura se manifesta por meio do jogo, sugerindo que o ato de brincar constitui a essência do ser humano. Ao afirmar que "*os animais brincam tal como os homens*", o autor destaca o jogo como um fenômeno intrínseco ao “ser em geral”. Essa perspectiva, ao diluir as fronteiras entre o que é considerado cultural e o que é tido como natural, contrapõe-se à visão de que a cultura é exclusivamente uma criação do ser social.

Bastará que observemos os cachorrinhos para constatar que, em suas alegres evoluções, encontram-se presentes todos os elementos essenciais do jogo humano. Convidam-se uns aos outros para brincar, mediante um certo ritual de atitudes e gestos. Respeitam a regra que os proíbe morderem, ou pelo menos com violência, a orelha do próximo. Fingem ficar zangados e, o que é mais importante, eles, em tudo isto, experimentam evidentemente imenso prazer e divertimento. (HUIZINGA, 2001, p. 03, *grifo nosso*).

Huizinga (2001) vai além ao considerar o jogo não apenas como um elemento presente na sociedade, mas como um aspecto fundamental que a constitui. Para ele, as características do jogo não apenas espelham as relações humanas, mas também as influenciam, oferecendo uma explicação para elas, neste ponto finalísticas. Nesse sentido, as relações sociais, segundo Huizinga, são moldadas pela natureza lúdica inerente ao ser humano, que desde a infância aprende e se desenvolve por meio da brincadeira e do jogo. Ademais, é válido sinalizar que este referencial teórico é amplamente utilizado na Educação Física brasileira, onde o princípio

lúdico é recorrentemente empregado como um norteador pedagógico e é visto como uma ferramenta facilitadora do processo de aprendizagem.

Para Huizinga, a cultura tem suas raízes no jogo, manifestando-se em formas como o ritual, o sagrado, a linguagem e a poesia, e permanecendo como um elemento subjacente em todas as artes de expressão e competição. Todas as expressões significativas da cultura derivam do jogo, uma vez que estão conectadas ao desejo de respeitar regras e à liberdade que ele proporciona e preserva. Em outras palavras, o autor sugere que todas as formações culturais humanas são moldadas pela interação entre o jogo, entendido como uma expressão de liberdade, e a vida, com sua desordem e necessidades.

Em suas últimas consequências, a análise de Huizinga reporta a um desligamento da base material da vida, isso porque, para além da matéria, haveria o espírito que transcende a finalidade biológica. A seguir, frisamos três passagens que atestam esse entendimento, a qual podemos definir, em certa medida, como metafísica:

Todo jogo significa alguma coisa. Não se explica nada chamando “instinto” ao princípio ativo que constitui a essência do jogo; chamar-lhe “espírito” ou “vontade” seria dizer demasiado. Seja qual for a maneira como o considerem, o simples fato de o jogo encerrar um sentido implica a presença de um elemento não material em sua própria essência. (HUIZINGA, 2001, p. 04).

Como a realidade do jogo ultrapassa a esfera da vida humana, é impossível que tenha seu fundamento em qualquer elemento racional, pois neste caso, limitar-se-ia à humanidade. A existência do jogo não está ligada a qualquer grau de civilização, ou a qualquer concepção do universo. Todo ser pensante é capaz de entender à primeira vista que o jogo possui uma realidade autônoma. (HUIZINGA, 2001, p. 06).

Mas reconhecer o jogo é, forçosamente, reconhecer o espírito, pois o jogo, seja qual for a sua essência, não é material. Ultrapassa, mesmo no mundo animal, os limites da realidade física. (HUIZINGA, 2001, p. 06).

Uma vez enfatizado o papel do espírito lúdico na sociedade, Huizinga (2001) delinea as características formais do jogo. Entre elas, destacam-se a ausência de seriedade, a separação da vida cotidiana, a desvinculação de interesses materiais — referindo-se à gratuidade e à independência da lógica mercantil —, a limitação temporal e espacial, a promoção da sociabilidade e da diferenciação, e a presença de incerteza no resultado, com elementos como sorte e destino. O jogo também possui uma finalidade intrínseca (desinteresse), uma irracionalidade (situando-se além da racionalidade) e uma natureza livre

que, por si só, representa a liberdade. Vale notar que o autor estabelece uma conexão entre ócio, necessidade e liberdade, como evidenciado na passagem a seguir:

Jamais é imposto pela necessidade física ou pelo dever moral, e nunca constitui uma tarefa, sendo sempre praticado nas “horas de ócio”. Liga-se a noções de obrigação e dever apenas quando constitui uma função cultural reconhecida, como no culto e no ritual. Chegamos, assim, à primeira das características fundamentais do jogo: o fato de ser livre, de ser ele próprio liberdade. (HUIZINGA, 2001, p. 06).

No interior dessa concepção, o jogo se apresenta como um intervalo em meio à vida cotidiana, uma atividade temporária que busca sua própria satisfação na execução, permitindo a evasão da realidade. A intersecção entre jogo e liberdade é explorada nos capítulos “*Formas lúdicas da Filosofia*” e “*Formas lúdicas da arte*” onde estabelece uma reflexão em conjunto com as ideias de Platão e Aristóteles para expressar o enaltecimento ao *ludens* e a rejeição ao trabalho. Aqui, o autor revisita os dois modos de vida que permeavam as civilizações gregas: trabalho e ócio. Desta feita, a condição prévia de liberdade exclui qualquer modo de vida dedicado à mera sobrevivência - não apenas o trabalho, que era o modo de vida do escravo, subjugado pela necessidade de sobreviver e pelas ordens de seu mestre, mas também as ocupações dos artesãos livres e a busca de lucro dos comerciantes.

Em nossa leitura de Platão, especialmente em sua obra “*A República*”, entendemos que o modelo de Estado ideal proposto não busca a igualdade absoluta entre os homens, mas sim a organização da *pólis* em estamentos, nos quais cada indivíduo deve dedicar-se à função para a qual sua natureza é mais adequada. Essa divisão fundamenta-se nas três espécies de virtudes associadas às partes da alma. Sendo assim, a *Politeia*, na qual impera a verdadeira justiça, é composta por três classes: dos filósofos, dos guerreiros e a dos produtores, que correspondem, respectivamente, às almas racional, irascível e concupiscente.

Platão (2000, p. 141) afirma que “*produzir justiça consiste em dispor, de acordo com a natureza, os elementos da alma, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros; a injustiça, em governar um por outro, contra a natureza*”. Essa visão enfatiza que cada classe deve desempenhar uma função estritamente determinada na sociedade, sendo a mais proeminente a dos filósofos, incumbidos de governar e dedicar-se à contemplação das ideias. Por outro lado, cabe à classe inferior, formada por agricultores e artífices, a realização das tarefas servis, responsáveis pela manutenção econômica da cidade. O repúdio ao trabalho

material e à experiência sensível são aspectos característicos da concepção platônica, que atribui primazia à alma sobre o corpo.

Primeiramente, Huizinga (2001, p.178) recorre a Platão, cuja descrição das relações entre ritual, dança, música e jogo são particularmente esclarecedores. Para Huizinga em "*As Leis*", Platão sugere que os deuses, movidos pela compaixão pela raça humana e sua condição de sofrimento, decretaram a realização de festividades como um alívio para as preocupações humanas. Eles concederam Apolo, as Musas e Dionísio como companheiros dessas celebrações, de modo que essa comunhão divina pudesse restabelecer a ordem entre os homens.

A música, para Huizinga (2001, p. 178), reúne todas as características do jogo discutidas por Platão e Aristóteles. O autor expressa sua concordância com o aspecto lúdico da música e seu repúdio ao trabalho. Huizinga explora a tensão entre trabalho e ócio na Grécia antiga, onde o trabalho era associado aos escravos e o ócio era o domínio do homem livre, permitindo o cultivo do conhecimento, das letras, da apreciação da natureza e das artes, enfatizando seu valor educativo. O jogo, situado além da racionalidade da vida prática, não tem relação com a necessidade, a utilidade, o dever ou a verdade. Essas mesmas qualidades podem ser atribuídas à música.

Huizinga (2001, p.180) refere-se a Aristóteles: "*Para Aristóteles, a preguiça ou ócio é o princípio do universo. É algo preferível ao trabalho e, sem dúvida, o objetivo de todo trabalho*". Para os gregos, o ócio era o berço dos frutos espirituais, e para o homem livre, o tempo não gasto com o Estado, a guerra ou rituais era tempo livre, propício ao lazer. Em diálogo com Aristóteles, questiona-se como ocupar o tempo livre, considerando que não seria apenas com jogos, vistos como diversões infantis. Assim, os antigos recomendavam a música como *Paidéia*, como educação, cultura, algo não necessário nem útil como a leitura e a escrita, mas simplesmente para preencher o tempo livre.

Em síntese, o processo de civilização se desenrola a partir do jogo, cujo núcleo é a cultura concebida como produto e imanência do espírito lúdico. O elemento lúdico estaria na raiz da maioria das formas fundamentais de vida social. Direito, comércio e lucro, artesanato e arte, poesia, guerra, sabedoria e ciência, todos, segundo Huizinga (2001, p. 234), enraizados "*no solo primitivo da cultura lúdica*". Para ser uma força criadora de cultura eficaz, é crucial que o elemento lúdico seja genuíno, sem se misturar ou desviar das normas ditadas pela razão, humanidade ou fé. Do contrário, há um distanciamento gradual da verdadeira civilização.

Para esclarecer a relação e o contraste no desenvolvimento entre *natural* e *social*, o autor apresenta duas acepções distintas de jogo: uma forma inferior, rudimentar, que está ligada ao desenvolvimento das funções biológicas; e outra forma superior, intrinsecamente relacionada à natureza humana. Ele sustenta que as manifestações mais elevadas do jogo humano, aquelas em que o jogo adquire um significado profundo, estão associadas a festividades, celebrações e rituais religiosos, entre outros eventos.

Para Huizinga (2001), o processo de degeneração do “lúdico” é resultado de uma transformação na sociedade, marcada pelo crescimento dos discursos técnicos e pela ênfase na racionalidade prática, em detrimento do elemento lúdico. Essa mudança simboliza o declínio da “verdadeira” civilização, refletindo o aspecto mais negativo do século XIX. O autor relaciona essa transição à Revolução Industrial e suas inovações tecnológicas, que fomentaram uma mentalidade centrada no trabalho e na produção, afastando-se do espírito lúdico que anteriormente permeava a vida europeia.

Huizinga observa que as principais correntes de pensamento da época eram, de modo geral, hostis ao fator lúdico na vida social. Nem o liberalismo nem o socialismo contribuíram positivamente para essa questão. No século XIX, disciplinas como a ciência analítica e experimental, a filosofia, o reformismo, a igreja e o estado eram impregnadas de uma seriedade extrema. O trabalho e a produção tornaram-se os ideais predominantes da época, e logo depois, seus ídolos. Como Huizinga afirma: *“toda a Europa vestiu roupa de trabalho. Assim, as forças dominantes da civilização passaram a ser a consciência social, as aspirações educacionais e o critério científico”*. (HUIZINGA, 2001, p. 212-213).

A mentalidade resultante desse contexto é descrita por Huizinga (2001) como um lamentável reflexo do pensamento marxista, que enxerga o mundo como sendo regido unicamente por forças econômicas e interesses materiais. Esse exagero distorcido da importância dos fatores econômicos seria influenciado pela veneração ao progresso tecnológico, que, por sua vez, foi gerado pelo racionalismo e pelo utilitarismo que destruíram os mistérios e absolveram o homem da culpa e do pecado: *“[...] mas esqueceram de libertá-lo da insensatez e da miopia, e a única coisa de que ele passou a ser capaz foi de adaptar o mundo à sua própria mediocridade”*. (HUIZINGA, 2001, p. 06).

Na pesquisa de doutorado de Marcelo Pereira de Almeida Ferreira (2019), intitulada *"A crítica da centralidade do lúdico na formação humana: críticas das teses de Johan Huizinga"*, o pesquisador estabelece uma conexão entre a trajetória do pensamento em diferentes obras e as análises de Johan Huizinga, com o objetivo de desenvolver uma crítica baseada na teoria social de Marx. Almeida traça um percurso intelectual que conecta diferentes correntes de pensamento, começando pela ontologia idealista de Hegel e avançando até a ontologia materialista de Marx e Engels, com o intuito de questionar a centralidade do lúdico na formação humana defendida por Huizinga, particularmente em sua obra *"Homo Ludens"*.

Ferreira (2019) argumenta que, embora Huizinga não afirme explicitamente a centralidade do lúdico na formação humana, ele sugere, ao longo de *Homo Ludens* e de outras obras, que a civilização — o ambiente no qual o ser humano se humaniza — é um produto do jogo e da cultura lúdica. Para Huizinga, o espírito lúdico constitui o horizonte da civilização, e o distanciamento desse princípio fundamental leva à decadência. Assim, Almeida identifica, subjacente à obra de Huizinga, uma ontologia que coloca o jogo no centro da evolução cultural e civilizatória.

De maneira implícita, Huizinga eleva o lúdico a uma posição central em sua filosofia, ao mesmo tempo em que rejeita de forma explícita a categoria do trabalho. Essa dualidade nos conduz ao cerne de sua proposta filosófica, que, segundo a crítica de Lukács, alinha-se ao irracionalismo burguês. Para Lukács, essa perspectiva configura uma apologia indireta ao capital, na medida em que desloca o foco das contradições materiais e sociais para uma esfera cultural e simbólica, onde o jogo e a liberdade lúdica são idealizados como antídotos para os conflitos da modernidade. É precisamente na crítica ao aspecto cultural que reside o tema central dessa nova filosofia, à medida que a crise aprofunda a ganha terreno a ideia ideológica de um terceiro caminho. Assim, a crítica resignada ao capital não visa sua superação, mas sim sua defesa velada. O defensor indireto do capital assinala: *"de modo grosseiro, os lados negativos e os horrores do capitalismo; mas não os declara como características do capitalismo, mas da vida humana, da existência em geral"* (LUKÁCS, 2020, p. 182). Se Huizinga ignorou os problemas autênticos por meio de falsos problemas, ele o fez por acreditar sinceramente, apesar de toda sua eloquente filosofia, no homem e suas potencialidades.

Ao mesmo tempo influenciado pelo universo lúdico, mas divergindo de Huizinga, especialmente em relação à ideia de situar o jogo como elemento anterior à cultura, o sociólogo francês Roger Caillois (1990) busca estabelecer uma *teoria geral da organização social a partir do jogo*, com o objetivo de respaldar uma sociologia fundamentada nos jogos. Por um lado, Huizinga relaciona a ascensão da racionalidade das sociedades capitalistas com a perda da importância do jogo como elemento da cultura. Por outro lado, Caillois identifica dimensões do jogo alinhadas ao modo de produção, baseado na competição, disfarçada de mérito, e na racionalidade instrumental, bem como na noção de que é impossível a realização completa, o que torna o papel da sorte e do acaso útil para mitigar frustrações.

Caillois (1990) considera que, embora algumas afirmações presentes em "*Homo Ludens*" sejam contestáveis, é importante reconhecer o papel precursor que o livro desempenha ao apresentar as características fundamentais do jogo e demonstrar relevância de seu papel no desenvolvimento civilizacional. Este reconhecimento de Caillois está impresso da seguinte forma na publicação da Editora Perspectiva de "*Homo Ludens*" (2001):

Homo Ludens é a obra mais importante na filosofia da história em nosso século. Escritor de inteligência aguda e poderosa, ajudado por um dom de expressão e exposição que é muito raro, Huizinga reúne e interpreta um dos elementos fundamentais da cultura humana: o instinto do jogo. Lendo este volume, logo se descobre quão profundamente as realizações na lei, na ciência, na poesia, na guerra, na filosofia e nas artes são nutridas pelo instinto do jogo. (Contracapa, 2001).

No entanto, Caillois destaca que a compreensão formal do jogo, conforme apresentada por Huizinga, caracterizando-o como uma atividade livre, separada, incerta, improdutiva, regulamentada e fictícia, oferece uma visão limitada das atitudes psicológicas que estruturam os jogos. Ele sugere que essa categorização não abrange a complexidade das motivações e experiências psicológicas, a qual também chama de impulsos primários.

Conectando essas disposições mentais a uma interpretação biológica, Caillois propõe a seguinte tipologia em "*Os Jogos e os Homens: a máscara e a vertigem*"²³: *Agôn* (competição - a ambição de triunfar baseada apenas no mérito próprio dentro de uma competição regulamentada), *Ilinx* (a busca pela vertigem ou êxtase), *Mimicry* (simulação - o prazer em adotar uma personalidade alheia) e *Alea* (sorte - a renúncia da vontade em favor de uma

²³ Título original "*Les Jeux et les Hommes*" [1958].

espera ansiosa e passiva pelo destino). Essa classificação tem sido influente na teoria dos jogos e em estudos sobre o lazer.

Em síntese, os jogos traduziriam os instintos humanos por meio de sistemas regrados e regulados nos princípios de competição, busca da sorte, simulacro e vertigem, no interior de cada um desses impulsos primários existiriam comportamentos análogos no mundo animal²⁴. Além da problemática identificação como traços biológicos do humano, os jogos são vistos como independentes, tem o fim em si mesmo e se opõe ao cotidiano, proporcionando o afastamento da vida real. Essa premissa é reafirmada em diferentes momentos:

Com efeito, o jogo é essencialmente uma ocupação separada, cuidadosamente isolada do resto da existência, e realizada, em geral dentro de limites preciosos de tempo e de lugar. Há um espaço próprio para o jogo. [...] Só se joga se se quiser, quando se quiser e o tempo que se quiser. Isso significa que o jogo é uma actividade livre. (CAOILLOIS, 1990, p.26-27).

[...] Opondo vincadamente o mundo do jogo ao mundo da realidade, salientando que o jogo é uma actividade essencialmente *à parte*, deixam supor que toda a contaminação com a vida corrente ameaça corromper e arruinar a própria natureza do jogo. (CAILOIS, 1990, p.65).

Antes de mais, o jogo apresenta-se como uma actividade paralela, independente, que se opõe aos gestos e às decisões da vida corrente através de características específicas que lhe são próprias e que fazem com seja um jogo. (CAILOIS, 1990, p.85).

A relação do jogo com a sociedade é marcada por uma tensão fundamental, embora o jogo seja, por natureza, uma forma de evasão da realidade e uma atividade distinta do cotidiano, ele não está imune às influências do mundo real. Essa interação pode contaminar a experiência lúdica, especialmente quando os jogadores misturam elementos da vida diária com o universo do jogo, comprometendo sua pureza e espontaneidade. Essa dinâmica é explicada pela dualidade entre duas formas de jogar, conforme proposto por Caillois (1990):

²⁴ Os inúmeros exemplos de comportamento instintivo dos animais são retirados de Karl Groos [1861-1946], um psicólogo alemão reconhecido como pioneiro na abordagem conhecida como Psicologia Científica do Jogo. No final do século XIX, Groos elaborou uma teoria psicológica do jogo infantil, influenciando fortemente o pensamento psicológico da época. Segundo essa linha de pensamento, as pesquisas sobre o comportamento humano, especialmente o infantil, deveriam começar com a observação dos animais, considerados como uma base para compreender os instintos humanos. Seu livro "*Les jeux des animaux*" [1895] descreve os comportamentos lúdicos tanto de animais quanto de crianças, destacando semelhanças e padrões biológicos compartilhados entre eles. Para Groos a observação dos instintos animais, considerados mais puros, poderia contribuir para a compreensão dos instintos hereditários humanos, especialmente durante a infância.

a *paidia*, que representa a manifestação espontânea e livre do instinto lúdico, e o *ludus*, que se caracteriza pela organização, regras e disciplina.

Em outras palavras, a *paidia* é a expressão pura da brincadeira, da improvisação e da alegria, enquanto o *ludus* introduz elementos de cálculo, dificuldade e intenção civilizadora, contrapondo-se à natureza anárquica do jogo. Essa dualidade, no entanto, não é estática; ela pode ser desequilibrada quando as interações sociais refletem uma ludicidade distorcida, marcada pela competição desenfreada, pelo controle excessivo, pela busca de emoções extremas e pela dependência de fatores como sorte e azar. Esse fenômeno, que Caillois denomina “*hipertrofia lúdica*”, ocorre quando o jogo perde sua função de equilíbrio e transforma-se em uma expressão de descontrole e excesso, como no uso de álcool, drogas, velocidade e aventuras sem limites.

A corrupção dos jogos ocorre quando as interações sociais refletem uma ludicidade convulsionada pela competição desenfreada, pelo controle excessivo da vida, pela sorte e pelo azar, além da busca por emoções extremas como o álcool, drogas, velocidade e aventuras sem limites, fenômeno conhecido como hipertrofia lúdica. Segundo Caillois (1990), a civilização industrial deu origem a uma forma específica de *ludus*: o *hobby*. Definido como uma ocupação secundária, realizada de forma gratuita e motivada unicamente pelo prazer, o *hobby* engloba atividades como coleções, artes decorativas, passatempos amadores e pequenas invenções. Essas práticas surgem como uma compensação pela perda de personalidade e autonomia resultante do trabalho mecânico e fragmentado, típico da sociedade industrial. O *hobby* representa, assim, uma tentativa de restaurar o equilíbrio entre a espontaneidade da *paidia* e a estruturação do *ludus*.

Numa rápida alusão às implicações e desdobramentos do enfoque lúdico na produção teórica sobre o lazer, chamamos a atenção para a primeira edição da revista *Licere* de setembro de 1998. No recorte especial na seção “*Múltiplo Olhares*”, sobre concepções e significados do lazer e recreação, encontramos pesquisas que se fundamentam na tese do valor lúdico do jogo. Para Da Costa (1998) a ludicidade é mediação fundamental do homem com o meio ambiente e consigo mesmo, através da vivência o homem deixa de lado as convenções e obrigações cotidianas, ou seja, dá sentido a sua vida. Para Pinto (1998) a essência genuína do lazer compreende a vivência privilegiada do lúdico, *culturalmente, concebida como brinquedo, jogo, brincadeira ou festa*. Por fim, em Bramante (1998) a

ludicidade é o eixo central da experiência de lazer sendo uma vocação inerente do ser humano que brinca e joga, na sua mais pura essência antropológica.

No artigo *"Estamos vivendo uma civilização do Lazer?"*, publicado em 1990, Bramante contesta as previsões de que estaríamos avançando para uma sociedade regida pela ética do lazer, no seu sentido clássico idealista, tal qual nossa indagação na abertura deste capítulo da tese, ou nos aproximando do espírito lúdico do jogo conforme pretendido por Huizinga. Para o autor em ambos os casos, tanto o lazer verdadeiro como o jogo no seu sentido mais puro, são inviabilizados devido à incompatibilidade de seus valores em relação ao atual estágio de desenvolvimento social. Na tentativa de preservar a liberdade daqueles que se propõe a vivenciar uma experiência de lazer, sugere-se um conjunto de atitudes subjetivas. (BRAMANTE, 1990, p.93).

Em Cuenca (2008, p.50), o ponto de destaque nos estudos de Huizinga é a afirmação do jogo e do elemento lúdico como pilares essenciais da condição humana, anteriormente associados ao conceito de ócio. O autor argumenta que a concepção de jogo de Huizinga amplia a ideia clássica de ócio, adaptando-a à contemporaneidade. Assim como o ócio, o jogo é livre, e sua satisfação deriva simplesmente da prática, sem outro objetivo além dela própria, conferindo-lhe um caráter autotélico o desafio consiste em cultivar *"um ócio que conduza à complexidade psíquica e desenvolva destrezas para transformar o trabalho em jogo"*.

Para esta questão, julgamos importante revisar criticamente a interpretação do sociólogo Gilles Pronovost, especialmente no terceiro capítulo de sua obra, intitulado *"Jogo, rituais e práticas culturais"*. Pronovost (2011) estabelece uma aproximação entre o significado do jogo, como modelo interpretativo - representação - para o lazer. Uma explicação concisa sobre essa visão é oferecida na seguinte passagem:

O jogo é o modelo sociológico que permite compreender como os indivíduos podem atribuir significações diferentes, até mesmo contrárias, aos mesmos objetos e às mesmas condutas. Ele traduz essa possibilidade que a espécie humana tem não só para transformar a interpretação a ser atribuída a situações, como também para fabricar todas as peças de novos arranjos da realidade. (PRONOVOST, p.44 p.2011).

O jogo, assim, remete às modalidades simbólicas que estruturam a ação social, possibilitando a criação de novos significados e ordenamentos. No jogo, a realidade empírica, representada pelas ações sociais, torna-se objeto de integração, organização e reinterpretação.

Em outras palavras, o jogo funciona como uma extensão da vida social, permitindo que os indivíduos se distanciem temporariamente dela ao “representá-la” de diferentes formas. Grosso modo, o jogo exerce um papel simbólico mais amplo na sociologia, representando modos gerais de integração, transformação e orientação, aplicáveis a objetos, condutas e eventos. Esse caráter simbólico confere ao jogo uma flexibilidade única, possibilitando que qualquer atividade humana seja reinterpretada e reordenada sob sua forma, reafirmando sua capacidade de renovar e ampliar os significados sociais.

Quando consideramos a perda da autenticidade lúdica como um obstáculo para a realização do lazer, podemos extrair duas consequências. Primeiramente, é comum surgir uma visão nostálgica do passado, que tende a ignorar as práticas contemporâneas de jogo e lazer. Em segundo lugar, pode ocorrer um descolamento da realidade. O crescimento dos serviços especializados em entretenimento e o desenvolvimento da indústria cultural evidenciam que as atividades de lazer estão intrinsecamente ligadas ao sistema social em que ocorrem, permeado pelas contradições de uma sociedade dividida por interesses de classe antagônicos. É importante notar que, ao examinarmos essa dinâmica, torna-se evidente que são as classes dominantes que se beneficiam da expansão das opções de lazer, consumo e cultura, enquanto às classes produtivas muitas vezes resta lutar por uma participação modesta e, por vezes, ilusória nesse progresso.

Nesse contexto, prossegue Cuenca (2008) o ócio se torna um espaço de criatividade, onde reside a capacidade de alterar a realidade, tanto interna quanto externamente, das pessoas, contanto que se conservem as características lúdicas mais puras:

Um ócio criativo é um ócio auto-motivado, consciente, ativo, complexo e lúdico. A pessoa com mentalidade lúdica não tende a degradar as realidades do ambiente, mas, ao contrário, a desenvolver seu valor e sentido, frente a uma atitude objetivista, que anseia com exclusividade possuir e manipular objetos, própria da sociedade de consumo; a experiência de ócio põe sua ênfase em criar âmbitos, em transformar a existência em situações inéditas criativas. (CUENCA, 2008, p.51).

Partido da constatação de que à medida que a automação torna o mundo do trabalho problemático às vezes, quase supérfluo surge a hipótese de que o jogo e o trabalho possam ser considerados como dimensões de um mesmo movimento, talvez até mesmo de identificação. Essa é a questionável proposição apresentada por Albornoz (2009) no artigo *"Jogo e trabalho: do homo ludens, de Johann Huizinga, ao ócio criativo, de Domenico De Masi"*. A autora argumenta que a realidade do jogo está se aproximando cada vez mais do domínio da

profissão e das responsabilidades, especialmente evidente em casos como o esporte, onde novas formas de atividade, anteriormente associadas ao lazer e ao amadorismo, agora são reconhecidas como trabalho. De forma direta, a autora afirma que tudo é jogo:

Mas parece evidente que também em nosso tempo e em nossa cultura predominante na sociedade global pós-industrial, o impulso agonístico permanece central e fortíssimo. E se nem todos os jogos são competição, todas as competições são jogos, a menos que queiramos chegar a afirmar tese ainda mais ampla, de que “tudo é jogo”, de que se trata em tudo do “jogo da vida”, de um grande jogo coletivo em movimento complexo, imprevisível e que sempre volta a desregrar-se e recompor-se. Essa proposição parece-me contudo mais interessante do que a oposta, que afirma que tudo na vida é trabalho. (ALBORNOS, 2009, p.81).

Para abordar a problemática questão da condição humana mediada pelo jogo no plano metodológico e estabelecer as reais conexões entre as diferentes esferas do ser, é útil recorrer a exemplos de interações lúdicas cotidianas. Um exemplo pertinente é a convivência com uma criança de dezoito meses; especialmente quando há a representação antropomórfica do mundo animal. Durante brincadeiras e no contexto educativo infantil, é comum observar essa forma de interação, na qual características físicas, sentimentos, emoções e comportamentos exclusivamente humanos são projetados nos animais e vice-versa, por meio da imitação. É importante salientar, antes de prosseguir, que essa observação não deve ser tomada como prova de pesquisa experimental aplicada.

Imagine que a criança, ainda não capaz de se expressar verbalmente, sorri e bate palminhas repetidamente para ouvir e ver as ilustrações da estória sobre a Galinha Tina²⁵. Ao identificar a figura como uma galinha, pressupõe-se uma distinção entre sujeito e objeto, onde o sujeito, por meio da consciência, representa o objeto. O distanciamento que ocorre no confronto entre sujeito e objeto resulta em uma separação entre o homem e seu ambiente – sociedade e natureza. As consequências dessa separação são significativas: em última instância, permite a representação da realidade por meio de conceitos. A capacidade de formular conceitos é exclusiva do ser humano, e é por meio deles que também podemos aprender sobre o mundo. Mesmo sem nunca ter visto uma galinha, por exemplo, a criança é capaz de reconhecer a existência concreta dessa espécie para além de todos os atributos específicos, como o som que ela faz suas principais características, entre outros.

²⁵ *"Mamãe Galinha e seus três pintinhos"* Ciranda Cultural Editora, 1.ed. 2012.

Como exemplo ilustrativo da interpretação de comportamentos dos animais superiores, Lukács (2013) apresenta dois casos. O primeiro descreve a sinalização feita por uma galinha para alertar os pintinhos sobre a presença de aves de rapina, induzindo-os a se esconderem. O segundo exemplo destaca uma espécie específica de patos selvagens da Ásia que não apenas detecta aves de rapina à distância, mas também é capaz de distinguir entre diferentes espécies, reagindo de forma distinta a cada uma delas. No entanto, Lukács adverte que isso não implica que as galinhas estejam utilizando linguagem, e que os patos provavelmente não reconheceriam o perigo iminente de predadores se estes fossem apresentados de forma estática, como em uma ilustração, ou fora de um contexto de significação.

Dentro do reino animal, uma ampla variedade de espécies utiliza sinais auditivos ou visuais para cumprir funções vitais como a busca por alimentos, reprodução sexual e autodefesa. Esses sinais, ao suscitar respostas específicas, desempenham um papel na adaptação ao ambiente e na garantia da sobrevivência.

Para evidenciar a conexão intrínseca entre os sinais animais e os sinais utilizados pelo ser social, Lukács (1981) ressalta a presença de uma analogia não apenas nos estágios iniciais, mas em todos os estágios do desenvolvimento social. Por exemplo, formas de sinalização como aquelas empregadas para regular o tráfego automobilístico refletem essa analogia em sua função, como ilustrado anteriormente. Em ambas as situações, o sinal exige uma resposta específica e imediata, sem necessidade de compreensão efetiva da situação presente ou uma resposta diferenciada. Trata-se, portanto, de uma reação automática, vinculada a um momento particular da existência.

Quanto às experiências controladas em que os animais utilizam instrumentos, Lukács (2013) ressalta o caráter *humanizado* desses processos. O animal é retirado de seu ambiente natural, onde suas necessidades naturais e instintivas são desativadas. Os objetos utilizados como ferramentas não são produzidos pelos animais, mas sim pelo homem. Da mesma forma, os conceitos sobre as coisas emergem pela primeira vez, de modo necessário, no curso do processo de trabalho. Embora algumas espécies de animais superiores possam usar ferramentas, esse *uso* se limita a uma aplicação rudimentar de objetos naturais, encontrados na natureza e não manipulados. Os animais não generalizam o uso das ferramentas da mesma forma que não desenvolvem capacidades de abstração ou conceituação.

A elaboração de conceitos demanda um processo de abstração que permite que a realidade apreendida se torne um objeto independente, sujeito à apropriação e reprodução pela consciência. Essa autonomia – a necessária separação entre sujeito e objeto - possibilita o reconhecimento da realidade para além do momento inicial de significação no qual foi inicialmente percebida. Lukács (2013, p.65) enfatiza esta questão de maneira inequívoca: “[...] caso se queira mesmo aplicar ao mundo animal categorias da consciência humana, o que será sempre arbitrário, pode se dizer no melhor dos casos, que os animais mais evoluídos podem ter representações acerca do momento mais importante do seu entorno, mas jamais conceitos”.

Lukács (1969, p.25) explica que para um conceito se formar, é essencial que as percepções significativas para a vida humana ganhem independência em relação às suas causas. Isso implica que, por exemplo, uma ave de rapina que esteja aprisionada em uma gaiola possa ser reconhecida como a mesma que voa livremente. No entanto, simplesmente representar essa situação não é suficiente para alcançar tal identificação, que é o ponto de partida para a elaboração do vasto universo do pensamento. Esse momento de compreensão, fortemente ligado ao trabalho, se desenvolve gradualmente ao longo do processo de socialização humana.

Em contraste com epifenômeno da consciência circunscrito aos limites biológicos – como é o caso dos animais em geral, através vasto *universo do mundo pensado* ao contar a estória ensinamos para a criança o ser das coisas, por exemplo: essa é a galinha, esse é o cachorro, essa é a vaquinha. No entanto, essa não é a realidade existente em si; trata-se de uma elaboração do pensamento efetuado por um espelhamento da realidade.

Retornando às questões metodológicas, Lukács argumenta que a ontologia de Marx é fundamentada em sua crítica à filosofia hegeliana, assumindo, assim, uma visão do ser como um ente objetivo, definida como uma *"totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade"*. Lukács enfatiza a distinção estabelecida por Marx entre o ser social e o método de sua apreensão. Para ele, o ser social constitui uma totalidade objetiva, específica por uma processualidade dialética que se desenvolve numa interação constante entre complexos, independente da subjetividade do conhecimento. Dessa forma, para Lukács, a ontologia marxiana representa o esforço intelectual de preservar a cognoscibilidade do ser em sua totalidade complexa, histórica dinâmica e contraditória. Como reitera Lukács (2012, p. 284) *"a realidade social é o critério último do ser ou não ser social de um fenômeno"*. No

interior desse confronto com a realidade, abre-se o caráter de possibilidade, como evidenciado na seguinte passagem:

O espelhamento tem uma natureza peculiar contraditória: por um lado, ele é o exato oposto de qualquer ser, precisamente porque ele é espelhamento, não é ser; por outro lado, e ao mesmo tempo, é veículo através do qual surgem novas objetividades no ser social, para a reprodução deste no mesmo nível ou em um nível mais alto. Desse modo, a consciência que espelha a realidade adquire certo caráter de possibilidade. (LUKÁCS, 2013, p.67).

Esse *espelhamento* possibilita, então, que a consciência humana se aproxime de uma noção de possibilidade, pois, ao refletir o mundo social e material, a consciência não se limita a reproduzir o que já existe, mas abre caminho para novas transformações. O espelhamento refere-se ao modo como a consciência reflete o mundo externo — tanto social quanto o material — sem ser ele próprio um "ser" real e concreto, ou seja, não possui a substância do "ser" propriamente dito aqui, já que é apenas uma representação, uma "imagem" ou reflexo da realidade. A essência idealizada da ludicidade surge, então, como um produto dessa representação, um "estado puro" construído artificialmente e que ganha valor enquanto um ideal a ser realizado. Esse estado idealizado do lúdico não é uma expressão direta do "ser" em si, mas sim uma forma especulativa.

A teoria da essência lúdica não consegue explicar, nem parece ter o interesse, em abordar como o homem transcende esse estado de unicidade através de atitudes psicológicas ou pulsões naturais. Se essa diferença não existisse entre sociedade e natureza, social e orgânico, etc. estaríamos aprisionados em um estado de êxtase semelhante ao dos cães que perseguem suas próprias caudas até exaustão. Caillois (1990) utiliza esse ponto ao descrever como os cães continuam a perseguir suas caudas até caírem, ou como são tomados por impulsos de correr sem parar, que só cessam quando estão completamente exaustos. Esse comportamento, se aplicado aos humanos, eliminaria a distinção entre sociedade e natureza.

O desenvolvimento gradual da consciência animal, diz Lukács (2013), desde relações biofísicas e bioquímicas até estímulos e reflexos nervosos, permanece intrinsecamente limitado ao âmbito da reprodução biológica. Em contraste, a realização humana transcende esses limites, pois envolve tanto a vinculação genética quanto a diferença e a oposição. A atividade do ser humano sobre a base do mundo inorgânico e orgânico resulta em um estágio específico do ser: o ser social, que é precisamente mais diversificado e complexo.

A atividade vital dos animais é a sua ancoragem biológica, ou seja, sua atividade sustenta-se em determinações genéticas que impõe um padrão reprodutivo da existência, com o meio ambiente, há uma estabilidade só perturbada por mudanças ambientais, mutações aleatórias ou pressões da seleção natural²⁶. O homem municiado de suas próprias forças que se apresentam como capacidades e possibilidades naturais – como, por exemplo, o cérebro grande e complexo, a visão binocular, o bipedismo, a habilidade manual e a potencialidade da fala. Qual é, então, o ponto que, segundo Marx, revela como o ser humano vai além da simples reprodução biológica?

O animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. (MARX, 2004, p. 84).

Para Childe (1978) do ponto de vista da constituição física, o homem é inferior à maioria dos animais: não possui pelagem para manter o calor corporal em ambientes frios; seu corpo não é eficiente para fuga, defesa ou caça; carece de velocidade excepcional, coloração protetora ou armadura corporal; e não tem acuidade visual ou força muscular para obter vantagem sobre suas presas ou se defender. Apesar de todas essas desvantagens, a espécie *Homo sapiens* demonstrou historicamente uma capacidade superior de se ajustar a diversos ambientes em comparação a qualquer outro ser biológico, multiplicando-se mais rapidamente do que qualquer outro mamífero superior.

O mais significativo é que o *Homo sapiens* conseguiu subordinar a natureza às suas necessidades, criando uma nova estrutura de realidade — a esfera social — que não existe na natureza. Esta esfera social, correspondente ao ser social, difere qualitativamente das esferas

²⁶ Childe (1978, p. 34) esclarece que a evolução de novas formas de vida e espécies entre os animais é vista como resultado das modificações hereditárias acumuladas no plasma germinativo. A natureza exata dessas modificações é tão desconhecida para os cientistas quanto a expressão “plasma germinativo” é para o leitor comum. As modificações que ajudam na sobrevivência e reprodução dos organismos são fixadas através do processo conhecido como seleção natural. Note-se que o desconhecimento sobre os mecanismos precisos dessas modificações não invalida as formulações, hipóteses ou deduções científicas. A ciência avança justamente pela capacidade de construir explicações com base em evidências já comprovadas ou em vias de comprovação, mesmo que aspectos específicos ainda permaneçam em aberto. Esse caráter provisório e acumulativo do conhecimento científico não é uma fraqueza, mas uma de suas maiores forças, permitindo que novas descobertas refinem ou reformulem teorias existentes.

anteriores porque constantemente cria o novo, fundamentada em um atributo exclusivo: a capacidade teleológica da consciência. Vejamos como Lukács explicita a relação entre necessidade, instinto e trabalho:

É claro que o primeiro impulso para o pôr teleológico provém da vontade de satisfazer uma necessidade. No entanto, esse é um traço comum à vida tanto humana como animal. Os caminhos começam a divergir quando entre necessidade e satisfação se insere o trabalho, o pôr teleológico. E nesse mesmo fato, que implica o primeiro impulso para o trabalho, se evidencia a sua constituição marcadamente cognitiva, uma vez que é indubitavelmente uma vitória do comportamento consciente sobre a mera espontaneidade do instinto biológico quando entre necessidade e a satisfação se introduziu o trabalho como mediação. (LUKÁCS, 2013, p.78).

Um exemplo que ilustra a diferença qualitativa entre humanos e animais é apresentado por Childe (1978, p. 35-37) com um fato ocorrido durante uma das eras glaciais. Tanto os humanos quanto os mamutes conseguiram se ajustar às condições climáticas extremas da época. No entanto, os destinos das duas espécies seguiram caminhos opostos: os mamutes se extinguíram, enquanto os humanos sobreviveram e prosperaram. Mas por quê? Os mamutes eram perfeitamente adaptados ao frio intenso. No entanto, com o fim da era glacial e a expansão das florestas, as tundras que eram seu habitat foram substituídas por vegetação temperada, que não fornecia o alimento necessário para sua sobrevivência. As características que antes os favoreciam, como o couro peludo e um sistema digestivo especializado, tornaram-se desvantagens insuperáveis. Os humanos, por outro lado, mostraram uma capacidade única de adaptação. Abandonaram suas vestes pesadas por roupas mais leves adequadas ao clima mais quente, desenvolveram novos instrumentos para lidar com a nova realidade e diversificaram sua dieta para incluir outros animais. Em essência, os humanos demonstraram uma habilidade específica para moldar a natureza em constante mudança às suas necessidades, garantindo sua sobrevivência e eventual domínio sobre seu entorno.

A transição do ser ao ser social constitui um salto ontológico, representando um ponto de inflexão na evolução da consciência e da organização social. Conforme observado por Lukács (1978), o surgimento do ser vivo orgânico marcou uma mudança significativa na dinâmica da matéria inorgânica, resultando em uma forma de existência com complexidade e características únicas. Esse salto qualitativo inaugurou uma nova fase na história da evolução, onde o ser social emerge como produto de um processo complexo de interação e organização. Nesse sentido, a evolução não se desdobra de maneira linear e previsível, mas é marcada por

rupturas e transformações que transcendem as limitações das fases anteriores, abrindo caminho para novas formas de ser.

O desenvolvimento do ser social, no entanto, não ocorre de forma isolada ou abrupta. Ele se origina a partir de uma base orgânica, mas implica uma ruptura significativa entre as esferas ontológicas. Como aponta Lukács (2013, p.16), essa mudança não segue uma trajetória contínua e uniforme, mas se dá por meio de um salto estrutural, no qual cada esfera – a inorgânica, a orgânica e a social – possui uma lógica interna própria, com características qualitativamente distintas. Embora essas esferas estejam intrinsecamente conectadas - *“são distintas, contudo estão irremediavelmente ligadas, sem a esfera inorgânica não há vida, sem vida não há ser social”* -, o surgimento de cada nova fase não pode ser reduzido a uma mera continuidade do que a antecedeu. Assim, o salto ontológico não apenas redefine a natureza do ser, mas também estabelece as condições para o desenvolvimento de novas formas de consciência. Em síntese, este processo envolve a criação de novas categorias, normas e relações, culminando na manifestação de um novo ser, cuja essência é moldada por essa transição fundamental²⁷.

Em primeira mão, foi Marx (2004) quem reconheceu que o homem não é um mero desdobramento da evolução biológica, mas representa um salto qualitativo que redefine a própria natureza da existência. Enquanto o animal, como ser, permanece preso à imediatez de suas necessidades, o homem, como ser social, é capaz de projetar-se além do presente, criando cultura, tecnologia e relações sociais complexas. Essa transformação redefine a essência da existência, pois o ser social não apenas se adapta ao meio, mas também o transforma, estabelecendo uma relação dialética entre si e o mundo. Dessa forma, a natureza deixa de ser apenas um dado externo e passa a ser mediada pela consciência e pela práxis humana. Plantas, animais, pedras, ar, luz etc., integram tanto a consciência humana quanto sua atividade prática. Teoricamente, esses elementos naturais tornam-se objetos da ciência e da arte, constituindo a "natureza inorgânica" do homem – ou seja, aquilo que ele transforma

²⁷ Em Agostinho, um dos principais pensadores do Cristianismo, propôs uma hierarquia entre os seres do mundo, dividindo-os em três realidades: existir (corpo), viver (alma) e entender (razão). Para ele, a natureza humana, dotada de razão, está no topo dessa hierarquia, acima dos animais irracionais e dos objetos inanimados. Essa concepção reflete a tentativa filosófica de conciliar razão e fé *‘nisi credideritis, non intelligetis’*, fornecendo uma estrutura para entender a posição do homem no universo e sua relação com Deus. *“Acima da natureza — que não tem maior perfeição do que existir, e não tem nem a vida nem a inteligência, uma vez que é apenas corpo sem alma — está aquela outra que, além de existir, goza também de vida, porém, sem inteligência, como é o caso dos animais. Por outro lado, acima desta, está a que existe, vive e entende. Isto acontece no homem por causa da alma racional”* (AGOSTINHO, 1995, p. 76).

em meios de vida espirituais e materiais. Vejamos na íntegra a citação que fundamenta essa perspectiva:

A vida genérica, tanto no homem quanto do animal consiste fisicamente, em primeiro lugar, nisto: que o homem (tal qual o animal) vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem [é] do que o animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive. Assim como plantas, animais, pedras, ar, luz etc., formam teoricamente uma parte da consciência humana, em parte como objetos da ciência natural, em parte como objetos da arte – sua natureza inorgânica, meios de vida espirituais, que ele tem de preparar prioritariamente para a fruição e para a digestão-, formam também praticamente uma parte da vida humana e da atividade humana. (MARX, 2004, p. 84).

Ao contrastar o ser humano com outras formas de vida, não se trata como propõe o pensamento platônico, de uma separação entre corpo e alma como entidades distintas. De modo geral, para Platão, o corpo é material, finito e sujeito às leis do mundo físico, enquanto a alma é imortal, imaterial e conectada ao mundo das ideias eternas. No entanto, Lukács (2010, p. 42) busca estabelecer a unidade intrínseca do ser humano, rejeitando a divisão entre uma essência social e outra natural. Ele afirma: *"o homem nunca é, de um lado, essência humana, social, e, de outro, pertencente à natureza; sua humanização, sua sociabilização, não significa uma divisão de seu ser em espírito (alma) e corpo"*. Para Lukács, o ser humano pertence simultaneamente à natureza e à sociedade, o que torna inviável operar uma separação, mesmo no plano do pensamento.

Lukács (2013) discute que, como resultado de um salto ontológico, tanto nas esferas individuais quanto sociais, ocorre um processo contínuo de complexificação e aperfeiçoamento. Esse salto implica na emergência de uma nova esfera, que, embora represente uma ruptura em relação à anterior e introduza novas determinações, apenas inaugura um novo estágio do ser. O desenvolvimento subsequente dessa nova esfera implica na predominância e na incorporação de suas categorias essenciais ao complexo. Consequentemente, *"em ambas as esferas um momento decisivo do desenvolvimento consiste em que as categorias dos estágios inferiores do ser sejam subjugadas, transformadas, em favor das suas próprias categorias"* (LUKÁCS, 2013, p.171).

Lukács (1978) enfatiza que, embora os valores assumam formas mais espirituais nos extratos superiores da sociedade como a própria ludicidade, isso jamais elimina o significado básico da gênese ontológica na qual o trabalho marca a transição para o nível do ser social. A exposição das categorias específicas do ser social em termos ontológicos só se torna possível mediante a análise do trabalho. Lukács busca demonstrar que todas as determinações que

constituem a essência do ser social estão implicitamente contidas *in nuce* no trabalho, que inicialmente na “*Ontologia*” é abstratamente examinado como uma relação direta entre o indivíduo e a natureza para a produção de um valor de uso.

Da observação e investigação para fins científicos da natureza, não se extraem apenas semelhanças ou convergências, mas principalmente divergências e desigualdades quando se trata dos diferentes níveis de ser. O conhecimento objetivo das leis que regem a natureza é condição *sine qua non* para realizar a aperfeiçoar a reprodução e garantir a existência do ser social. Uma vez que a investigação da natureza, indispensável ao trabalho, concentra-se principalmente na preparação dos recursos necessários, que se tornam fundamentais para garantir a estabilidade dos resultados dos processos de trabalho, a continuidade da experiência laboral e, acima de tudo, o seu progresso contínuo (LUKÁCS, 2013, p. 57).

É essencial novamente pontuar que a natureza é um complexo regido por leis que atuam indiferentes às aspirações e concepções humanas. Como destacado por Hegel (citado por Lukács, 2013, p. 54) a natureza, em sua atividade própria, “[...] *elasticidade da mola de um relógio, água, vento – é empregada para realizar, na sua existência sensível, algo inteiramente diverso daquilo que ela querer fazer; a sua ação cega é transformada numa ação conforme a um fim, no contrário de si mesma*”.

Retomando ao ponto inicial da nossa discussão em termos filosóficos, e tomando de empréstimo os versos de Milton Nascimento: “*Agora não pergunto mais pra onde vai a estrada. Agora não espero mais aquela madrugada. Vai ser, vai ser, vai ter de ser, vai ser faca amolada. O brilho cego de paixão e fé, faca amolada*”²⁸. Ao contrário da causalidade, que representa a lei espontânea na qual todos os movimentos e todas as formas de ser encontram sua expressão geral, como refletido *no brilho cego de paixão e fé*, a teleologia é um modo de agir, uma posição que sempre é realizada por uma consciência voltada a produção do novo, a *faca amolada*. Aqui, causalidade e finalidade se inter-relacionam como fatos ontológicos sociais, enquanto na natureza existe uma causalidade sem nenhuma teleologia.

Esse conceito nos leva a refletir sobre a diferença entre causalidade e teleologia. Enquanto a causalidade na natureza se manifesta de maneira espontânea, onde todos os movimentos e formas de ser encontram sua expressão geral, como refletido *no brilho cego de*

²⁸ “*Fé Cega, Faca Amolada*” (Milton Nascimento e Ronaldo Bastos).

paixão e fé, a teleologia, por outro lado, envolve uma forma de agir intencional, guiada por uma consciência voltada à criação do novo – a *faca amolada*. Aqui, causalidade e finalidade se inter-relacionam como fatos ontológicos sociais.

Lukács (2013, p.366) extrai consequências inteiramente originais dessa distinção ao destacar que a teleologia presente no trabalho humano se diferencia da causalidade natural, pois envolve a criação de algo totalmente novo, sem precedentes no processo de reprodução da natureza. Esse novo não é resultado de forças cegas e espontâneas, mas é deliberadamente criado por um ato teleológico, sempre guiado pela consciência humana. Enquanto a natureza opera segundo suas leis causais, a humanidade, por meio do trabalho consciente, insere a teleologia no mundo, produzindo algo que a natureza, por si só, jamais geraria. Assim, “*a causalidade sem teleologia determina a dinâmica do ser natural. Complementarmente a isso, a vinculação da causalidade com a teleologia aparece como característica ontológica primordial do ser social*”.

A história persegue algum fim? Existe uma conexão necessária entre o desenvolvimento histórico e a ideia de uma finalidade objetiva? Essas questões levantadas pela filósofa Agnes Heller fomentam a análise da interação entre cotidiano e história. Para Heller (2008, p.11), a formulação marxiana “*os homens fazem sua própria história, mas em condições previamente dadas*” contém as teses fundamentais da concepção da história: a *tese da imanência* e a *tese da objetividade*. Dessa forma, o princípio da imanência sugere uma teleologia, enquanto o princípio da objetividade implica uma causalidade; os indivíduos buscam certos objetivos, mas estes são determinados pelas circunstâncias, que, por sua vez, moldam esses esforços e aspirações, produzindo resultados que podem divergir dos objetivos inicialmente estabelecidos. Em síntese a história é a *substância* da sociedade, e como a sociedade não possui outra substância além do ser humano, os indivíduos são os portadores da objetividade social.

O curso da história, por si só, não segue um caminho predefinido. A realidade objetiva à qual o homem responde através de suas ações se configura como um intrincado entrelaçamento de determinantes naturais e sociais em constante movimento. Segundo Lukács (2013, p.49), as conexões necessárias, embora sejam apenas causais em termos superficiais e, portanto, simultaneamente contingentes, dão origem a estruturas do ser cujo movimento interno, como a adaptação e a reprodução do indivíduo e do gênero “*operem legalidades que,*

com razão, podem ser chamadas de objetivamente finalísticas com respeito ao complexo em questão”.

A atividade produtiva humana possui intencionalidade é subordinada a um fim, é teleológica. Lukács (1978, p. 18) enfatiza que *"o trabalho é composto por posições teleológicas que, a cada momento, desencadeiam séries causais"*. Isso implica que a causalidade natural é transformada em uma causalidade intencional, *contraria de si mesma*. O âmago ontológico da práxis social e da própria condição social humana reside na estreita interação entre uma representação fiel da realidade e a intencionalidade subjacente às cadeias causais. Nessa dinâmica, a distinção consciente entre sujeito e objeto surge como uma necessidade intrínseca ao processo de trabalho, constituindo-se como a base fundamental para a existência humana.

Consideramos como uma possível conjectura que a ampla aceitação e a disseminação da teoria da essência lúdica se embasem diretamente na necessidade ressaltada por Lukács de uma explicação que atribua significado e organize os eventos, sejam eles de origem natural ou cultural. Nesse sentido, Lukács (1978, p. 09) observa que a dinâmica interna do constante aprimoramento do trabalho tende a abranger campos cada vez mais amplos, elevando-se tanto em amplitude quanto em intensidade. Como consequência, a incompreensibilidade do conjunto das circunstâncias *“desperta também a sensação íntima de uma realidade transcendente, cujos poderes desconhecidos o homem tenta de algum modo utilizar em seu próprio proveito”*.

A esse respeito é relevante considerar a interpretação de Duayer (2012, p.41): a prática humano-social é fundamentada em uma orientação teleológica, intencional e finalística, o que significa que depende essencialmente de uma interpretação do mundo que seja, em maior ou menor grau, consistente e unificada, ainda que formada por elementos heterogêneos, como a ciência, uma religião, o senso comum e as superstições. Em outras palavras, como a prática teleológica pressupõe um significado ao mundo, é essa forma de interpretação que viabiliza e valida tal prática.

A crítica contundente à idealização do lazer, especialmente ancorada nas teorias de Huizinga e Caillois sobre a centralidade do lúdico, por desconsiderar as condições materiais que o circundam, não invalida o valor do lúdico como uma dimensão significativa do lazer. Reconhece-se, entretanto, que essa dimensão é moldada pelas condições concretas. A

desconexão entre a teoria idealizada do lazer vista como uma atividade livre e autônoma, e a realidade material do trabalho é evidente nesse modo de abordar o problema.

2.2 A identidade entre lazer e ócio

Cada época enfrenta seus próprios conflitos, e, como observou Lukács (2013), ao confrontá-los, a sociedade inevitavelmente recorre ao passado em busca de referências que possam oferecer algum tipo de apoio. Conforme a máxima de Molière: “*je prends mon bien où je le trouve*” (onde quer que eu encontre algo de bom pego para mim – tradução nossa) ou seja, apropria-se do que considera útil. Essa disposição de buscar respostas para os desafios do presente em referências antigas reflete-se no ideal de “*mon bien*” o ócio da Antiguidade é revisitado para se compreender o lazer contemporâneo. No entanto, embora lazer e ócio sejam frequentemente tratados como fenômenos semelhantes, essa analogia esconde muitas complexidades. O lazer não deve ser encarado como uma simples continuidade histórica do ócio, mas sim como um conceito distinto, que evoluiu para atender às novas demandas impostas pela sociedade moderna.

Nos estudos dedicados à conceituação e explicação do lazer, é comum identificá-lo com o ócio, tratando-os como fenômenos similares. Assim, estabelece-se uma ligação evolutiva entre o lazer e seu ancestral, o ócio, seja através da etimologia, da revisão de valores intrínsecos ou da crítica à sociedade contemporânea. Mascarenhas (2006) observou perspicazmente que muitos desses estudos procuram reavivar o significado perdido do ócio, empreende-se uma espécie de ‘*missing link*’ do ócio, entendendo o lazer como sua finalidade histórica.

Nas sociedades antigas, como a grega e a romana, se evidencia a valorização do ócio e o menosprezo pelo trabalho. Poetas e filósofos dessas civilizações frequentemente proclamavam o ócio como um valor essencial para uma vida livre e feliz, associando-o ao exercício da política, ao cultivo do conhecimento e ao cuidado com o corpo. Por outro lado, o trabalho era visto como uma obrigação relegada aos escravos e como uma desonra para os homens livres pobres. A palavra grega para ócio, *scholé*, é especialmente significativa, originando a nossa palavra moderna escola. Para os antigos, a dedicação ao conhecimento só era possível sem a escravidão das exigências laborais.

Em vista do exposto, destacamos algumas tendências recorrentes nos estudos sobre o lazer que dialogam diretamente com o conceito de ócio: (a) uma linearidade histórica que vincula a gênese e desenvolvimento do lazer com base nos significados da raiz etimológica, *skolé*, *ótium*, *licere*; (b) a tentativa de reconstrução e resgate de ideais elevados através de uma ética abstrata infundida de idealismo, tendo em vista uma espécie de assepsia para o lazer, em que se “*perseguem sonhos originários em estágios primitivos*”; c) O resultado, frequentemente conduz a uma concepção irracionalista sobre o lazer.

Nesta perspectiva, para analisar o fenômeno do ócio, deve-se privilegiar e retomar o estudo realizado por Fernando Mascarenhas²⁹. Ao questionar o *elogio ao ócio* ou sua exaltação, o autor demonstra a inadequação desse conceito para a contemporaneidade e para a compreensão do lazer como ele de fato se manifesta. O lazer, tal como existe hoje, é uma ocupação do tempo livre que nega o ócio em sua essência, aproximando-se mais do negócio. Ele aponta uma ruptura em que o ócio é simultaneamente rejeitado e parcialmente incorporado, resultando em uma forma residual de aproveitamento do tempo livre que está cada vez mais enfraquecida pelo sistema capitalista. Essa crítica revela como o lazer moderno se distancia do ideal de liberdade contemplativa, tornando-se subordinado à lógica do mercado. Embora essa *forma residual* de aproveitamento do tempo livre ainda tenha certa relevância, está em declínio, tendente ao desaparecimento.

Ainda segundo Mascarenhas (2006) essa forma *residual* de aproveitamento do tempo livre tende a ser amplamente desencorajado pelo sistema de metabolismo social estruturado pelo capital. No entanto, a ideia de ócio ainda exerce uma influência significativa como uma tradição arraigada inclusive sobre pensamento elaborado, assim para compreender o impacto das determinações desse fenômeno, o autor estabelece um diálogo crítico com o corpo de conhecimento produzido, organizado e disseminado sobre o tema do ócio no “*campo do lazer*”. No exame da literatura, localiza duas orientações, a primeira de *viés idealista*, nos

²⁹ A tese está estruturada em cinco capítulos logicamente articulados: I. “*O Pedaco Sitiado*”; II. “*Capitalismo em Fúria*”; III. “*Domínios do Mercolazer*”; IV. “*Em Busca do Ócio Perdido*”; e V. “*Lazerania também é Conquista*”. Entre esses, o quarto capítulo se destaca, pois o autor elabora uma síntese enriquecida das determinações políticas, econômicas e culturais discutidas nos capítulos anteriores. É nessa etapa que o título da tese adquire seu pleno significado, destacando o caráter dialético da análise e evidenciando a interconexão e interdependência dos elementos abordados ao longo do trabalho (MASCARENHAS, 2005). “*Em busca do ócio perdido: idealismo, panaceia e predição histórica à sombra do lazer*” (MASCARENHAS, 2006).

seguintes autores: Sebastian de Grazia e Heloisa Turini Bruhns³⁰. A segunda alinhada a *razão instrumental* se destaca o criador do conceito de “*ócio criativo*” Domenico De Masi.

A primeira abordagem idealista denuncia o afastamento do lazer da noção clássica de ócio, pois há uma discrepância entre o ideal e o real. Segundo essa perspectiva, a humanidade do ócio está perdida e é “*necessário recuperar os modos de vida do passado para permitir a autodeterminação do indivíduo no presente*”. A segunda abordagem, alinhada à razão instrumental, paradoxalmente, também revisita a antiguidade clássica, mas com a intenção de usar a atividade e o pensamento criativo do homem livre daquela época como argumentos para legitimar o aproveitamento utilitário do ócio na solução de problemas econômicos atuais. Alinhado ao pensamento neoliberal, busca conciliar as contradições da sociedade através do indivíduo. (MASCARENHAS, 2006, p.76).

Werneck (2000) argumenta que a noção de lazer não é uma criação exclusiva da revolução industrial, mas sim um conceito com raízes profundas na Antiguidade Clássica, refletindo a influência duradoura dessa época sobre o pensamento ocidental. Partindo dessa premissa, a autora considera crucial examinar a trajetória histórica dos significados do lazer desde os tempos antigos para destacar como diferentes contextos sociopolíticos moldaram sua compreensão ao longo do tempo. Nas sociedades antigas, o ócio, entendido como o afastamento das atividades produtivas, era um privilégio reservado aos homens livres, simbolizando valores como contemplação, reflexão e sabedoria. O lazer dos gregos era a manifestação do ócio, como fica evidente na argumentação da autora:

Os primeiros sentidos de lazer estavam relacionados com o ócio que significava, para os gregos, desprendimento das tarefas servis, condição propícia à contemplação, à reflexão e à sabedoria. No entanto, apesar de assumir caráter contemplativo e reflexivo, lazer não significa passividade. Ao contrário, representava um exercício em forma elevada, atribuído à alma racional: os tesouros do espírito eram frutos do ócio. (WERNECK, 2000, p.21).

³⁰ DE GRAZIA, Sebastian. “*Tiempo, trabajo y ocio*” (1966). BRUHNS, Heloisa Turini. “*Lazer, trabalho e tempo: uma discussão a partir de Thompson e De Grazia*” (1996); “*De Grazia e o lazer como isenção de obrigações*” (2002).

No entanto, para Werneck, o conceito de ócio/lazer sofre uma distorção em sua evolução na sociedade contemporânea. Agora, ele está intimamente ligado ao mundo moderno do trabalho e serve a interesses sociais, políticos e econômicos, perdendo sua essência original de atividade autônoma e finalidade em si mesma. O lazer, que antes representava repouso, prazer, liberdade e reflexão, passa a ser encarado como uma forma de compensação por frustrações, recuperação de energia para o trabalho e consumo de bens e serviços. Na passagem abaixo a autora opera uma de inversão, como bem sinalizou Mascarenhas (2006), que lhe faz ver o ócio como a própria manifestação do lazer, embora com diferentes significados:

[...] Além de ser concebido como ócio, momento de descanso, o lazer representa uma fonte de prazer, satisfação, liberdade, deleite, reflexão e realização, noção intimamente vinculada aos significados de cultura e educação. Entretanto, esse sentido de lazer veio sendo revestido de outros valores após o declínio da civilização helênica, que ocorreu paralelamente à ascensão romana. (WERNECK, 2000, p.22).

Seguindo o itinerário etimológico traçado por Bacal³¹ (2003), o conceito de ócio foi se moldando ao longo da civilização: começando com *skolé* (ócio em grego), passando por *schola* (ócio em latim), *paidía* (diversão), *anapáusis* (recreio) e chegando a "loisir", derivado de *licet*, que em latim significa "o que é permitido, licença". No mundo contemporâneo, o termo ócio foi substituído, em francês, por *loisir* e, em português, por lazer. O lugar dedicado à educação, na antiguidade, era denominado com um termo que significava ócio. Ócio é uma condição ou estado de estar livre da necessidade de trabalhar. "*A capacidade de empregar devidamente o ócio é a base do homem livre e da felicidade humana*" (Bacal, 2003, p.42).

A evolução do ócio tem início na Grécia Antiga, onde era entendido como uma prerrogativa, enquanto o trabalho era desvalorizado. "*Na Grécia Clássica, o ideal de sabedoria que se cultivava tinha no ócio sua condição essencial. Assim, havia uma grande significação valorativa das atividades ociosas em contraposição às de trabalho*" (Bacal, 2003, p.33). Para a autora, o ócio nas culturas grega, romana e medieval, apesar de suas

³¹ Sarah Strachman Bacal [1931-2011] é também autora de uma obra muito utilizada para a compreensão do uso do tempo, onde ela introduz a ideia de "orçamento-tempo". Nesse trabalho, Bacal problematiza a atribuição de valor às atividades, questionando se vale a pena dedicar tempo a elas. A partir dessa perspectiva, a autora apresenta o conceito de "orçamento-tempo", que envolve a subdivisão do tempo em unidades como anos, meses, semanas, dias, horas e minutos. Assim, cada indivíduo pode calcular quanto tempo gasta em cada atividade que realiza, permitindo conceituar essas atividades em diferentes formas de "gastar" o tempo. Este conceito é detalhado em sua obra "*Lazer: teoria e pesquisa*" (Cf. São Paulo: Loyola, 1988).

diferenças, valorizava o tempo de não trabalho e atribuía uma valorização psicossocial às atividades realizadas nesse tempo. A transição para uma visão moderna do ócio como tempo livre ou lazer indicaria uma mudança na percepção do tempo e do valor atribuído ao trabalho, levando o ócio a ser entendido como tempo de não ter o que fazer ou de dedicar-se a si mesmo.

Na tentativa de explicitar o nexo entre ser e temporalidade, Bacal (1988, p.18) recorre à ideia de livre-arbítrio, sugerindo que a vontade individual permite ao sujeito escolher sua forma de ser e agir, incluindo como vivência o lazer. Essa abordagem guarda uma proximidade com a fenomenologia, em que a subjetividade projetada no tempo resulta do sentido que o ser confere às suas ações. Para a autora, o tempo é simultaneamente uma medida externa, objetiva, e uma experiência subjetiva, moldada por emoções e afetos. Essa concepção reflete uma dualidade na vivência do tempo, por um lado, há o tempo cronológico e externo, que organiza nossas atividades cotidianas; por outro, o tempo subjetivo e existencial, que se manifesta na forma como cada indivíduo atribui significado à sua experiência de vida. Assim, o tempo não é apenas uma estrutura externa ao ser, mas algo que emerge e se define a partir da maneira como o sujeito se relaciona com sua existência e imprime sentido às suas ações.

Parece que, ao se engajarem em tais atividades, os indivíduos buscam se reconectar com ações que respeitem seus ritmos naturais: biológicos, psicológicos e culturais. Isso implica que, mesmo com diferenças individuais, as pessoas encontram no lazer, seja ele ativo ou passivo, uma forma de recuperar *“a própria liberdade comportamental atuando em função dos próprios desejos e predisposições”*. (BACAL, 2003, p. 83). Embora a industrialização e os avanços tecnológicos tenham um impacto significativo na maneira como o lazer é vivenciado, sua essência fundamental permanece enraizada na liberdade. Nesse sentido, se apresenta como uma válvula de escape da fragmentação e da fadiga psicológica causada pelo trabalho, criando um espaço favorável à autorrealização.

Para Bacal (2003) na sociedade pós-industrial, o trabalho se tornou um meio para possibilitar o desfrute das atividades de lazer. Entretanto, a mídia, como meio de comunicação de massa, deturpa a essência do lazer, que deveria ser a liberdade. Na modernidade o individualismo e a quase "religião" do trabalho dominam a vida. Segundo a autora, o lazer só será verdadeiramente valorizado quando as pessoas passarem a utilizar seu tempo livre em

atividades que realmente atendam às suas necessidades individuais, embora não especifique quais são essas necessidades.

Os problemas e equívocos já mencionados até aqui trazem consigo a consequência das tentativas de unir lazer e ócio: a correlação entre os novos paradigmas do mundo do trabalho - como a flexibilidade - e a celebração de valores associados ao ócio da antiguidade. Sob essa perspectiva, o indivíduo inserido no modelo flexível é considerado livre, e as fronteiras entre trabalho e tempo livre tendem a se dissolver gradualmente. Isso representa uma tentativa de eliminar contradições e limites temporais e espaciais, ao mesmo tempo em que promove a ideia de um novo mundo de oportunidades acessível a todos. Seguindo a crítica iniciada por Mascarenhas, vamos explorar dois autores que têm influenciado o debate sobre o ócio: o sociólogo italiano Domenico de Masi [1938-2023] e o espanhol Manuel Cuenca Cabeza [1946]³².

A expressão "*Bem-Vinda Subjetividade*" inaugura sexto o capítulo do livro "*Ócio Criativo*" de Domenico De Masi. Este autor, altamente influente no Brasil durante a década de 1990, é um dos defensores da ideia de que o trabalho não é mais central na sociedade e propõe a criação de uma sociedade do tempo livre, fundamentada na valorização do ócio. De acordo com De Masi (2000), mesmo que pareça anacrônico, o modelo a ser desejado ainda é o de Atenas sob Péricles, onde o ócio criativo era caracterizado pelo equilíbrio e pela beleza. Ele também faz referência à concepção de Platão, onde o ensino aos jovens se concentrava principalmente na ginástica, para harmonizar o corpo, e na música, para harmonizar o espírito.

Para De Masi (2000), a plenitude da atividade humana é alcançada quando o trabalho, o estudo e o jogo se fundem, se acumulam e se exaltam simultaneamente. Nesse contexto, o conceito de *ócio criativo* emerge, onde trabalhamos, aprendemos e nos divertimos ao mesmo tempo. Consequentemente, a distinção rígida entre os diferentes tempos sociais, característica da sociedade industrial, vai perdendo sua relevância. As fronteiras entre lar e trabalho, entre as vidas das mulheres e dos homens, e entre o cansaço e a diversão, bem como a ênfase dada ao trabalho em detrimento da família, do estudo e do tempo livre, acabam por desaparecer.

³² O livro "*Ócio valioso para un envejecimiento activo y satisfactorio*" teve um lançamento especial de sua versão em língua portuguesa durante o 15º Congresso Mundial de Lazer, realizado em São Paulo no ano de 2018. Vale ressaltar que o autor já havia contribuído em dois importantes compêndios sobre o tema: no "*Dossiê: compreensões e significados do lazer*" da Revista Brasileira de Estudos do Lazer em 2014, com a publicação "Aproximação do ócio valioso", e no "*Dossiê: Ócio, Lazer e Tempo Livre*" da Revista do Centro de Pesquisa e Formação do SESC em 2016, com a publicação "O ócio autotético".

Este cenário reflete a ideia de uma sociedade mais flexível e integrada, onde as atividades humanas se entrelaçam de maneira mais harmoniosa e equilibrada.

Na nova sociedade, graças à tecnologia e às ciências organizacionais, somos capazes de produzir trabalhando cada vez menos, o que significaria, finalmente, alterar a hierarquia das atividades humanas. Hoje, advoga o autor que, precisamos nos adaptar a um modelo de vida e de sociedade do tempo livre. As condições materiais, políticas e econômicas já estariam dadas, restando apenas mudar as mentalidades:

[...] Há trabalhadores hiperativos alienados, que estão contentes por trabalhar sempre mais e quando conversam conosco dizem: “É, infelizmente o meu trabalho não me permite tirar férias”. São pessoas perigosíssimas! Não tão perigosas para si mesmas, mas muito mais para os outros. São pessoas para as quais existe um só remédio: aconselhar e induzir ao suicídio. Porque, trabalhando muito, fazem trabalhar as pessoas que trabalham com elas e tornam-se escravistas de tipo moderno. Existem ainda os trabalhadores hiperativos que se queixam, aqueles que, quando falam a respeito do seu trabalho, dizem: “Infelizmente, infelizmente, sou obrigado a trabalhar muito”, mas nunca mudam o seu modelo de vida. Finalmente, existem os hiperativos arrependidos, isto é, aqueles poucos “managers” que deixam o trabalho e dão início a uma nova vida, levando um tipo de vida mais introspectivo, mais humano. O problema é que nós incorporamos a ideia de que o trabalho é um dever e o ócio, um pecado. (DE MASI, 2000, p.132-133).

Na realidade, De Masi enxerga na reestruturação produtiva e na consequente crise do mundo do trabalho no final do século XX uma oportunidade de construir uma nova forma de sociabilidade desvinculada da necessidade de trabalhar. Em meio ao temor do desemprego e do risco social, o autor vislumbra um novo mundo, onde a máquina libertou o corpo do trabalho e a sociedade pós-industrial completou esse ciclo, liberando a mente. Ele argumenta que a transformação cultural nesta fase histórica nos permite direcionar nossa atenção para o desenvolvimento da dimensão lúdica e criativa da vida, sintetizada na ideia de “*economia do ócio*”. Este conceito representaria um modelo a ser buscado por indivíduos e organizações em sua busca por um novo modo de viver, fundamentado em uma economia centrada no tempo livre.

O marco dessa transformação é identificado na superação do modelo de produção industrial estabelecido por Henry Ford no início do século XX. Embora esse modelo tenha proporcionado um grande avanço na produção de bens de consumo, De Masi (2000) argumenta que ele foi desastroso no que diz respeito à massificação dos gostos — com a produção em massa — e à supressão de valores estéticos. Em contraste, De Masi considera o projeto organizacional proposto por Frederick Taylor como altamente original e libertador,

apesar da visão comum que se tem desse *"excepcional engenheiro"*. Segundo ele, Taylor, ao contrário do que muitos pensam, *"nasceu rico, trabalhava por hobby e estudava a organização do trabalho porque era sua paixão"* (De Masi, 2000, p.50). No entanto, ao seguir essa linha de raciocínio, o autor acaba defendendo uma imagem idealizada de Taylor, apoiada em argumentos que se distanciam dos fatos e da realidade histórica, como fica evidente na passagem a seguir:

Na realidade, o projeto organizacional e existencial de Taylor, a longo prazo, não tende absolutamente a tornar mais cruel o trabalho, mas sim a liberar as pessoas do cansaço e lhes permitir um lazer criativo. Quanto a ele, pessoalmente, retirou-se em sua mansão, aos quarenta e cinco anos, passando a dedicar-se aos seus jardins, que eram cuidados por trinta e cinco jardineiros. Para Taylor, o trabalho é uma coisa que pode ser evitada. Entre as visões do trabalho que se confrontavam naquele período, a sua era a mais libertadora e cheia de vitalidade. (DE MASI, 2000, p.50).

Pode-se considerar Taylor como um precursor do ócio criativo? Sob uma perspectiva estreita, unilateral e caricata, a resposta pode ser afirmativa. Segundo De Masi (2000), durante a era industrial, a visão de trabalho proposta por Taylor era, em certo sentido, *"mais libertadora e cheia de vitalidade"* em comparação com outras perspectivas da época. De Masi vai além ao sugerir que, em última análise: *"No final das contas, pensando bem, Taylor é mais próximo ao Lafargue do 'direito ao ócio' do que ao sogro deste, Karl Marx, com o seu 'direito ao trabalho'"*. (DE MASI, 2000, p.51). Assim, De Masi expressa esse desejo da humanidade de se libertar do que chamou de *"maldição do trabalho"*, sugerindo que, de uma perspectiva mais ampla e interpretativa, Taylor poderia ser visto como um precursor de ideias que valorizam tanto o ócio quanto a criatividade.

No entanto, é importante notar que a interpretação mencionada não é sustentada por argumentos ou referências concretas fornecidas pelo autor. Ao examinarmos a obra *"Princípios da Administração Científica"* de Frederick Winslow Taylor (1978), que sintetiza suas propostas para a organização científica do trabalho, observamos algo bem diferente. Taylor revela a intensa luta patronal para impor uma ética de trabalho fundamentada na disciplina do tempo e na satisfação adiada, frequentemente abordando a ociosidade de forma crítica.

O ponto de partida de Taylor (1978) consistiu em um obstinado combate ao que chamou de vadiagem e indolência, consideradas então como antigas e arraigados hábitos dos operários ingleses e americanos. O modelo ideal de trabalhador que ele apresenta é

personificado na figura do imigrante holandês Schmidt, descrito por Taylor como “*um homem com muita força muscular e pouco intelecto*”, mas extremamente diligente e esforçado. Schmidt é retratado como alguém que, além de se deslocar rapidamente para o trabalho, ainda tinha energia para construir uma pequena casa para sua família ao final da jornada.

Quanto à teoria social de Karl Marx, ela representa o resultado de um esforço de toda uma vida dedicado a um objeto de investigação específico: a ordem burguesa. Marx dedicou-se a investigar a gênese, o desenvolvimento, a consolidação e as crises da dinâmica de organização social que se baseia, principalmente, na exploração do trabalho, com uma crítica aguda à falta de autonomia e criatividade que caracteriza essa organização. Quando Marx é visto como um apologista do trabalho, isso geralmente se baseia em uma interpretação restrita, que confunde trabalho com sua forma abstrata dominante — o trabalho assalariado ou emprego. No entanto, o trabalho assalariado é apenas uma manifestação histórica do trabalho, e não sua única forma possível. Reduzir o conceito de trabalho a essa forma específica é problemático, pois naturaliza uma formação histórica particular, desconsiderando a dupla determinação do trabalho em Marx.

Por isso, é importante reforçar, ainda que de forma sucinta, a distinção e a inter-relação entre trabalho abstrato e trabalho concreto na teoria de Marx (2006, p.68). O trabalho abstrato é entendido como uma forma puramente quantitativa, responsável por determinar o valor e gerar o excedente (mais-valia) para o capital. Marx descreve este trabalho da seguinte forma: “*Todo trabalho é, de um lado, dispêndio de força humana de trabalho, no sentido fisiológico, e, nessa qualidade de trabalho humano igual ou abstrato, cria o valor das mercadorias*”. Por outro lado, o trabalho concreto ou útil refere-se ao processo de objetivação e autodesenvolvimento humano, pois produz valores de uso essenciais para a reprodução da vida social. Este tipo de trabalho possui um caráter qualitativo, criando bens e serviços que atendem às necessidades físicas e espirituais das pessoas: “*Todo trabalho, por outro lado, é dispêndio de força humana de trabalho, sob forma especial, para um determinado fim, e, nessa qualidade de trabalho útil e concreto, produz valores-de-uso*”. (MARX 2006, p.68)

Retomando as ideias do sociólogo italiano, o fim da *maldição do trabalho* se concretizar graças aos avanços promovidos pela Terceira Revolução Industrial. O progresso tecnológico, aliado à crescente difusão cultural, tem criado condições para a construção de uma sociedade em que as barreiras tradicionais entre tempo livre, trabalho e estudo possam

ser abolidas. Nesse cenário emergente, essas três esferas se entrelaçariam, possibilitando uma integração completa entre elas.

Para De Masi (2001) historicamente, o trabalho desempenhou o papel de dominar e colonizar o tempo livre, restringindo-o a um espaço de descanso necessário para a retomada das atividades laborais. Contudo, com o avanço das tecnologias de automação e conectividade global, vislumbra-se a possibilidade de uma inversão desse processo: o tempo livre, antes subordinado ao trabalho, passaria a moldar e transformar a forma como o trabalho é concebido. Assim, o lazer e o desenvolvimento pessoal seriam centrais na vida humana, enquanto o trabalho, cada vez mais automatizado e flexível, poderia coincidir com essas atividades, permitindo uma vida mais harmoniosa e menos marcada pelas divisões rígidas entre obrigação e prazer:

Hoje, finalmente, a organização industrial e os seus acatados princípios de padronização, economia de escala e estruturas piramidais são postos em discussão pela base. A prática organizativa está experimentando formas completamente diferentes, mais desestruturadas, mais ágeis, mais motivadoras e quentes; a tecnologia favorece essas inovações com instrumentos capazes de encontrar, obter, confiscar, elaborar e divulgar as informações como nunca antes. Permanece o mesmo apenas o modo de conservadores ignorantes planejarem suas organizações. (DE MASI, 2001, p.25).

De Masi (2000), sugere que a competitividade destrutiva deveria ser substituída pela concorrência leal e solidária, pois sobreviriam novos valores e uma nova divisão internacional do trabalho. Na nova divisão internacional do trabalho, alguns países produzirão bens imateriais e outros bens materiais, e alguns países ou grupos de indivíduos, sejam eles ricos de países pobres ou pobres de países ricos não farão absolutamente nada. *“Não farão nada além de passar o tempo com as tarefas cotidianas (quando pobres) e com uma atividade de lazer mais ou menos evoluída segundo o próprio refinamento cultural (quando ricos)”*. (DE MASI, 2000, p.132)

A fundamentação teórica da nova *economia do ócio*, se podemos chamá-la assim, está ancorada nas teorias elaboradas a partir dos anos 1950, por autores como Daniel Bell [1919-2011], em *“O advento da sociedade pós-industrial”* (1973); Alain Touraine [1925-2023], em *“A sociedade pós-industrial”*; e Alvin Toffler [1928-2016], em *“A terceira onda”* (1980). Por exemplo, Bell em seu livro, pergunta-se qual seria a possível data do nascimento da sociedade pós-industrial e escolhe 1956. Nesse ano, pela primeira vez num país do mundo - os Estado

Unidos -, o número de “*colarinhos brancos*” superou a soma do número de trabalhadores do setor industrial e agrícola.

A transição de uma sociedade industrial para uma pós-industrial, conforme identificada por Bell (1977), é caracterizada pela supremacia das ideias, entre outras tendências como a mudança da produção de bens para a prestação de serviços, o aumento do papel dos profissionais liberais e técnicos, e a introdução de máquinas inteligentes. Esses aspectos refletem a ascensão da economia baseada no conhecimento, na qual as ideias e o intelecto desempenham um papel central. Essa mudança de paradigma impulsiona a transição delineada por Alvin Toffler, o futurólogo norte-americano, em sua teoria das ondas.

Toffler (1982) delineou a evolução da humanidade em três distintas “*ondas*”, cada uma caracterizada pela forma como a criação de riqueza se vincula ao avanço tecnológico ao longo da história. A terceira onda, denominada *era da informação e revolução do conhecimento*, emergiu como o principal recurso econômico e o principal gerador de riqueza para a sociedade, marcando o advento da economia do conhecimento. Nesta fase, o trabalho humano foi gradativamente substituído por inovações tecnológicas, transformando-se em uma atividade mais contestadora e criativa, centrada em estilos de vida, esportes e entretenimento.

A partir dessa compreensão de uma sociedade centrada na produção de ideias, símbolos, serviços e informações, faz com que De Masi simplesmente sentencie o fim da sociedade do trabalho e defina os novos contornos “libertadores”, abrangendo elementos como intelectualização, emotividade, estética, subjetividade, confiança, hospitalidade, feminilização, qualidade de vida, desestruturação do tempo e espaço (simultaneidade), e virtualidade. Nesse emaranhado de valores, a intelectualização representaria a predominância do intelectual sobre o esforço físico. Entre as atividades tidas como intelectuais, a criatividade é considerada o valor central da sociedade pós-industrial, isso implica em um corpo tranquilo e uma mente inquieta, uma vez que predominam tarefas mais flexíveis e criativas nos dias atuais. Assim, ao ingressar no mercado de trabalho, os jovens devem ser capazes de oferecer uma variedade de serviços intelectuais, científicos e artísticos que atendam às constantes mudanças nas necessidades dos consumidores.

Nesse ponto, podemos inferir que De Masi adere ao discurso ideológico de que o desemprego é fruto da falta de qualificação e de competências em habilidades comportamentais como a criatividade, o trabalho em grupo, a resolução de conflitos, a

comunicação, a capacidade de inovação, entre outros requisitos balizadores da chamada empregabilidade.

Outro valor destacado por De Masi seria a estética, garantida com a perfeição dos produtos manufaturados. O design é o diferencial, é ele que torna o produto especial e mais valorizado. É esse aspecto estético que garantiria o exercício da subjetividade, essa possibilidade de escolher entre diferentes produtos alimenta o desejo humano de ser diferente, ou seja, o autor vincula a noção de subjetividade ao *fetichismo* das mercadorias. Em contraposição à massificação e ao fim do coletivo e das modas, hoje em dia cada um quer vestir-se como bem entende. Isso acontece, simplesmente, porque as máquinas o permitem.

Os modismos não servem mais, pelo contrário, de benéficos tornaram-se prejudiciais às vendas. Produzir carros com cores diferentes implica vender mais carros. Eis então dois fenômenos muito importantes: os robôs permitem a produção de bens muito mais variados que os precedentes e, enquanto a empresa Omega era obrigada a produzir só relógios iguais, a empresa Swatch pode produzi-los com as formas e cores mais variadas. Os consumidores mais aculturados, graças aos livros, ao rádio e à televisão, podem escolher o relógio, o suéter, o carro, a moto, as férias, o filme, tudo com base no gosto pessoal, sobretudo o estético. A escolha torna-se infinita. E assim cada um cultiva a própria subjetividade. Este novo modelo de produção, significativamente vem sendo chamado de *marketing oriented*, ou seja, orientado para o mercado. (DE MASI, 2000, p.77).

Ao vislumbrarmos novas formas de sociabilidade, é comum depararmos com teses como as de Domenico de Masi, que, apesar de apresentar um cenário otimista, forjam um mundo sem contradições, sem classes sociais, sem propriedade privada, sem injustiças, resumindo-se a uma visão pós-industrial, pós-fordista, pós-moderna, pós-trabalho, e outros rótulos semelhantes. Numa espécie de antinomia ao trabalho de maneira geral, as concepções de lazer coadunam-se com uma crítica ao trabalho abstrato – forma de trabalho alienado da sociedade burguesa –, porém consideram possível conciliar um trabalho que avilta com o lazer que liberta.

Por fim, compreendemos que a noção de ócio criativo restringe sua crítica ao trabalho à organização do processo de trabalho característico do modelo fordista/taylorista, ao mesmo tempo em que reflete os princípios da nova organização para a gestão da força de trabalho. Esta baseia-se na disseminação da ideologia da flexibilização em todos os níveis: a produção se torna flexível devido à instabilidade do mercado; a força de trabalho é flexível, adaptando-se constantemente ao uso das novas tecnologias e ao modelo de empresa enxuta; a legislação trabalhista se torna flexível, pois cada indivíduo assume a gestão de si mesmo; e o tempo se

torna flexível devido à subjetividade da liberdade. No entanto, dois aspectos permanecem inflexíveis: a acumulação de capital e a maximização das taxas de lucro.

A força de uma ideia se prova na sua capacidade de resistir ao escrutínio da experiência tangível; caso contrário, corre o risco de se tornar um engodo. Embora a produção flexível prometa uma integração harmoniosa entre vida profissional e pessoal, transformando até mesmo o lar em um ambiente de trabalho para estimular a criatividade contínua dos profissionais, a realidade é mais complexa. Em uma análise até mesmo corriqueira, percebemos que nosso tempo livre se dissolve diante das demandas incessantes do mundo do trabalho, tornando-se uma mera extensão do trabalho abstrato. Esse fenômeno expõe uma exploração intensiva da força de trabalho intelectual pelo capital, justificada em nome da flexibilidade, fluidez e inovação dos produtos e serviços de consumo. Aqui, emprestamos a perspicaz indagação de Oliveira (2022): *Quando e onde termina o trabalho?*

Partindo do objetivo de teorizar o ócio moderno a partir do pensamento clássico, Cuenca (2016) busca as raízes do conceito no ócio autotélico. Para Cuenca, a felicidade é a principal referência para o ócio autotélico contemporâneo, devido ao seu significativo potencial para enriquecer o sentido da vida e promover o desenvolvimento humano. Ele defende que o desenvolvimento humano, como ideal para o ócio na atualidade, tem sido o horizonte do que se denomina ócio humanista (CUENCA, 2000) ou ócio valioso (CUENCA, 2014).

Cuenca busca atualizar esse conceito por meio de uma releitura influenciada principalmente pelos pensamentos de Sebastian De Grazia [1917-2000] e Joseph Pieper [1904-1997]. O ócio clássico, ao fomentar o desenvolvimento do conhecimento e da educação, estabeleceu as bases para o avanço das ciências e do conhecimento racional. Essas bases, adaptadas desde o século passado, permanecem relevantes e continuam a nos convidar a adotar um ócio que visa a felicidade e o desenvolvimento humano. Como Cuenca afirma, “[...] a civilização ocidental é filha do ócio” (CUENCA, 2016, p.14).

Para definir o significado de ócio autotélico, Cuenca baseia-se inicialmente em uma citação presente em *"Tiempo, trabajo y ocio"* (1966), na qual De Grazia afirma que é difícil distinguir o ócio de outros conceitos, pois “[...] o ócio não pode existir onde não se sabe o que ele é”. O autor reitera essa ideia, afirmando que o verdadeiro ócio, chamado autotélico, não pode existir em um contexto onde sua definição não é clara e frequentemente se confunde

com os conceitos de tempo livre e lazer. Joseph Pieper³³ também recorre aos clássicos antigos e medievais da tradição ocidental e da filosofia cristã, como Platão, Aristóteles, Agostinho e, sobretudo, Tomás de Aquino [1225-1274], declarando que *"o ócio é um estado da alma"* e *"uma atividade de percepção receptiva, da imersão intuitiva e contemplativa do ser"*.

Nas primeiras linhas da exposição de CUENCA (2016), já fica evidente que o traço essencial do ócio é a sua existência puramente subjetiva:

O ócio não pode ser entendido como tempo, nem como um conjunto de atividades que se denominam como tal, mas sim como uma atitude pessoal e/ou comunitária que tem sua raiz na motivação e no desejo. O ócio torna-se realidade no âmbito subjetivo, mas também se manifesta como fenômeno social. (CUENCA, 2016, p.11)

O ócio autotélico é caracterizado por três pilares essenciais: livre escolha, autotelismo (fim em si mesmo) e realização pessoal. É diferenciado das práticas de lazer pela conscientização e pelo envolvimento voluntário daqueles que o experimentam. O autor também ressalta que o ócio autotélico é realizado de maneira diversa e multifacetada, abrangendo diferentes dimensões, como lúdica, ambiental-ecológica, criativa, festiva e solidária. Essas diferentes esferas de realização são destacadas como fundamentais para uma compreensão objetiva do fenômeno do ócio autotélico:

Diferentemente de outros modos de entender o fenômeno recreativo, o estudo do ócio autotélico se preocupa, antes de tudo, com o aprofundamento da experiência que o faz possível. Por isso seu conhecimento está arraigado na vivência, na qual o que mais importa não é a atividade que se realiza, e sim a experiência subjetiva, livre, satisfatória e autônoma. (CUENCA, 2016, p.13).

O autor argumenta que o ócio autotélico representa o verdadeiro ócio, sendo a única forma que se concretiza na vivência de cada indivíduo. Ele é considerado uma experiência vital importante, um domínio para o desenvolvimento humano que começa com uma atitude positiva e incentiva a ação criativa. Termos como negócio, consumo, educação formal, vício,

³³ O filósofo alemão Joseph Pieper [1904-1997] diz que o lazer não é apenas uma pausa nas atividades, mas uma postura da mente e uma condição da alma que amplia nossa percepção da realidade. Ele sustenta que a cultura, para existir plenamente, depende do lazer, que por sua vez só se realiza quando há uma conexão profunda com o *'cultus'*, ou seja, o culto divino. Para Pieper, o culto preenche um papel do ritual de sacrifício público que garante a liberdade, independência e integridade do ser humano na sociedade. Essas reflexões são apresentadas de forma detalhada em *"Ócio e Contemplação - Ócio e Culto, Felicidade e Contemplação"*.

ociosidade, preguiça e divertimento não se relacionam com o ócio autotélico, de acordo com essa perspectiva. Assim como os químicos determinam o grau de pureza e impureza dos compostos, para extrair a porcentagem da massa da substância pura em relação à massa total da amostra – depurar todos os determinantes, sobretudo os econômicos e políticos.

O caminho da depuração segue na distinção entre ócio, associado à felicidade, e jogo, vinculado ao prazer. Essa distinção reside no fato de que para alcançar uma vida feliz é necessário um comprometimento específico que não é encontrado no jogo. Esse comprometimento investido nas ações em direção ao maior propósito da existência é uma característica do melhor do ser humano, e esse melhor sempre estará relacionado à busca pela felicidade suprema - um potencial intrinsecamente ligado às experiências de ócio, e não às atividades de jogo.

Prossegue Cuenca (2016) o termo grego *skholé*, do qual derivam o termo latino *schola* e seus correlatos, originalmente referia-se à ocupação e ao estudo em seu sentido mais elevado, como o exercício da contemplação intelectual do belo, do verdadeiro e do bom. Nesse contexto, o ócio considerado por Aristóteles refere-se à ação humana não utilitária, pela qual a alma alcança sua mais alta e distinta nobreza, representando o caminho adequado para realizar a felicidade inerente ao ser humano dotado de inteligência e liberdade, o ócio como exercício da liberdade. Para Cuenca o tempo livre, como conceito sociológico, é uma conquista própria da sociedade industrial, algo realizável, enquanto o ócio é um ideal, uma forma de ser.

Segundo Marcassa (2002), o ócio já se transformou em uma abstração, desprovido de sua substância concreta, existindo apenas como uma possibilidade que ressurgiu somente ao nos voltarmos para formas de sociabilidade quase obsoleta. A autora destaca que no passado, o ócio estava intrinsicamente ligado à estrutura da vida cotidiana em sociedades pré-capitalistas, representando o desenvolvimento das capacidades humanas por si mesmas e sendo uma prática social que respondia às necessidades do homem em conformidade com a organização cultural da sociedade em uma determinada época. Com o advento do capitalismo, sua expressão tende a desaparecer, embora persista como uma possibilidade subjacente no conjunto de valores e significados atribuídos às práticas sociais.

À medida que o desenvolvimento econômico avança sob a égide da moderna organização da indústria, Veblen (1987) assinala o exato ponto de inversão, onde o consumo conspícuo gradualmente supera o ócio como meio de demonstrar *status* e prestígio através do

dispêndio e investimento de tempo e esforço na aquisição insaciável de bens materiais. Essa mudança, apontada pelo autor com certo tom irônico, revela como a vida ociosa passou a ser cada vez mais associada à demonstração de poder pecuniário e superioridade, onde a capacidade de viver confortavelmente sem a necessidade de trabalhar se torna um indicador de superioridade. Essa dualidade entre a idealização do ócio e sua transformação em símbolo de prestígio evidencia a complexidades das relações sociais e econômicas na sociedade moderna. Vejamos a passagem a seguir:

Desde o tempo dos filósofos gregos até hoje, reconheceram os homens ponderados, com requisito de uma vida digna, bela ou mesmo virtuoso, que é preciso ter um certo ócio e estar livre de contato com certos processos industriais ligados às necessidades cotidianas da vida humana. A vida ociosa, por si mesma e em suas consequências, é linda e nobre aos olhos de todos os homens civilizados. (VEBLEN, 1987, p.22).

Em linha com as análises anteriores, Dumazedier (1979) rejeita a ideia de que o lazer tenha sido uma constante em todas as épocas e civilizações; ele argumenta que o lazer possui características próprias da civilização industrial. Para o autor, o ócio nega o trabalho, enquanto o lazer pressupõe sua existência: “*O lazer não é a ociosidade, pois ele pressupõe, antes de tudo, a presença do trabalho profissional, ao passo que a ociosidade supõe, em primeiro lugar, a negação deste*” (DUMAZEDIER, 1979, p.236). Ele sustenta que o conceito de lazer não é apropriado para explicar as atividades das sociedades pré-industriais, onde o ócio nunca foi definido em relação ao trabalho como forma de complemento ou compensação.

Segundo Mascarenhas (2006), a exaltação do ócio muitas vezes denota um desencanto com a realidade através de três posturas distintas: a *negação do presente*, onde o lazer é negado devido à sua distância da idealização do ócio; o *refúgio no passado*, onde se busca encontrar significado no ócio ao criticar e analisar a forma do lazer contemporâneo; e o *refúgio no afastamento*, onde a solução é uma desconexão do indivíduo com os valores da sociedade, em que se adota uma forma de viver voltada para si mesmo. Neste último aspecto, do refúgio no afastamento, revelam-se os anseios do indivíduo em meio a uma sociedade altamente individualizada, onde a felicidade é considerada um empreendimento subjetivo. O ócio, conforme apresentado por De Masi e Cuenca, é concebido como uma experiência com uma finalidade intrínseca, destacando principalmente o princípio da subjetividade em relação às relações concretas, independente do tempo, nível socioeconômico ou relações sociais.

Autores como (Albornoz, 2008, 2009; Martins e Santos 2017; Aquino e Martins, 2007) reclamam de uma suposta ênfase na centralidade do trabalho como elemento estruturante da sociedade e da subjetividade, diante da ausência ou menor importância dada a outras atividades humanas da vida cotidiana que não envolvem a produtividade. Diante disso, propõem um estudo do ócio, do lazer e do tempo livre focado na experiência subjetiva face às possibilidades de representação do tempo.

Em Aquino e Martins (2007), o ócio é concebido como uma parte intrínseca da identidade de cada pessoa, refletindo sua individualidade. Os autores argumentam que a vivência do ócio não é determinada pela atividade em si, nem pelo tempo, nível econômico ou formação da pessoa, mas sim pelo significado atribuído por quem o vivencia, conectando-se com o mundo emocional. Nesse sentido, a subjetividade desempenha um papel inegável no desafio de (re)significar e atribuir sentido, ou seja, ócio seria a experiência relacionada com o mundo da subjetividade, da emotividade, do conhecimento, da reflexão, da compreensão, da contemplação e da criatividade.

Uma aproximação pertinente do debate entre subjetividade e lazer é encontrada nas pesquisas conduzidas por Oliveira³⁴ (2016; 2022), notadamente nos capítulos intitulados: *“Apontamentos sobre o lazer e a exacerbação da subjetividade (estranhada)”* e *“Atitude, subjetividade e o ócio nos estudos do lazer”*. Segundo o autor, o processo de refuncionalização do lazer³⁵ ao enfatizar uma nova valorização das concepções subjetivas através da ênfase no prazer individual e na liberdade de escolha dentro do mercado, atua como simulacros de emancipação ajustado a lógica do capital. Neste sentido à medida que a precarização nas relações de trabalho -trabalho parcial, temporário e informal- e o desemprego em massa avançam, a produção do conhecimento sobre o lazer busca refúgio no ideal de ócio e em outros modos de vida abstratos.

³⁴ Os determinantes das transformações socioeconômicas, políticas e culturais, especialmente aquelas que alteraram o mundo do trabalho no século XXI, são meticulosamente examinados pelo autor em sua dissertação (OLIVEIRA, 2016) e aprofundados em sua tese (OLIVEIRA, 2022). Questões como a reestruturação produtiva, a erosão dos direitos sociais, a Indústria 4.0, a crise do capital e a revolução tecnológica são problematizadas para fundamentar uma crítica marxista ao lazer.

³⁵ Segundo Mascarenhas (2006) no contexto brasileiro é na década de 1990, que o lazer passou por um processo de "refuncionalização", sendo subjugado à lógica mercadológica. Produtos antes considerados *“antivalores”* ou *“antimercadorias”* foram absorvidos pela dinâmica capitalista, tornando-se parte das atividades econômicas de entretenimento, tais como viagens de férias, passeios de fim de semana, cinema, teatro, danceterias, bares e restaurantes, parques de diversões e shoppings. Essa transformação reflete as tendências emergentes, impulsionadas pela intensificação da *“taxa de utilização decrescente do valor de uso das mercadorias”*. Nesse processo, o lazer assume a forma de uma mercadoria singular, alinhando-se com a constante inovação estética, a obsolescência prematura e a obsolescência instantânea dos produtos.

Conforme Alves (2006, p.23), os laços sociais de produção e reprodução do capital, juntamente com suas contradições e a forma como coordenam o lazer, consumo e produção, são moldados pela manipulação da subjetividade. O autor argumenta que a produção da subjetividade acontece dentro do contexto da reprodução social, emergindo de uma totalidade concreta histórico-social. Em outras palavras, a existência do sujeito está intrinsecamente ligada ao objeto: *“a ‘subjetividade’ é o complexo de relações sociais do homem com outros homens (na instância da produção, circulação e consumo) e do homem consigo mesmo (na instância do seu pré-consciente, consciente ou inconsciente)”*. Portanto, ao considerar o processo produtivo e socio-reprodutivo do capital em sua evolução histórica, é possível realizar uma *“crítica do fetiche da subjetividade”*. (ALVES, 2006, p.23).

Nessa direção, segundo Alves (2006, p.29) é importante ressaltar que um dos elementos cruciais desse desmedido avanço do capital é a intensificação da subjetividade, que ultrapassa a capacidade do capital como estrutura social de conter. Essa ampliação exacerbada da subjetividade, desvinculada de suas próprias bases, pode ser responsável, ao longo do século XX, pelos variados fenômenos estético-culturais que impactaram profundamente o imaginário ocidental. Incapaz de controlar o crescimento da alma e da inteligência humana, o capital as obscurece, distorce e corrompe por meio de diversas expressões de irracionalismo sociocultural. Estamos diante de processos de fetichização e reificação da subjetividade. Desta feita: *“O próprio lazer (ou a precarização do tempo livre) é um dos campos de obliteração/inversão da subjetividade exacerbada”*. (ALVES, 2006, p.29).

Na crítica teórica de Marx (2011, p.387), ele questiona a idealização romântica do passado, representada como uma mistura de inocência e perfeição, ao analisar as formas de produção que antecederam o capitalismo. Marx argumenta que, embora o mundo antigo possa parecer superior em alguns aspectos, devido à busca por formas acabadas e limitações dadas, ele também representa uma satisfação de perspectivas estreitas. Em contraste, o mundo moderno, causa insatisfação ou, quando parece satisfeito consigo mesmo, torna-se vulgar, isso porque, o marxismo vê cada época histórica como complexos particulares e totais em si próprios, rejeitando buscas estéreis por similaridades e precedentes como base para ações sociais.

Marx (1982, p.17), em sua *"Introdução de 1857"*, estabelece o ponto de partida de seus apontamentos econômicos com uma exposição teórica do método da economia política. Este método, baseado na dialética entre o lógico e o histórico, sustenta que: *"A anatomia do*

homem é a chave da anatomia do macaco. O que nas espécies animais inferiores indica uma forma superior não pode, ao contrário, ser compreendido senão quando se conhece a forma superior". Isso implica que para entender as formas econômicas menos desenvolvidas, devemos primeiro estudar as mais desenvolvidas. A Economia burguesa, portanto, oferece a chave para compreender a economia da antiguidade.

Adotando essa visão materialista que integra o lógico e o histórico, Mascarenhas (2006) examina o movimento do real para identificar os limites, rupturas e continuidades de um processo determinado. Na contemporaneidade, ele destaca a coexistência e o contraste entre a tradição e a modernidade, onde antigas manifestações e modos de vida persistem ao lado de valores, costumes e estilos de vida emergentes ainda não totalmente cristalizados. Mascarenhas (2006) sugere uma inversão significativa do problema ao afirmar que "*A anatomia do lazer é a chave interpretativa para a anatomia do ócio*", indicando que não podemos reconhecer nos sinais do ócio os precursores do lazer a menos que este último já seja conhecido (MASCARENHAS, 2006, p.93). Diante disso, surge a questão: o que realmente representa o ócio nos dias de hoje, se não o considerarmos como sinônimo de tempo livre?

No que concerne ao ócio, não é viável simplesmente imitar ou reproduzir os ideais e modos de vida da antiguidade clássica. Contudo, assim como no Renascimento, o passado pode inspirar a criação de algo novo. Segundo Heller (1982, p.51) embora a filosofia tenha retrocedido até o verdadeiro Platão e o autêntico Aristóteles, ela frequentemente abordou problemas que nunca surgiram na Antiguidade, como a questão da liberdade da vontade. Um dos primeiros esforços do Renascimento foi distinguir o mito da história (e da ciência). A crítica não se dirigia contra o mito em si, mas contra a verificação histórica do mito.

Para Heller (1982, p.11) as maneiras de viver dos homens do Renascimento e, por conseguinte, o desenvolvimento do conceito renascentista do homem, encontram suas raízes no processo em que os primórdios do capitalismo desmantelaram a relação natural entre o indivíduo e a comunidade, dissolvendo os vínculos naturais que ligavam o homem à sua família, à sua posição social e ao seu papel previamente estabelecido na sociedade, e perturbando toda a hierarquia e estabilidade, tornando as relações sociais fluídas tanto em termos de organização de classes e estratos sociais quanto do posicionamento dos indivíduos dentro deles, "*o renascimento foi a aurora do capitalismo*".

Enquanto o escravo não for considerado humano e o servo se situar, por decreto divino, na base da hierarquia social, não poderá surgir qualquer ciência «social» - ou seja, qualquer estudo científico ou programa tendente a transformar toda a estrutura social no interesse de todos os seres humanos. Foi, portanto, a liberdade burguesa e a igualdade formal que tornaram possível a comparação do reino da liberdade com o da necessidade, e o anúncio de uma sociedade de iguais oportunidades para todos. (HELLER, 1982, p.292).

Marx (1982), ao explorar o vínculo entre arte e o progresso social, questiona o equívoco de um determinismo entre estrutura e consciência, indicando uma relação desigual entre o avanço da produção material e a produção artística. Em termos de arte, é sabido que períodos de grandeza artística nem sempre correspondem ao estado geral da sociedade, nem, conseqüentemente, à base material que é, em certo sentido, o esqueleto de sua organização.

Toda mitologia supera, governa e modela as forças da natureza na imaginação e pela imaginação, portanto, desaparece (deveria desaparecer) quando essas forças são dominadas efetivamente [...] Mas a dificuldade não está em compreender que a arte grega e a epopeia estão ligadas a certas formas de desenvolvimento social. A dificuldade reside no fato de nos proporcionarem ainda um prazer estético e terem ainda para nós, em certos aspectos, o valor de normas e de modelos inacessíveis. (MARX, 1982, p.21).

Lukács (2012, p.167) ilumina o fato de que o tempo encontra sua base no ser natural, caracterizado pela sua independência absoluta em relação a qualquer reação a ele, o que denota a objetividade pura do tempo. Lukács sugere que é legítimo falar de sinais do futuro ou ecos do passado no presente, e reconhecer seu valor prático e substancial, entretanto, é imperativo não perder de vista que estamos confrontando formas de objetividade intrínsecas ao ser social, que, ontologicamente, se assentam, em última instância, apesar das extensas mediações, no fluxo genuíno do tempo. Isso sugere que, embora possamos identificar e atribuir significado a essas manifestações temporais, elas são fundamentalmente moldadas pelo contexto social e histórico em que existem, refletindo as dinâmicas complexas do tempo em relação à experiência humana.

Embora o tempo possa ser considerado em sua relação com o espaço, seja como uma realidade absoluta ou não, é inquestionável que *"O tempo é a irreversibilidade dos acontecimentos. O tempo histórico é a irreversibilidade dos acontecimentos sociais"* (HELLER, p.13, 2008). Isso sugere que o tempo, além de sua possível dimensão espacial, é definido pelo caráter irreversível das ocorrências, especialmente no contexto histórico, onde os eventos sociais marcam seu curso inexorável.

As explicações que objetivam negar o presente afastando-o em seu conjunto, recorrendo ao passado incorrem, conforme as reflexões de Lukács, ao irracionalismo moderno. Por que a visão de uma sociedade do ócio no presente é irracional? A *irratio* nada mais é do que a projeção subjetivista: “*de um recuo no puro pensamento, resultante do assombro diante de uma questão real, cuja insolubilidade para o sujeito adquire a figura universalista de uma resposta irracionalista*”. (LUKÁCS, 2012, p.366). Na passagem abaixo, Lukács argumenta que a tentativa de retornar ao passado é uma negação da natureza progressiva e irreversível do tempo, o que é incompatível com uma visão de mundo baseada na razão:

[...] as utopias que visam restaurar uma condição passada – refiro-me àquelas nas quais o movimento retrocessivo não se funda apenas na imaginação, num mal-entendido acerca das próprias intenções essenciais, como é o caso do pretenso reavivamento da Antiguidade na época do Renascimento – não podem deixar de ter, um caráter essencialmente irracionalista. Ao pretenderem reviver algo já passado, não importando com que grau de consciência, tais utopias têm de negar no plano ontológico a irreversibilidade do tempo e, desse modo, entram de antemão em contradição com toda ontologia racional. (LUKÁCS, 2012, p.184)

Apenas para situar o processo dessa problemática filosófica, Paulo Netto (1978, p.19-20) delinea a evolução do pensamento filosófico burguês em três fases distintas: (1) A primeira fase, anterior a 1848, é caracterizada pela burguesia como defensora dos ideais de progresso social, cujos intelectuais sustentavam a crença na plena compreensão do mundo e na universalidade dos valores. (2) A segunda fase, que se estende de 1848 até o advento do imperialismo, aproximadamente entre 1880 e 1890, presencia o declínio do *ethos* progressista burguês e o abandono dos valores universais em favor de interesses particulares mais estreitos. (3) A terceira fase, com o surgimento do imperialismo capitalista, observa o agravamento das contradições sociais e o advento de uma crise filosófica que fundamenta uma nova ideologia, centrada no irracionalismo. Esta crise filosófica, impulsionada pela necessidade de uma nova ideologia, estabelece uma nova forma de objetividade: a dos mitos, uma pseudo-objetividade que eleva a intuição como principal meio para o conhecimento. Em contrapartida, a crítica à cultura capitalista torna-se o foco central dessa nova filosofia³⁶.

Lukács (2016) desenvolve uma crítica ao irracionalismo, argumentando que essa visão de mundo consolida a ausência de conteúdo social na alma humana na mesma medida que

³⁶ Em *Existencialismo ou Marxismo?* Lukács esboça um quadro geral da decadência burguesa na esteira do irracionalismo moderno. Num segundo momento, evidencia o irracionalismo que deriva das formulações existencialistas no contexto de crise capitalista sob o imperialismo.

promove o esvaziamento do mundo do entendimento, sob o capitalismo. Ele sugere que o irracionalismo consolida uma ausência de conteúdo social na psique individual, opondo-se a uma compreensão mais rica e complexa da realidade. Isso ocorre tanto no nível emocional quanto no intelectual, resultando em uma forma de pensamento que se distancia da análise crítica e da busca por uma compreensão mais profunda das condições sociais.

Ao caracterizar o irracionalismo como uma expressão filosófica da barbarização, Lukács (2016) enfatiza seu papel na manutenção da degradação da subjetividade humana. Ele argumenta que o irracionalismo não apenas espelha as condições de barbarização resultantes da divisão do trabalho capitalista, mas também participa ativamente de sua propagação. A visão de mundo irracionalista cultiva um fenômeno social que pode parecer paradoxal: a coexistência de uma *individualidade refinada* com uma *bestialidade desencadeada*.

Em "*A Destruição da Razão*", Lukács se propõe a delinear o irracionalismo como uma resposta filosófica à razão dialética. Carli (2021, p.662), em sua resenha sistematizada, enumera os traços que caracterizam o irracionalismo, incluindo a rejeição da natureza processual da história, a busca por um novo mecanismo de conhecimento além da razão, como a intuição, a defesa da teoria aristocrática do conhecimento, a oscilação entre a apologia direta e a indireta ao capital a naturalização das mazelas produzidas pela sociabilidade burguesa.

Lukács (2020, p.93) observa que o irracionalismo surge como uma reação à *sensação* de que a razão é incapaz de capturar a complexidade da realidade, "*uma simples forma de reação ao desenvolvimento dialético da razão humana*". Quando os desafios intelectuais parecem insuperáveis, cria-se a impressão de que o próprio ato de pensar está fadado ao fracasso. Isso leva a uma valorização de formas de conhecimento não racionais, como o instinto e a intuição, em detrimento de uma análise lógica e racional. A passagem a seguir explicita esse *modus operandi*:

O irracionalismo interpõe-se aqui nessa – necessária, insuperável, mas sempre relativa – discrepância entre a representação intelectual e o original objetivo. O ponto de partida consiste no fato de que as tarefas colocadas imediatamente ao pensamento, enquanto são ainda tarefas, enquanto são ainda problemas não resolvidos, aparecem de uma forma que as faz parecer como se o ato do pensar, a formação conceitual diante da realidade fosse fracassar, como se a realidade contraposta ao ato de pensar constituísse um para além da *ratio* (da racionalidade do sistema de categorias, até então próprio ao método conceitual). (LUKÁCS, 2020, p.88).

O irracionalismo, conforme descrito por Lukács, emerge da tensão entre a realidade objetiva e a tentativa de compreendê-la por meio do pensamento conceitual. Quando os problemas são apresentados ao intelecto de forma não resolvida, surge a impressão de que o pensamento racional não é capaz de dar conta da complexidade da realidade. Esse sentimento de fracasso intelectual cria uma abertura para a rejeição da razão e a busca por soluções fora do campo racional, levando à glorificação da intuição e à construção de mitos. Os pensadores irracionalistas, ao desprezarem o progresso histórico-social e adotarem uma visão aristocrática do conhecimento, acabam por distorcer as contradições reais da sociedade, apresentando-as como inevitáveis ou insolúveis. Nesse sentido, o irracionalismo atua como uma defesa contra o avanço das forças produtivas e a possibilidade de transformação social, mascarando as condições de exploração por meio de uma negação da razão e da objetividade.

Concordando com Holz (2021, p.132), mas diferindo dele precisamente no que diz respeito a ontologia, podemos afirmar, com base em Lukács, que o irracionalismo é uma estratégia defensiva das classes dominantes contra o desenvolvimento histórico, que desperta nas massas a consciência da possibilidade e desejabilidade de mudar as condições de dominação e exploração. O irracionalismo, portanto, trata as contradições entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção como barreiras intransponíveis ou as distorce, reforçando a resistência ao progresso social. Essa característica marca a contradição central entre racionalismo e irracionalismo: *“Não há irracionalismo que seja progressista”*.

Quando De Masi propõe o *ócio criativo* como uma fusão harmoniosa de trabalho, estudo e lazer, em uma sociedade impulsionada pela liberdade do tempo livre proporcionado pelo avanço tecnológico, sua visão atrai por sugerir uma integração ideal entre essas atividades. No entanto, essa proposta esbarra nas contradições do capitalismo contemporâneo, onde o lazer é frequentemente transformado em uma extensão do trabalho, subordinando o tempo livre às demandas produtivas. Assim, sua concepção de “ócio criativo” acaba por refletir uma forma de irracionalismo, pois ignora as limitações impostas pelo próprio sistema que ela pretende transcender.

Conforme Lukács discute, o irracionalismo se manifesta quando se busca soluções nostálgicas ou utópicas para os problemas do presente, desconectadas da realidade material e social. Esse traço irracionalista se reflete no conceito de ócio clássico idealizado por Cuenca, que vê no ócio da Antiguidade um modelo a ser retomado. Essa perspectiva ignora as

transformações econômicas e sociais fundamentais que moldam a sociedade contemporânea, alimentando uma nostalgia que negligencia as contradições e limites do presente.

Por fim, entendemos que os filósofos, economistas e sociólogos se valem de discursos que exaltam o progresso – associado ao desenvolvimento contínuo das forças produtivas – com o intuito de restabelecer uma conjuntura favorável à acumulação do capital. O que outrora, tais ideólogos: “*vasculhavam nos séculos passados, entre a poeira e misérias feudais, a fim de oferecer sóbrios altares às delícias dos tempos presentes*” (HUBERMAN, 1979, p.73). Na contemporaneidade, essa ideologia persiste, com seus representantes vasculhando as próprias misérias e formulando teorias para justificar as novas formas de gestão da força de trabalho, que, apesar de aparentarem progresso, permanecem ancoradas ao processo de valorização do capital.

2.3 A relação entre lazer e natureza.

É inegável que a reprodução ampliada do capital, com sua superfluidade, desperdício e destrutividade, acarreta implicações irreversíveis para a sustentabilidade da relação metabólica entre o ser social e o meio ambiente. A crescente preocupação de organismos internacionais, como o Banco Mundial, a Organização Mundial do Comércio (OMC) e as Organizações das Nações Unidas (ONU), a partir da década de 1980, é reveladora da magnitude do problema. Essa preocupação ganhou destaque com o lançamento do *Relatório Brundtland*³⁷, também conhecido como “*Nosso Futuro Comum*”, em 1987. Este relatório, elaborado pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento da ONU, enfatizou a necessidade urgente de um desenvolvimento sustentável que conciliasse a tríade crescimento econômico, desenvolvimento humano e preservação ambiental.

³⁷ Na década de 1980, a ONU reavivou o debate sobre questões ambientais iniciadas oficialmente em 1972 com a Conferência de Estocolmo, nomeando a ex-primeira-ministra da Noruega, Gro Harlem Brundtland, para liderar a Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento. Esta comissão foi encarregada de estudar o assunto, resultando no documento final intitulado “*Nosso Futuro Comum*”, ou Relatório Brundtland. Esta publicação popularizou a expressão desenvolvimento sustentável e sua abstrata definição: “*aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras de atenderem às suas próprias necessidades*”. Nos tempos verbais, apaga-se o passado colonial, enfatiza-se a neutralidade do presente ao suprimir a noção de desigualdades entre partes do mundo “desenvolvidas” e “subdesenvolvidas”, e caminha-se para um futuro incerto.

Nas últimas três décadas, tornou-se evidente, até mesmo para organismos internacionais, que o desenvolvimento econômico não gera apenas progresso, mas também degradação social e ecológica. As manifestações das relações (in)sustentáveis com o planeta deram origem a uma série de contradições, as quais foram identificadas como a crise ambiental. Essa crise é caracterizada principalmente por mudanças climáticas, como o aumento da temperatura da Terra provocado pelo efeito estufa, o desmatamento das florestas tropicais, a redução da biodiversidade, a exaustão e contaminação dos solos, das águas e dos mares, além das extinções de espécies animais. Todos esses problemas estão, de alguma forma, relacionados ao aumento dos desastres socioambientais.

De forma sucinta, recorreremos à crítica de Mészáros (2001) à concepção de desenvolvimento sustentável. Para o autor, o desenvolvimento na lógica do capitalismo é intrinsecamente insustentável, tornando inviável pressupor um desenvolvimento sustentável sem a superação da desigualdade substancial, do modo de produção hegemônico e das dificuldades estruturais inerentes a esse sistema. Por muito tempo, acreditou-se que todos os problemas seriam resolvidos por meio de um processo de desenvolvimento e modernização considerados socialmente neutros. Um exemplo disso é a Revolução Verde na agricultura, que foi concebida para resolver definitivamente o problema da fome e da má nutrição. No entanto, em vez de solucionar essas questões, ela deu origem a corporações gigantes, como a Monsanto, que aumentaram seu poder globalmente, exigindo o uso de pesticidas mais potentes e perpetuando um ciclo de dependência em soluções tecnológicas.

Apesar disso, persiste uma ideologia que busca soluções estritamente tecnológicas, frequentemente servindo como uma forma de evitar as profundas contradições econômico-políticas que estão na raiz dos crescentes problemas ambientais. Como Mészáros (2001, p. 05) apontou, se o modelo de consumo e produção dos Estados Unidos – onde apenas 4% da população mundial consome 25% dos recursos estratégicos e gera cerca de 25% da poluição global – fosse adotado globalmente, a humanidade enfrentaria uma crise ambiental insustentável e iminente. Em outras palavras, se todos seguissem esse modelo, o planeta rapidamente entraria em colapso.

Nos últimos trinta anos, alinhado às preocupações mencionadas, tem-se intensificado um amplo debate sobre as interações entre lazer e natureza. Questões como a busca por experiências naturais no tempo livre, os impactos ambientais decorrentes dessas atividades e o crescimento de setores como o turismo de aventura e o ecoturismo ganharam destaque na

produção acadêmica. Além disso, a ocupação e utilização de espaços livres em ambientes urbanos também têm sido objetos de análise³⁸.

Inseridos nesse contexto, propomos duas teses centrais para fomentar a discussão:

(a) A crítica valorativa estabelece uma dicotomia entre o homem (sociedade) e a natureza. Nessa abordagem, tende-se a atribuir valores positivos ao natural em detrimento do processo de socialização da sociedade. Para Lukács (2013, p.193) “*o ponto de vista valorativo não se origina da essência da coisa, mas é escolhido de forma arbitrária, puramente intelectual, aplicado de fora de um material heterogêneo*”. Por essa razão, muitas vezes na história do pensamento, atribuem-se predicados de valor ao natural, enquanto o processo de tornar-se social da sociedade é avaliado negativamente. Essa dualidade, no entanto, ignora a complexidade das interações entre sociedade e natureza, reduzindo-as a uma oposição simplista.

(b) A crítica unilateral à ideia de progresso material conduz a uma busca ilusória por um estado de natureza idealizado. Nessa formulação, o homem, em sua negação do progresso, busca reconciliar-se consigo mesmo em um retorno romantizado a um pretérito estado natural. Essa segunda tese é uma consequência direta da primeira, pois ambas compartilham a premissa de que a natureza é intrinsecamente superior à sociedade e como consequência tende a obscurecer os avanços civilizatórios.

Ao situarmos esse debate no âmbito da Escola de Frankfurt, que desde a década de 1930 problematiza a dominação tecnológica sobre a sociedade, podemos inferir que a crítica que opõe natureza e sociedade deriva, em grande parte, do espírito da crítica cultural romântica³⁹. Essa corrente, de forma implacável, condena o desenvolvimento tecnológico e industrial, vendo-o como uma força alienante e destrutiva. Além disso, consideramos como hipótese subjacente, dentro dos limites desta apresentação, a indicação precisa de Paulo Netto

³⁸ Na chamada de artigos para a publicação de junho de 2024, a revista *Licere* lançou um convite para submissões sobre o tema “*Lazer, Natureza e Paisagem*”. O objetivo é fomentar reflexões que considerem a paisagem como um elemento complexo que influencia, direta e indiretamente, as interações entre lazer e natureza. Além disso, na 14ª edição do Seminário de Estudos do Lazer (SEL) de 2024, organizado pelo Grupo de Estudos do Lazer da Universidade Estadual de Maringá (UEM), tem como tema central a discussão: “*O lazer e as questões socioambientais do território*”.

³⁹ No Renascimento, as contradições morais do avanço técnico foram destacadas por Heller (1982), refletindo uma inquietação tanto individual quanto social. Francis Bacon (1561-1626) referiu-se a essas contradições como “*artes mecânicas*”, fonte tanto de luxúria quanto de destruição. Individualmente, a tecnologia adquiriu uma aura diabólica, pois os inventores detinham segredos e poder sobre a comunidade. Socialmente, enquanto a disseminação do conhecimento reduzia o seu privilégio, também abria caminho para o uso dessas inovações contra a humanidade.

(2002) sobre a necessidade de analisar a influência exercida sobre o pensamento pós-moderno⁴⁰ pelas postulações contidas na obra *“Dialética do esclarecimento”*, de Adorno e Horkheimer. Publicada originalmente em 1944, essa obra seminal inclui o célebre capítulo sobre a Indústria Cultural, que expõe as contradições do projeto iluminista e sua degeneração em dominação.

Netto enfatiza, em particular, a crítica à razão moderna como responsável pelas falácias que se revestiram das promessas da Modernidade. O controle otimizado da natureza, que de fato se revelaria como destruição e prenúncio da catástrofe ambiental, e a emancipação humana, que na verdade se mostraria como opressão e heteronomia. Na imanência da razão moderna, a dimensão instrumental colonizou a dimensão emancipatória, subjugando-a aos imperativos do progresso técnico e econômico. Em síntese, como afirma Netto (2002, p. 98): *“É ao movimento da razão moderna que se creditam as realidades constitutivas da sociedade urbano-industrial, com a sua coorte de sequelas deletérias, da opressão generalizada e vazios mitos libertários e à destruição dos ecossistemas”*.

Uma definição que sintetize a Escola de Frankfurt é tarefa irrealizável, diz Carlos Nelson Coutinho (1990, p.185), dada a diversidade de autores e temas abordados. Sua produção intelectual abrange desde: *“pressupostos epistemológicos da teoria social à sociologia da música às relações entre psicanálise e marxismo, da filosofia da história à indústria cultural”*. Além disso, a dificuldade em sintetizar a Escola de Frankfurt também decorre das diferentes posições, supomos políticas, adotadas por seus representantes ao longo do tempo⁴¹.

No ensaio *“Dois momentos brasileiros da Escola de Frankfurt”* Coutinho (1990) trata da recepção e influência da elaboração conceitual e analítica na conjuntura do final dos anos 1960 em nosso país, destaca-se o primeiro momento de assimilação, no qual o filósofo alemão Herbert Marcuse [1898–1979] foi consagrado como uma das principais referências teóricas da

⁴⁰ Paulo Netto (2002, p.98) destaca que um dos traços distintivos da ambiência cultural pós-moderna é o surpreendente banalismo presente em suas formulações. Ele também aponta que nesse contexto, o 'antiontologismo' está associado a uma visão clara e grosseiramente idealista do mundo social. Essa inclinação idealista revela uma regressão teórica, especialmente na maneira como os pós-modernos personificam a razão moderna. Coutinho (1990) reforça essa análise, destacando uma contradição que se explicita em dois momentos: inicialmente, a Escola de Frankfurt serviu como um estímulo intelectual para a contracultura irracionalista nos anos 70 no Brasil, porém, posteriormente, tornou-se a base teórica para uma vigorosa defesa da razão contra o atual surto irracionalista "pós-moderno" através de Sergio Paulo Rouanet.

⁴¹ Coutinho localiza a unidade relativa da problemática Frankfurtiana, qual seja a crítica da cultura moderna à luz de categorias como as de reificação e alienação, com base na tradição hegeliano-marxista que se inicia com *“História e consciência de classe”*.

rebeldia na época. Suas obras *"Eros e Civilização"*, publicada em 1955, e *"O Homem Unidimensional"*, lançada em 1965, com a tradução brasileira *"Ideologia da Sociedade Industrial"*, tornaram-se fontes de inspiração para a contracultura brasileira dos anos 70, especialmente para a vertente da crítica cultural romântico-anticapitalista. Nessa perspectiva, o indivíduo era considerado a *"última instância indivisível e fundadora de sentido"*, incitando a busca por uma nova sensibilidade.

A repercussão dessas ideias no contexto brasileiro deslocou o principal desafio, que já não residia tanto na ditadura ou no capitalismo como sistema econômico-social, mas sim em um legado cultural que, fundamentado na razão ocidental e na ciência, exerceria uma repressão significativa sobre a subjetividade humana. Para Coutinho (1990), essa leitura unilateral 'contracultural' não se sustenta completamente quando consideramos a produção teórica de Marcuse dos anos 1930, na qual ele oferece contribuições importantes para uma crítica concreta das tendências totalitárias no *"capitalismo organizado"*.

Entretanto, ainda segundo Coutinho (1990, p.189), se analisarmos detidamente os textos mais difundidos de Marcuse, como *"Eros e Civilização"* e *"O Homem Unidimensional"*, a situação se torna mais complexa. Marcuse associa o desenvolvimento científico-tecnológico à dominação repressiva, valoriza figuras como Orfeu e Narciso em detrimento de Prometeu, questiona o trabalho produtivo como alienado em favor de um trabalho lúdico ou libidinal, advoga por uma sexualidade polimórfica e uma nova sensibilidade como contrapontos à razão instrumental repressora.

No segundo momento, com a tímida reativação da vida política a partir de meados dos anos 1970, observou-se um *"curioso movimento pendular"*, conforme descrito por Coutinho (1990). Esse movimento foi caracterizado por uma excessiva politização do espaço cultural, acompanhada de uma relativa desativação das questões estéticas e crítico-culturais que haviam marcado as polêmicas do período anterior. Agora, os trabalhos de Max Horkheimer, Theodor Adorno, Jürgen Habermas e, principalmente, Walter Benjamin passaram a ocupar um lugar central no debate ideológico-cultural. Essa mudança resultou na inversão destacada por Coutinho, na qual a Escola de Frankfurt tornou-se a base teórica para uma vigorosa defesa da razão contra o surto irracionalista pós-moderno, especialmente através da influência de Sergio Paulo Rouanet⁴². Assim, libertada de sua associação inicial com a *Kulturkritik*

⁴² Sergio Paulo Rouanet [1934-2022], filósofo, professor universitário e diplomata brasileiro, ficou conhecido por seu papel como autor da Lei de Incentivo à Cultura em 1991, popularmente conhecida como Lei Rouanet.

romântico-anticapitalista, a Escola pôde oferecer instrumentos teóricos eficazes para denunciar o irracionalismo e propor soluções alinhadas à tradição dialético-racionalista.

Coutinho (1990) contesta a visão de Adorno e Horkheimer sobre a cultura de massa, apontando que eles não consideram a possibilidade de alienação e irracionalismo também estarem presentes na alta cultura. Ele sugere que a difusão em massa da cultura crítica poderia ser facilitada pelos modernos meios de comunicação, como os meios eletrônicos. No entanto, antes que possamos refletir criticamente, em retrospectiva, sobre a disseminação e o consumo da cultura, especialmente diante do impacto da internet e das redes sociais, Coutinho nos adverte que essa possibilidade muitas vezes é sobrepujada pela predominância da cultura de massa, que tende a promover uma visão alienada, regressiva e manipuladora da realidade. Devemos: *“em particular a Horkheimer e Adorno, uma consciência mais lúcida e perspicaz dos imensos riscos regressivos contidos na indústria cultural”*. (COUTINHO, 1990, p.198).

A Escola de Frankfurt exerceu uma influência considerável como fundamento teórico e epistemológico para a Nova Esquerda, um movimento de contestação política e ideológica que atingiu seu ápice em 1968. Formada por pensadores de variadas formações e diferentes gerações, inicialmente numa tendência marxista, mas também incorporou influências da psicanálise freudiana e da sociologia weberiana. Considerando a diversidade de temas e autores abordados, o cerne da discussão empreendida pelos pensadores da Escola de Frankfurt foi, sem dúvida, o aspecto cultural. Segundo a perspectiva da teoria crítica, era essencial analisar a cultura para compreender como as bases da sociedade capitalista eram solidificadas pela disseminação de uma cultura de massa.

O termo “massa”, em sua acepção física, refere-se à quantidade de matéria que constitui um corpo, independentemente de sua forma ou configuração. No entanto, esse conceito transcende as ciências exatas e ganha relevância no campo das ciências sociais, especialmente na sociologia norte-americana, onde a noção de *“sociedade de massa”* é amplamente utilizada. A ideia de “sociedade de massa” surge como uma ferramenta analítica para descrever a sociedade contemporânea ou grandes segmentos dela, retratados como um conjunto de indivíduos sem rosto, sem identidade distinta e, muitas vezes, sem voz. Essa noção reflete a percepção de que, em meio à urbanização acelerada e à expansão dos meios de

Essa legislação permite que produtores culturais busquem investimento privado por meio de incentivos fiscais. No entanto, atualmente, Rouanet é mais notório em decorrência do ‘surto irracionalista’ vigente do que sua defesa da democratização e acesso a cultura.

comunicação, as pessoas tendem a se fundir em um todo homogêneo, onde as particularidades individuais são diluídas.

Em síntese, “massa” pode ser compreendida como uma multidão ou um aglomerado de milhões de indivíduos que compartilham comportamentos, reações e influências semelhantes de ideias ou tendências. Exemplos incluem plateias de espetáculos, multidão de consumidores movidos por modismos ou eleitores guiados por campanhas massivas. Nesses contextos, a massa não é apenas um agrupamento numérico, mas um fenômeno social que revela a padronização de desejos, hábitos e pensamentos e carrega consigo uma crítica implícita à perda da individualidade⁴³.

Adorno e Horkheimer enfatizam que a sociologia não pode se omitir de realizar uma análise profunda do conceito de massa. A sociologia formal provocara “*surpresa ao apresentar uma tese segundo a qual a massa representa, em relação ao indivíduo, o nexo mais imediato e, por assim dizer, primário da sociedade*” (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 78). O espanto decorria do fato de que a tendência geral considerava a massa um “*fenômeno moderno, relacionado de modo específico com as grandes cidades e a atomização*”. Essa visão contrastava com a ideia de que a massa poderia ser um elemento fundamental e estruturante das relações sociais.

A expressão “*Indústria Cultural*”, frequentemente simplificada no seu emprego como se apenas mencioná-la garantisse a compreensão da produção cultural no capitalismo tardio, é, na verdade, um conceito complexo. Suas origens estão fundamentadas na obra “*Dialética do Esclarecimento*”, de Theodor Adorno e Max Horkheimer. Esse conceito descreve um sistema de produção cultural baseado na fabricação em larga escala de produtos padronizados, destinados ao consumo massivo durante o tempo livre. O fenômeno não se restringe ao

⁴³ O conceito de “massas” é comumente interpretado de maneira negativa, muitas vezes associado a ideias de irracionalidade, totalitarismo, manipulação, perda de autonomia e inclinações à barbárie. Essas correlações foram empregadas de forma reacionária, como Adorno e Horkheimer destacaram, com o propósito de desacreditar os movimentos proletários e socialistas em ascensão na Europa no início do século XX. Um exemplo disso é o título provocativo dos artigos que compõem “*A Rebelião das Massas*” (1930) do espanhol José Ortega y Gasset [1883-1955], que revela uma perspectiva totalitária. O termo “homem-massa” descreve um modo de ser e agir que corresponde ao homem médio, que se contenta em seguir a corrente, desdenha da tradição, carece de senso histórico, não aspira a grandes realizações e contrasta com o “homem nobre”, que valoriza a moral, a disciplina, a ordem e a lei. Os ‘homens-massa rebeldes’ ameaçam os princípios da civilização e conduzem à decadência. Nas palavras de Adorno e Horkheimer (1985, p.15 e 1973, p.78), juntamente com Jaspers e Huxley, Ortega é retratado como um ‘crítico da civilização’, cuja análise da cultura e seus destinos é considerada hipostasiada e regressiva. “*Teses desse tipo gozam de popularidade devido à hostilidade difusa em relação às massas*”.

entretenimento, mas abrange diversas formas de expressão cultural, como música, cinema, televisão, literatura e artes visuais. A padronização e a reprodução em massa desses produtos visam atender às demandas do mercado, ao mesmo tempo em que moldam os gostos e as expectativas do público.

A palavra “*diversão*” tem sua raiz etimológica no latim “*divertere*”, que significa “*virar para o lado*”, composto por di-/des-, “*ao lado*”, e vertere, “*virar-se, voltar-se*”. Esse sentido original sugere um desvio, uma fuga da reflexão profunda em direção à distração e ao entretenimento superficial. Essa concepção de diversão como um afastamento do pensamento crítico é central para compreender o papel da indústria cultural na sociedade contemporânea. Como afirmam Adorno e Horkheimer (2002, p. 43): “*a diversão se alinha entre os ideais, toma o lugar dos bens superiores, pondo-se de frente para as massas às quais repete de forma ainda mais estereotipada as frases publicitárias pagas pelos particulares*”. Dessa forma, a diversão, longe de ser uma atividade neutra ou meramente recreativa, torna-se um veículo de controle e conformismo. Ela encapsula os indivíduos em um ciclo de consumo e passividade, onde a reflexão crítica é substituída pela repetição de estereótipos e clichês.

Como Adorno e Horkheimer (2002, p.44) observam, a suposta libertação oferecida pelo entretenimento não é uma fuga da realidade perversa, mas sim a renúncia final à resistência que ainda poderia existir. Nesse sentido, a prometida libertação proporcionada pelo entretenimento é, na verdade, uma forma de negação do pensamento, como afirmam: “*na base do divertimento planta-se a impotência*”. A indústria cultural apresenta a mesma vida cotidiana como um paraíso. Tanto o escapismo quanto o envolvimento são previamente determinados como formas de retorno ao ponto de partida. O entretenimento promove a resignação que busca escapar. Assim, “*a libertação prometida pelo entretenimento se resume na negação do pensamento*”. (ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p.46).

Uma parte substancial das críticas de Adorno e Horkheimer à racionalidade instrumental⁴⁴ encontra uma síntese importante nos temas do domínio da natureza, do progresso e da cultura de massas. Eles apontam que a racionalidade técnica, serve

⁴⁴ Os filósofos da teoria crítica identificam duas modalidades da razão: a razão instrumental, também conhecida como razão técnico-científica, e a razão crítica ou filosófica. Em síntese, à medida que a razão se torna instrumental, a ciência deixa de ser um instrumento para buscar o conhecimento verdadeiro, que reflexiona sobre as contradições e os conflitos como uma força libertadora, e passa a ser um instrumento de dominação, violência e exploração. Para ocultar essa realidade, ela é sustentada pela ideologia cientificista, que é promovida através da educação escolar e dos meios de comunicação de massa, culminando na criação de uma mitologia. (CHAUÍ, 2004, p. 60).

essencialmente à própria lógica de dominação, onde "*a necessidade que talvez pudesse fugir ao controle central, já está reprimida pelo controle da consciência individual*". (ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p. 10). Na dinâmica da indústria cultural, a formação do público não se baseia no apelo ao desejo espontâneo, mas sim na padronização de fórmulas, mesmo quando os ramos artísticos são distintos em conteúdo e meio de expressão. Nesta perspectiva a arte não é democratizada, mas massificou-se para consumo rápido no mercado, para o entretenimento e diversão nas horas de lazer⁴⁵.

O problema levantado por Adorno e Horkheimer (1985) é a busca por entender por que a humanidade, ao invés de progredir em direção a um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie. O foco da investigação é a autodestruição do esclarecimento. A tese central, considerada como uma *petitio principii*, é a ideia de que a liberdade na sociedade está intrinsecamente ligada ao pensamento esclarecedor. O termo esclarecimento refere-se ao processo de desencantamento do mundo, no qual as pessoas se libertam do medo de uma natureza desconhecida à qual atribuem poderes ocultos para explicar seu desamparo diante dela.

Em 1947, Max Horkheimer publicou "*Eclipse da Razão*", uma compilação de cinco conferências proferidas na Universidade Columbia, de Nova Iorque, em 1944. Essas palestras abordaram uma série de temas profundos, incluindo a razão como o conceito teórico fundamental da civilização ocidental, a civilização como uma tentativa de dominar a natureza humana e extra-humana, a rebelião da natureza oprimida e suas implicações filosóficas, a ascensão e queda do indivíduo e a crise contemporânea da razão. Embora seja comum associar o "*Eclipse da Razão*" como uma espécie de versão adaptada da "*Dialética do Esclarecimento*" voltada para o público americano, a colaboração entre Adorno e Horkheimer foi tão intensa que ambos afirmaram ter perdido a distinção entre suas filosofias. Essa proximidade intelectual reforça a coesão teórica entre as duas obras, ainda que cada uma mantenha seu enfoque particular.

⁴⁵ De acordo com o ranking de 2023 da revista Forbes, os Estados Unidos abrigam 40 das 100 maiores empresas do mundo. Entre elas, a *Walt Disney Company* se destaca como Indústria do Lazer. Presente em mais de 180 países, a Disney ocupa a 87ª posição na lista geral, mas é a 7ª marca mais valiosa do mundo, com um valor estimado de US\$ 61,3 bilhões. Disponível em: <<https://www.forbes.com/the-worlds-most-valuable-brands/#4ee43975119c>>. Acesso em: 11 de mar. de 2024.

Os dois primeiros capítulos, “*Meios e Fins*” e “*Panaceias Conflitantes*”, são complementares e exploram a compreensão de Horkheimer sobre a crise cultural presente e as tentativas infrutíferas de enfrentá-la. No terceiro capítulo, intitulado “*A Revolta da Natureza*”, Horkheimer (2002, p. 98) retoma uma das teses centrais da “*Dialética do Esclarecimento*”: “*a dominação da natureza implica na dominação do homem*”. Aqui, ele discute a reação da natureza diante de sua própria dominação, argumentando que a exploração desmedida do ambiente natural e a repressão dos instintos humanos geram uma reação violenta, tanto no plano ecológico quanto no psicológico. Essa revolta, segundo Horkheimer, é um sintoma da crise mais ampla da razão, que, ao buscar controlar tudo, acaba por minar as bases de sua própria legitimidade.

Retomando as reflexões de Herbert Marcuse, observamos que entre os Frankfurtanos, é ele quem analisa mais minuciosamente as transformações decorrentes do impacto da tecnologia na sociedade e na cultura, bem como as novas formas de controle social associadas a essas mudanças. No cenário da filosofia contemporânea, a proposta de uma teoria crítica da tecnologia recebeu um impulso significativo nas considerações feitas por Herbert Marcuse ao examiná-la sob a perspectiva do capitalismo tardio, após a Segunda Guerra Mundial⁴⁶.

No entanto, isso não conduziu à sociedade da abundância, na qual o trabalho poderia ser reconquistado como uma atividade criativa. Em vez disso, emerge a ‘sociedade administrada’, que detém o controle tecnológico de todas as classes sociais, apresentando-se como a encarnação da razão em benefício de todos os grupos e interesses sociais.

Na introdução intitulada “*Paralisia da Crítica: Sociedade sem Oposição*”, Marcuse analisa a conjuntura do capitalismo norte-americano, com o pano de fundo do conflito político-ideológico travado na Guerra Fria. Ele argumenta que a produtividade nesse contexto é destrutiva para o livre desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas, evidenciando uma fusão da racionalidade com a manipulação técnico-científica em novas formas de controle social. Nos setores mais avançados dessa chamada ‘civilização

⁴⁶ Neste ponto, é relevante destacar a crítica direcionada à tecnologia e aos métodos fascistas já presentes na década de 1940, na coletânea de ensaios reunidas em “*Tecnologia, guerra e fascismo*”. Em “*Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*” de Marcuse (2001, p.70-71), ele delineia uma distinção entre ‘técnica’ e ‘tecnologia’. Marcuse define ‘técnica’ como o conjunto de instrumentos capazes de tanto controlar quanto libertar, enquanto ‘tecnologia’ é caracterizada como um modo de produção, isto, engloba a totalidade dos instrumentos, dispositivos e invenções, além de ser uma forma de organizar e perpetuar as relações sociais. A tecnologia também é vista como uma manifestação dos pensamentos e padrões de comportamento dominantes, além de ser um instrumento específico de controle e dominação.

tecnológica', os controles sociais são internalizados a tal ponto que até mesmo o protesto individual é afetado em suas raízes.

O autor indaga: Por que não há oposição? Qual a razão da paralisia crítica? A ausência de oposição é problematizada, sendo atribuída, em parte, ao progresso técnico que gera formas de vida e poder aparentemente reconciliadoras das forças antagônicas ao sistema. Aqui, toda força de negação é reprimida e transformada em um fator de coesão e afirmação, onde a liberdade administrada e a repressão dos instintos humanos se tornam ferramentas essenciais para o aumento constante da produtividade. Vejamos o excerto a seguir:

A mecanização também “poupou” a libido, a energia dos Instintos da Vida – isto é, afastou-a das formas anteriores de realização. Esse é o cerne da verdade no contraste romântico entre o viajante moderno e o poeta ou artífice andarilho, entre linha de montagem e artesanato, entre cidade pequena e cidade grande, entre pão de fabricação comercial e pão feito em casa, entre o barco a vela e o barco a motor de popa, etc. Sem dúvida alguma, esse mundo romântico, pré-técnico era permeado de miséria, labuta e imundície, e estas, por sua vez, eram a base de todo prazer e gozo. Não obstante, havia uma “paisagem”, um meio de experiência da libido que não mais existe. (MARCUSE, 1969, p.82-83).

Este contraste romantizado entre o natural e o artificial é uma temática recorrente em parte dos estudos do lazer que buscam reconstituir a essência humana na natureza. Uma ruptura individual com a ordem, opção que se expressa, dentre outros exemplos, conforme anota Bruhns (2002, p.33), pela opção do “*exilado que se afasta da metrópole*”, do “*vagabundo trabalhando o suficiente para se viver*”, ou ainda, do “*naturalista provando-se através de uma troca de estilo de vida*”.

O autor continua: “*A burguesia é o sujeito do progresso técnico, da libertação, da conquista da natureza, da criação de riqueza social e também da perversão e destruição dessas realizações*” (MARCUSE, 1969, p.105). A racionalidade tecnológica e a lógica da dominação operam através da ideia de que nascemos e morremos de forma racional e produtiva. Aceitamos que a destruição é o preço do progresso, assim como a morte é o preço da vida, e compreendemos que a renúncia e a labuta são requisitos para a satisfação e o prazer. Somos ensinados que os negócios devem continuar e que as alternativas são utópicas. Essa é a ideologia do aparato social estabelecido e o requisito para a sua reprodução daí o título da obra “*Ideologia da Sociedade Industrial*”.

A sociedade de consumo ou sociedade industrial avançada, termos frequentemente utilizados pela primeira geração de pensadores da Escola de Frankfurt⁴⁷ é marcada por um fenômeno dual: a produção em larga escala e a destruição igualmente significativa. Essa destruição não se limita apenas aos horrores das guerras, mas abrange a deterioração do ser humano e do meio ambiente de maneira mais ampla inclui a exaustão de recursos naturais, a exploração excessiva da força de trabalho, a poluição do ar e da água, e uma violência generalizada que permeia a sociedade.

Marcuse (1969) aponta que essa nova ordem tecnológica também desempenha um papel na racionalização da não liberdade. Isso porque na sociedade industrial desenvolvida, torna-se evidente a impossibilidade de alcançar uma verdadeira autonomia, na qual os indivíduos determinam livremente suas próprias existências. Essa falta de liberdade não é percebida como irracional ou política, mas sim como uma submissão ao aparato técnico, que, embora traga conforto e aumento da produtividade, impõe uma estrutura normativa à sociedade.

Essa ideologia, ainda conforme Marcuse (1969) é própria da sociedade industrial e se traduz na criação de uma cultura de consumo de falsas necessidades, que mantêm os indivíduos presos a interesses sociais particulares, perpetuando a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça. São necessidades impostas que, ao invés de promoverem o livre desenvolvimento humano, aprisionam o indivíduo em padrões pré-determinados de comportamento e consumo. Essas ‘falsas necessidades’ permeiam as atividades do cotidiano e as opções de lazer disponíveis na sociedade: *“a maioria das necessidades comuns de descansar, distrair-se, comportar-se e consumir de acordo com os anúncios, amar e odiar o que os outros amam e odeiam, pertence a essa categoria de falsas necessidades”* (MARCUSE, 1969, p.26).

⁴⁷ Destacamos entre os membros dessa primeira geração, que não se constitui como um grupo homogêneo, figuras proeminentes como os filósofos e cientistas sociais Theodor Adorno [1903-1969], Max Horkheimer [1895-1973], Herbert Marcuse [1898-1979], Otto Kirchheimer [1905-1965], Friedrich Pollock [1894-1970] e Leo Löwenthal [1900-1993]. Esses pensadores foram responsáveis por estabelecer as bases iniciais da teoria crítica, contando também com as significativas contribuições de teóricos associados ao Instituto de Pesquisa Social, tais como Walter Benjamin [1898-1940], Ernst Bloch [1885-1977] e Erich Fromm [1900-1980].

No século XIX, Lafargue (1999), ao discutir a criação de falsas necessidades, acrescenta um elemento ao argumento de Marcuse. Ele demonstra como essa criação de necessidades artificiais, combinada com a obsolescência programada das mercadorias⁴⁸, serviu como uma solução para o problema da superprodução de mercadorias das potências imperiais da época. Nesse cenário, o desafio central da produção capitalista não se restringia apenas à busca por produtores e ao aumento de sua capacidade produtiva, mas também à identificação e ao estímulo de consumidores. Era necessário incitar desejos e criar demandas que, em essência, eram fabricadas pelo próprio sistema.

Esse processo foi intensificado durante o período de expansão colonialista, quando novos mercados foram explorados e as demandas artificiais foram disseminadas como parte de uma estratégia de dominação econômica e cultural. A imposição de padrões de consumo e a introdução de produtos estrangeiros em colônias e territórios periféricos não apenas garantiam a absorção do excedente produtivo, mas também reforçavam a dependência dessas regiões em relação às potências imperialistas. Vejamos como Lafargue expõe essa falsificação:

[...] Em Lyon, em vez de deixar a fibra da seda com sua simplicidade e flexibilidade naturais, sobrecarregam-na com sais minerais que, aumentando-lhe o peso, tornam-na quebradiça e de pouca utilidade. Todos os nossos produtos são adulterados a fim de facilitar seu escoamento e encurtar sua existência. Nossa época será chamada de idade da falsificação. (LAFARGUE, 1999, p.83).

Assim, para racionalidade tecnológica, inicialmente voltada para a otimização dos processos produtivos, expandiu-se para todas as esferas da vida social, a crescente libertação da necessidade humanas, substância concreta de toda liberdade, se torne uma possibilidade real, a liberdade é transformada em poderoso instrumento de dominação: *“o aparato impõe suas exigências econômicas e políticas para a defesa e a expansão ao tempo de trabalho e ao tempo livre, à cultura material e intelectual”* (MARCUSE, 1969, p.24-25).

Em resumo, o controle se manifesta por meio de uma estrutura técnico-econômica que direciona a manipulação das necessidades e da liberdade. Nos estágios avançados do capitalismo, os controles tecnológicos se tornam instrumentos de dominação com a personificação a racionalidade técnica. Essa dinâmica pode levar à visão de que as

⁴⁸ Para Mészáros (2003) a prática de estratégias planejadas de descarte perdulário de bens perfeitamente utilizáveis atingiu altos índices nas décadas do pós-guerra, e pôde ser vista como uma poderosa alavanca de expansão capitalista especialmente com o emprego dessa estratégia no complexo industrial militar.

contradições são irracionais e que ações contrárias parecem impossíveis, o que pode induzir à crítica uma crítica ao determinismo presente na argumentação.

Em virtude do modo pelo qual organizou-se base tecnológica a sociedade industrial contemporânea tende a tornar-se totalitária. Pois “totalitária” não é apenas uma coordenação política terrorista da sociedade, mas também uma coordenação técnico-econômica não-terrorista que opera através da manipulação das necessidades por interesse adquiridos. (MARCUSE, 1969, p.24-25).

Marcuse (1969, p.83) prossegue na argumentação, e nos convida a comparar “*entre o amor numa campina e o amor num automóvel, numa alamêda nos arredores da cidade e numa rua de Manhattan*”. Ao afirmar que o ambiente natural é propício aos ‘*desejos libidinoso*’, e que o ‘*ambiente urbano mecanizado*’ em contraste, inibe a “*autotranscendência da libido*” estabelece uma dicotomia natureza e sociedade. Desse contraste surge a ideia de que o progresso contínuo demanda uma espécie de “deserotização”.

Na busca por vestígios de autenticidade, Horkheimer (2002, p.40) sugere que mesmo em meio ao avanço da sociedade contemporânea, ainda encontramos momentos de prazer genuíno e amor desinteressado, como no cuidado de um jardim. Ele destaca a persistência das antigas formas de vida sob a civilização moderna, observando que “*o prazer de cuidar de um jardim nos remete a tempos muito antigos em que os jardins pertenciam aos deuses e eram cultivados em seu louvor*”. Entretanto, na cultura de massas atual, gostos e aversões antes significativos são agora relegados a atividades de entretenimento e lazer ou gradualmente abandonados. Os *hobbies* são valorizados como uma via para o bem-estar emocional, tornando-se uma parte institucionalizada da vida cotidiana.

Uma perspectiva convergente é apresentada por Cunha (1987), ao sugerir que as atividades de lazer atuam como uma forma de compensação às demandas do trabalho e à fragmentação do tempo, contribuindo para a restauração da integridade humana em momentos específicos. Ele introduz o conceito de um “*terceiro tempo*”, no qual as obrigações do trabalho e as pressões sociais e físicas são menos intensas, permitindo o surgimento do tempo de lazer. Esse período é marcado pela flexibilidade de escolha e por uma sensação de liberdade, em que os objetos perdem sua função meramente instrumental, permitindo novas interações entre sujeito e objeto e resgatando uma naturalidade há muito esquecida. É como se o tempo de lazer nos oferecesse uma “*sensação de liberdade*”, abrindo caminho para a exploração de nossas aspirações e desejos, sejam eles simples ou profundos.

Cunha (1987, p. 19) ilustra essa ideia ao destacar que, no tempo de lazer, os objetos parecem perder seu caráter puramente utilitário e distante, imposto pelos tempos primordiais. Ele afirma: *“O mar não é mais uma rota comercial. Readquire a atração simples do contato corporal Inspira a imagem dura ou suave de um verso; instiga a pintura das marinhas”*. Essa reflexão nos leva a compreender o tempo de lazer como uma oportunidade para redescobrir a essência das coisas, distanciando-se de sua utilidade prática e permitindo experiências mais íntimas e genuínas.

Na Introdução de *"Para a Crítica da Economia Política"*, Marx elucida a relação peculiar e complexa que os seres humanos estabelecem com a natureza. Para ilustrar essa ideia, ele compara a experiência da fome satisfeita com alimentos preparados e consumidos com utensílios à fome saciada com carne crua, devorada com as mãos, unhas e dentes: *"a fome é fome, mas se é satisfeita com carne preparada e cozida e se é ingerida com a ajuda de garfo e faca é diferente da fome que é satisfeita devorando a carne crua, destroçada com as mãos, as unhas e os dentes"* (MARX, 1982, p.09). Essa comparação não se limita a descrever uma diferença prática no atendimento de uma necessidade biológica universal, mas também evidencia a mediação social das necessidades humanas. Ao fazer essa distinção, Marx desafia o reducionismo biológico, que frequentemente equipara o comportamento humano ao animal, negligenciando a dimensão histórica e social intrínseca à existência humana.

Marx (2004, p.83) argumenta que a natureza constitui o corpo inorgânico do homem, estabelecendo um intercâmbio essencial entre os seres humanos e seu ambiente. Tanto os animais quanto os seres humanos dependem dessa relação contínua com a natureza para garantir sua existência. A natureza provê ao homem os recursos necessários para suas atividades vitais, incluindo alimentos, calor, vestuário, abrigo, entre outros. *“Comer, beber e procriar etc., são também, é verdade, funções genuína [mente] humanas. Porém na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas são [funções] animais”*. (MARX, 2004, p. 83).

Portanto, o que distingue o homem das outras criaturas da natureza, que também modificam o ambiente e criam produtos, é sua capacidade de agir de maneira consciente. Conforme as reflexões de Marx (2004), os animais também produzem, porém apenas aquilo que necessitam imediatamente para si mesmos ou para sua prole, trata-se de uma produção unilateral. Por outro lado, o homem produz de forma livre da escassez física, manifestando assim uma produção universal que vai além das necessidades imediatas.

Uma observação relevante diz respeito à relação intrínseca, essencial e orgânica entre o homem e sua própria natureza, manifestada na interação entre os gêneros - homem e mulher. Marx (1974, p.13) sustenta que essa relação é uma expressão particularmente sensível do nível de cultura alcançado pela sociedade em sua totalidade. Essa interação não apenas possibilita aos seres humanos renovar sua existência diariamente como exemplares de sua espécie, mas também reflete o grau de humanização alcançado. Como afirma o autor: *“Do caráter desta relação segue-se até que ponto o ser humano veio a ser e se apreendeu como ser genérico, como ser humano; a relação do homem com a mulher é a relação mais natural do ser humano com o ser humano”*.

Entre os homens, as pulsões são largamente mediatizadas por escolhas, valores e normas e rituais. O desejo natural, por exemplo, é transformado por componentes que articulam um tipo de relação sexual distanciada do comando biológico, envolvendo respeito, comunicação, expressividade e confiança. Isso significa que a expressão desse instinto não é meramente natural, mas substancialmente social. Nessa direção, é preciso notar que:

A vida genérica, tanto no homem quanto no animal, consiste fisicamente, em primeiro lugar, nisto: que o homem (tal qual o animal) vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem [é] do que o animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive. Assim plantas, animais, pedras, ar, luz, etc., formam teoricamente uma parte da consciência humana, em parte como objetos da ciência natural, em partes como objetos da arte – sua natureza inorgânica, meios de vida espirituais, que ele tem de preparar prioritariamente para a fruição e para a digestão -, formam também praticamente uma parte da vida humana e da atividade humana. (MARX, 2004, p. 84).

A fome é um instinto indispensável tanto para humanos quanto para animais, é posto como necessidade visceral de ingestão de alimentos no estômago de nutrientes à sobrevivência do organismo - carboidratos, gorduras, proteínas, vitaminas, minerais e água. No entanto, a maneira como essa necessidade é saciada difere significativamente entre as duas espécies. Enquanto os animais buscam simplesmente alimentos para satisfazer essa necessidade fisiológica os seres humanos realizam um processo complexo de transformação dos alimentos, influenciado por valores, rituais culturais, normas, tradições e costumes. Assim, embora a fome seja uma necessidade fundamental para a sobrevivência tanto dos seres humanos quanto dos animais, a forma como é atendida pelos humanos é historicamente moldada pelo contexto social em que vivem.

O atendimento das necessidades do homem é rigorosamente social, pois, segundo Heller (2008, p.33), até mesmo ações aparentemente simples, como segurar um copo para beber água ou utilizar talheres para comer, não são meros atos mecânicos, mas expressões de um processo de assimilação das relações sociais. A autora sublinha que: *“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”*.

Diante do exposto, podemos argumentar contrariamente a esses exemplos, como bem pontuado por Braz e Paulo Netto (2006), ao observarmos situações em que os seres humanos satisfazem sua fome sem mediações sociais, mesmo fora de um quadro excepcional, como em tempos de guerra. Um exemplo ilustrativo seria a população urbana extremamente empobrecida que busca alimentos em lixões, caçambas em frente a condomínios ou alimentos vencidos em supermercados. Nesses casos, observamos expressões de regressão da sociabilidade, as quais, como evidencia a vida nas sociedades capitalistas contemporâneas, podem coexistir com altos níveis de desenvolvimento. A barbarização da vida social é medida exatamente pela escala em que necessidades humanas e sociais são tão degradadas que sua satisfação retrocede ao nível do natural, animal.

Conforme evidenciado pelo antropólogo e historiador australiano Vere Gordon Childe [1892-1957], a noção de progresso era estranha aos escritores antigos ou medievais que se ocuparam do estudo da história. No entanto, ela tornou-se uma novidade no século XIX, caracterizando-se como um traço distintivo do pensamento ocidental, especialmente com a Revolução Industrial e o Iluminismo. Para o autor, perseguir o fio do progresso foi de grande importância para explicar tanto o surgimento da civilização quanto para compreender o horizonte da humanidade.

Em sua convicção na possibilidade, aspiração e realidade do progresso, Childe foi um autêntico iluminista. Nesse sentido, o progresso é entendido como a acumulação de conhecimento eficaz que possibilita um melhor controle sobre a natureza, aumentando a produtividade do trabalho e diversificando o acervo de recursos disponíveis para a satisfação das necessidades humanas. Enquanto a história natural (evolução transmitida de forma hereditária) revela o surgimento de novas espécies, cada uma mais adaptada à sobrevivência, capaz de garantir alimento, abrigo e, conseqüentemente, multiplicação, a história humana (cultura material apreendida) demonstra o homem criando novas indústrias e novas economias

que estimulam o crescimento de sua espécie, comprovando, assim, sua maior capacidade. Para exemplificar, consideremos a seguinte citação:

O fogo, roupas, casas, trens, aviões, telescópios e revólveres não são, devemos repetir, parte do corpo do homem. Para coloca-los de lado à sua vontade. Eles não são herdados no sentido biológico, mas o conhecimento necessário para sua produção e uso é parte de nosso legado social, resultado de uma tradição acumulada por muitas gerações, e transmitida, não pelo sangue, mas através da fala e da escrita. (CHILDE, 1978, p.21).

Ao referenciar as contribuições de Marx sobre as forças sociais de produção e das aplicações da ciência como fatores de transformação histórica, Childe (1978) destaca a importância de analisar as estruturas econômicas e sociais subjacentes aos processos históricos, em contraposição a uma interpretação exclusivamente centrada em eventos ou fatos políticos. Para uma abordagem realista da história a ferramenta, com maior relevância para os achados pré-históricos, representa um sistema econômico e social isso porque o progresso humano não comporta apenas ideias ou valores, mas é impulsionado de forma decisiva por mudanças materiais nas formas de produção e organização social.

A necessidade de instrumentos surge como uma resposta às limitações fisiológicas do ser humano. Diferente de outros animais, que nascem plenamente adaptados ao meio, o homem depende da criação e do uso de ferramentas para suprir suas carências naturais. É justamente por não estar preso a um conjunto fixo de habilidades naturais que o homem pode inventar, criar e transformar. A fabricação de ferramentas, portanto, é a representação da liberdade humana, evidenciando sua capacidade de superar os limites impostos pela natureza e de moldar o mundo ao seu redor. O trecho abaixo explicita essa ideia:

O aparecimento do homem sobre a Terra é indicado pelos instrumentos que ele fez. O homem necessita de instrumentos para suplementar as deficiências de seu equipamento fisiológico na obtenção de alimento e abrigo. Pode fabricar tais ferramentas pela correlação delicada entre mão e olho, só possibilitada pela constituição de seu cérebro e sistema nervoso. (CHILDE, 1978, p.21).

Assim, ao abordar o progresso como conteúdo da história, o autor argumenta que não é cientificamente válido perguntar "*Fizemos progressos?*", pois isso inevitavelmente resultaria em respostas divergentes, capturadas na armadilha subjetiva, seja de maneira

afirmativa ou negativa⁴⁹. Em vez disso, a pergunta legítima, postulada em termos de objetividade, quando nos voltamos para a história, deve ser *"O que é o progresso?"*. A passagem a seguir é suficientemente esclarecedora:

Se tivermos um afeto romântico pela “paisagem rural inalterada”, e nenhuma paixão pelas viagens a lugares distantes, ou em transformar a noite em dia para estudar, duvidaremos da realidade de um progresso semelhante, e olharemos com saudade para os dias “mais pacíficos” de um século ou dois atrás. Esqueceremos, comodamente, as deficiências da vida mais simples – os vermes nas casas pitorescamente cobertas de palha, os germes portadores de doenças multiplicando-se nos poços contaminados e nos montes de lixo ao ar livre, os bandidos e salteadores nas florestas e vales. Atirado a uma aldeia no Turquestão, poderíamos modificar nossa opinião. (CHILDE, 1978, p.21).

Originando-se da tradição marxiana, cujos desdobramentos teóricos transcendem as páginas de *“O Capital”*, cujo foco recai sobre o modo de produção capitalista e suas correspondentes *“leis econômicas do movimento da sociedade moderna”*, surge a concepção do ser humano como um mediador ativo da natureza. Lukács retoma com ênfase a trajetória delineada pelo jovem Marx, onde o indivíduo se edifica por meio de suas práticas, especialmente o trabalho, e molda suas interações com outros seres humanos e com o ambiente natural de acordo com o estágio de progresso material da sociedade.

Para compreender a reprodução do ser social de modo ontológico, é necessário considerar, por um lado, que o fundamento irrevogável é o homem em sua constituição biológica. Embora isso possa parecer evidente, a influência predominante da teologia e da metafísica complica essa compreensão. O homem não é somente natureza, *physis*, no sentido lato da palavra, a substância física que constitui as coisas. Por outro lado, a especificidade da reprodução do ser social (comer, beber, respirar, reproduzir, etc.) ocorre em um ambiente cuja base é a natureza, mas que é progressivamente modificada pela atividade humana. Neste sentido explicita Lukács (2013, p. 171): *“a sociedade, na qual o processo de reprodução do*

⁴⁹ Por exemplo, quando aplicamos a noção de progresso em termos puramente subjetivos pode-se concluir que: *“as pessoas que gostam de formas mais grosseiras de crueldade não aceitarão a proibição da tortura legal, e a eliminação das execuções públicas como indícios de progresso, mas o contrário”*. (CHILDE, 1978, p.21). O retorno da tortura, ou até mesmo do assassinato, como elementos comuns das operações de segurança pública nos Estados modernos, marca uma mudança significativa quando consideramos o extenso progresso jurídico. A primeira abolição formal da tortura em um país ocidental ocorreu na década de 1880. (HOBSBAWM, 1995, p. 23).

homem transcorre realmente, cada vez mais deixa de encontrar as condições de sua reprodução pronta na natureza, criando-as ela própria através da práxis social humana".

Lukács (2013, p.) explora o avanço dos limites naturais em relação aos materiais utilizados pelo homem no processo de trabalho, referindo-se à descrição de Childe sobre a fabricação de vasos durante a revolução neolítica. Childe destaca a diferença fundamental entre o processo de trabalho associado à produção de vasos e aquele empregado na confecção de instrumentos de pedra ou osso. Enquanto a produção com materiais como pedra ou osso enfrentava limitações naturais de mobilidade e plasticidade, a fabricação de cerâmica, a partir da argila maleável, permitia explorar todas as suas possibilidades. Lukács interpreta essa mudança como um reflexo do desenvolvimento humano que supera as restrições dos materiais naturais e molda os objetos de acordo com as necessidades sociais. No entanto, esse afastamento das barreiras naturais não implica na eliminação da base natural, mas sim em uma transformação gradual na relação entre homem e natureza. Mesmo ao utilizar um material maleável, os vasos mais antigos ainda imitavam formas de recipientes conhecidos anteriormente, como cabaças, membranas ou peles, evidenciando a continuidade e evolução gradual nesse processo de transformação consciente.

Lukács (1978, p. 15) afirma que *"a essência do trabalho consiste precisamente em ir além dessa fixação dos seres vivos na competição biológica com seu mundo ambiente"*. Embora outros seres transformem a natureza e produzam bens, apenas o homem realiza essa atividade de forma consciente. Como exemplo da dupla face da determinidade entre o biológico e o social o sono, cuja função restauradora do equilíbrio metabólico, necessário para a reprodução biológica, para o ser social a sua forma de sua satisfação é social, pense também no uso de substâncias e artifícios para sua interrupção, manter acordado ou no seu prolongamento.

Para que uma determinada atividade se especialize ou para surja um tempo designado como livre, é necessário que a sociedade tenha a capacidade de produzir um excedente para atender às necessidades de reprodução estritamente vitais. Nesse sentido, Frederico (2007, p. 48) observa que Lukács, em seus dois primeiros volumes da "Estética", explora os momentos fundamentais do processo de diferenciação na vida cotidiana, incluindo magia, religião, arte e ciência. O objetivo é evidenciar que a arte se desvinculou gradualmente da vida cotidiana, tornando-se um resultado histórico tardio no processo de hominização *"como um produto tardio, a arte segue o movimento iniciado pelo trabalho de recuo das barreiras naturais e*

contribui para a criação de um mundo humano”. Reconhecer esta relação é o ponto de partida para se pensar na fruição do lazer e em uma *“educação dos sentidos”*, que se diferencia da ideia de retorno à natureza como forma de restituir a humanidade ou uma sensibilidade voltada para o estado natural.

Por exemplo, nas cidades as praças arborizadas e jardins floridos são projetados por paisagistas, engenheiros e arquitetos para a vida humana, ou seja, reflete a intenção humana de proporcionar espaços agradáveis e funcionais moldadas pelas necessidades estéticas. Como Lukács (2013, p. 182) observa: *“Até mesmo um jardim ou um parque no interior da cidade são formações predominantemente sociais criadas por homens e intencionadas para o atendimento da vida humana”*. Segundo Lukács, o conceito de “natureza” é, na verdade, um valor originado do ser social, refletindo a intenção consciente e espontânea do homem de *“realizar em si mesmo as determinações do gênero humano”*.

É exatamente o ponto em que a reprodução da vida humana e a natureza (tanto orgânica como inorgânica) estabelecem uma inter-relação indissolúvel, em que, através dessa mediação, é dada ao homem a possibilidade de vivenciar as legalidades da natureza não só como objeto delas, mas também de conhecê-las e, por intermédio de tal conhecimento, convertê-las em elemento, em veículo da sua própria vida. (LUKÁCS, 2013, p.274).

A expansão do mercado mundial e do intercâmbio global tem catalisado o turismo e a ‘internacionalização da gastronomia’, transformando a experiência culinária em uma expressão da globalização. Lukács (2013) destaca que, em épocas passadas, os viajantes internacionais frequentemente encontravam a comida estrangeira como algo repulsivo. No entanto, no cenário contemporâneo, impulsionado pelo vigoroso crescimento do mercado mundial e pelo aumento do comércio internacional, testemunhamos uma gradual internacionalização das cozinhas’.

A alimentação indispensável à reprodução biológica de cada indivíduo enquanto ser vivo, não se resume à resposta humana à fome, que evidentemente adquire uma dimensão social. Conforme assevera Lukács (2013) a fome, em sua essência, é redefinida, tornando-se parte da realização humana, onde o apetite e o paladar se sobressaem, mesmo diante das múltiplas faces que essa busca assume, como a manipulação e o consumo de prestígio. Os costumes alimentares de cada comunidade têm sido moldados pela integração, no cotidiano, da culinária proveniente do intercâmbio cada vez mais intenso e extenso entre povos e nações, impulsionado pelo mercado global. Assim, a culinária local e regional se espalha para outros

lugares e países, influenciando os gostos e hábitos, por sua vez, recebendo novas influências. O turismo gastronômico, por exemplo, explora essa fusão de comida e cultura, tornando a culinária central das experiências turísticas e de lazer⁵⁰.

De acordo com Lukács (2013) os valores surgem apenas através da objetivação-alienação. Inicialmente, a objetividade é essencialmente neutra em relação aos valores; é somente quando é incorporada de alguma forma ao sistema das objetivações-alienações que pode adquirir um valor. Por exemplo: “*quando uma porção da natureza se torna uma paisagem para o homem*”. (LUKÁCS, 2013, p.424). Desse fato decorre o seguinte, significa a consumação da socialização da sociedade, cujo lado subjetivo constitui a genericidade interiormente preenchida e, inseparavelmente desta, a autêntica individualidade do homem singular, em outras palavras, a apropriação da natureza pela subjetividade é um indicativo da socialização da sociedade.

Na natureza orgânica, o desenvolvimento, conforme Lukács (2013, p. 203), ocorre de maneira que os estímulos do mundo exterior ao organismo, inicialmente simples impulsos físicos ou químicos, se transformam em manifestações objetivas e especificamente biológicas. Por exemplo, as vibrações do ar, que inicialmente têm um efeito puramente físico, tornam-se sons; reações químicas se convertem em odores e sabores; e nas percepções visuais, surgem as cores. O processo de humanização do homem pressupõe um desenvolvimento biológico ascendente dessas tendências. No entanto, esse desenvolvimento não se limita a aspectos biológicos. A partir dessa base, ele gera formações puramente sociais: no nível auditivo, a linguagem e a música; no nível visual, as artes plásticas e a escrita.

Na literatura, José Saramago, em “*Levantado do Chão*”, nos oferece uma amostra genuína desse processo dinâmico de apropriação e contínua interação, onde a subjetividade e a experiência estética se entrelaçam com a objetividade do mundo natural que se manifesta simbolicamente na paisagem em constata mudança. Logo no início do romance, ele reflete sobre a onnipresença da paisagem: “*o que mais há na terra é paisagem. Por muito que do resto lhe falte, a paisagem sempre sobrou, abundância que só por milagre infatigável se explica, porquanto a paisagem é sem dúvida anterior ao homem, e apesar disso de tanto existir, não se acabou ainda. Será porque constantemente muda*”.

⁵⁰ O Ministério do Turismo, em 2022, implementou o Programa Nacional de Turismo Gastronômico, conhecido como “Gosto Pelo Brasil”. Este programa tem como objetivo promover a gastronomia brasileira como um atrativo turístico, valorizando a diversidade culinária do país e fortalecendo a identidade cultural nacional.

À medida que o romance avança, Saramago revela como essa paisagem natural, inicialmente vasta e comum, gradualmente se torna delimitada e controlada, refletindo as tensões de classe e os processos de exploração que moldam a vida rural⁵¹. A paisagem, que antes era abundante e livre, passa a ser dominada e dividida por forças sociais e políticas, que definem as relações de propriedade “*registradas na escritura*” e poder: “*Por esse tempo, e depois, se resolveu o que o futuro haveria de ser, por que vias retorcidas da mão, este presente agora de terra talhada entre os donos do cutelo e consoante o tamanho e o ferro ou gume do cutelo*”.

Ingressamos ao núcleo da dialética marxista, que dissolve a antítese metafísica entre homem e natureza ao fundir a essência de uma categoria como atributo intrínseco da outra: a “*essência humana da natureza*” ou “*essência natural do homem*”, ou vice-versa. O humano e o natural são entrelaçados, com o sujeito apenas capaz de se relacionar com a natureza através da sociedade: “*a sociedade é, pois, a plena unidade essencial do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo acabado do homem e o humanismo acabado da natureza*” (Marx, 1974, p.15). Marx esclarece que a essência ‘humana da natureza’ se revela inicialmente no homem social, tornando-se o alicerce de sua existência e de suas interações com outros seres humanos. É aí que a existência natural do homem se transmuta em sua existência humana, e a natureza ganha um significado humano. A citação abaixo ilumina ainda mais essa ideia:

A essência *humana* da natureza não existe senão para o homem *social*, pois apenas assim existe para ele como vínculo com o homem *social*, pois apenas assim existe para ele como *vínculo* com o *homem*, como modo de existência sua para o outro e modo de existência do outro para ele, como elemento vital da efetividade humana; só assim existe como fundamento de seu próprio modo de existência humano. Só então se converte para ele seu modo de existência *natural* em seu modo de existência *humano*, e a natureza torna-se para ele o homem. (Marx, 1974, p.15).

⁵¹ Cf. SARAMAGO, José. **Levantado do chão**. 1. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2013. Uma análise mais apurada da literatura de José Saramago pode ser encontrada na tese de: HÚNGARO, Susana Regina Vaz. **Romance, revolução e utopia**: um estudo comparado entre capitães da areia, levantado do chão e a geração da utopia. 2004. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004. Acesso em: 24 de abr. 2022.

Na análise de Lukács (2013, p. 176) sobre essa citação, ele destaca que a palavra ‘natureza’ assume um significado fundamental como um conceito de valor originado do ser social. Este termo denota a intenção voluntária e espontânea do ser humano em incorporar as características essenciais da humanidade em si mesmo, ou seja, as determinações do gênero. Lukács ressalta que, mesmo ao considerarmos a dimensão biológica inegável da existência humana contida na expressão ‘natureza’, é essencial compreender o metabolismo socioeconômico entre natureza e sociedade. Ele argumenta que a sociedade depende intrinsecamente da natureza, pois é a partir da transformação desta pelo trabalho que se criam as condições necessárias para a manutenção da vida propriamente humana. O trabalho é veículo para a autocriação do homem enquanto homem:

O momento da criação autônoma não apenas modifica o próprio ambiente, nos aspectos materiais imediatos, mas também nos efeitos materiais retroativos sobre o ser humano; assim, por exemplo, o trabalho fez com que o mar, que era um limite para o movimento humano, se torna-se um meio de contatos cada vez mais intensos. (LUKÁCS, 2013, p.78, grifo nosso).

Nessa perspectiva, para compreender a contradição entre o “novo” na natureza e o progresso material, é imprescindível adotar uma postura fundamentada na dialética materialista, que permite compreender as contradições inerentes ao capitalismo. Lukács (2013) observa que, na ideologia burguesa, a natureza contraditória do progresso não é reconhecida em sua essência, como um atributo fundamental de qualquer avanço social. Em vez disso, é reduzida a uma antinomia simplista que se cristaliza em uma aceitação quase irrestrita por um lado, e em uma negação quase absoluta por outro (Lukács, 2013, p. 764).

Tomando como referência o lirismo da composição *"Mudou"*, partimos da assertiva de que tudo vai mudar porque a contradição é reconhecida pela dialética como princípio básico do movimento, sendo a categoria por excelência da realidade: *“A lua é nova e é nova a informação, muda meu céu e vai mudar meu chão, a terra ardeu e o céu desmoronou, e há ao que fazer e a flor não me ensinou, e há ao que saber e o sonho não mostrou”*⁵².

Para Marx (1974, p.18), é apenas através da riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana que a sensibilidade humana subjetiva é em parte cultivada e em parte criada. Isso significa que é a riqueza da essência humana que permite ao ouvido tornar-se musical, ao

⁵² Do cantor e compositor Taiguara [1945-1996].

olho perceber a beleza das formas e, em resumo, aos sentidos tornarem-se capazes de desfrutar de forma humana, confirmando-se como forças essenciais humanas. Não são apenas os cinco sentidos que se desenvolvem dessa maneira, mas também os chamados sentidos espirituais e práticos, como a vontade, o amor e aqui incluímos aqueles evocados pelo lazer, *ludicidade, prazer, criatividade*. Ou seja, o sentido humano, a humanidade dos sentidos, constitui-se unicamente através do modo de existência de seus objetos, por meio da natureza humanizada.

Vejamos, na citação a seguir, como os sentidos humanos se desenvolvem e se humanizam através da interação com o mundo socialmente construído, ilustrando metodologicamente a dialética que reflete a interdependência entre sujeito e o objeto:

O olho se tornou olho *humano*, do mesmo modo como o seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem. Por isso, imediatamente em sua práxis, os *sentidos* tornaram-se *teóricos*. Eles se comportam em relação à *coisa* em função da coisa, mas a própria coisa é um comportamento *humano objetivo* diante de si mesma e diante do homem e vice-versa. [...] A carência ou a fruição perderam, assim, a sua *natureza egoísta* e a natureza perdeu o seu *caráter meramente utilitário*, na medida em que a utilidade se tornou utilidade *humana*. (MARX, 1974, p.17).

Quando os sentidos se tornam teóricos e o objeto natural se converte em uma produção material ou imaterial, seja para o avanço da astronomia ao decifrar o calendário dos céus, observando as fases da lua e os movimentos das estrelas ou para os significados adquiridos na música, poesia e literatura “*a lua é nova e é nova a informação*”. A reflexividade do espelhamento, evidenciando a mudança objetiva e concreta que abala as diversas manifestações ideais da consciência e retorna a essa objetividade Destaca-se na frase “*muda meu céu e vai mudar meu chão, a terra ardeu e o céu desmoronou*”. Além disso, vemos a práxis desprovida de todo misticismo, onde a ação é orientada pela compreensão materialista da realidade em “*há ao que fazer e a flor não me ensinou, e há ao que saber e o sonho não mostrou*”.

Essa práxis encontra seu fundamento na inter-relação indissolúvel entre a reprodução da vida humana e a natureza. Como argumenta Lukács (2013, p. 274), é precisamente nesse ponto de interseção, onde a vida humana e a natureza, tanto em seus aspectos orgânicos quanto inorgânicos, se entrelaçam de maneira inseparável, que, através dessa mediação, o ser humano é capaz de vivenciar as legalidades da natureza. Por legalidades da natureza,

entendem-se as leis e princípios naturais que governam os processos e fenômenos do mundo natural, não apenas como objeto passivo dessas leis, mas também de conhecê-las e, por meio desse conhecimento, convertê-las em um elemento ativo e transformador da sua própria vida. Em outras palavras, a natureza deixa de ser vista apenas como uma fonte de recursos ou um conjunto de fenômenos inalteráveis; ela se torna um meio através do qual o ser humano pode exercer sua práxis, moldando a realidade de acordo com suas necessidades e objetivos. Essa capacidade de transformar a natureza de forma consciente e deliberada é o que torna a práxis uma força poderosa na criação e na sustentação da vida humana.

Conclui-se que a essência do problema reside nas contradições intrínsecas ao capitalismo. Embora o sistema capitalista tenha impulsionado notavelmente o desenvolvimento das forças produtivas, ele também gera estruturas sociais profundamente prejudiciais, baseadas na exploração do trabalho e na apropriação privada da riqueza coletiva. Esse processo faz com que a natureza e os objetos sejam frequentemente percebidos apenas em termos de sua utilidade imediata e econômica, reforçando uma visão egoísta e instrumental do mundo. Essa visão limitada não apenas distorce a relação entre o homem e o meio ambiente, mas também agrava as condições de vida, tornando-as cada vez mais desumanizantes e brutais. Apesar dos avanços tecnológicos e do crescente conhecimento humano sobre os fenômenos naturais, os benefícios desse progresso são frequentemente eclipsados pelos danos causados à sociedade e ao planeta. As críticas à exploração irracional dos recursos naturais e à consequente degradação ambiental não devem impedir a busca por formas de interação mais racionais com a natureza.

2.4 A representação do lazer como sinônimo ou realização da liberdade

A fragmentação do tempo à vida aparece como num tempo dedicado ao trabalho e em outro tempo de não trabalho, onde situamos a esfera do lazer. Nesta cisão, o lazer, em determinadas perspectivas de análise, é definido e conceituado como um momento de emancipação dos males e da vida desprovida de sentido. O lazer deve ser consumido é uma mercadoria, ou melhor, como o sublime medicamento⁵³ “*destinado a aliviar a nossa*

⁵³ Faz-se referência aqui ao clássico “*Memórias Póstumas de Brás Cubas*”, escrito em 1881, período marcado pela influência do positivismo/cientificismo no Brasil. Nesse contexto, as novidades políticas, representadas

melancólica humanidade”. Assim, esse tempo representaria a possibilidade de liberdade e satisfação⁵⁴.

Podemos extrair dois problemas desse fato: a) com relação ao problema da liberdade, podemos notar uma noção extremamente superficial e abstrata sobre os domínios da liberdade, entendida como algo circunstancial e subjetivo, ou seja, a liberdade resume-se a um problema individual entre desejo e satisfação, no apelo a liberdade de direitos de ir e vir ou expressão. b) oposição e contraste, absurda na visão Lukács, entre um puro reino material da necessidade e um puro reino espiritual da liberdade.

Abaixo listamos um conjunto de citações com a finalidade de exemplificar como esta discussão sobre a liberdade se faz presente em diferentes autores e períodos:

O verdadeiro lazer ativo é também um lazer livremente escolhido, praticado no momento e da maneira esperada por aquele que desse aguarda a satisfação e até mesmo um certo desenvolvimento. (FRIEDMANN, 1972, p.162, *grifo nosso*).

O lazer é tempo livre de trabalho e de outras obrigações, e também engloba atividades que se caracterizam por um sentimento de (relativa) liberdade. Como sucede com outros aspectos da vida e da estrutura social, o lazer é uma experiência do indivíduo, um atributo do grupo ou de outra atividade social, e possui organizações e instituições relevantes que procuram atender as necessidades de lazer, reconciliar interesses conflitantes e implementar as políticas sociais. (PARKER, 1978, p.10, *grifo nosso*).

[...] o lazer guarda afinidades com a religião, pois ambos expressam o desejo de bem-estar pessoal, proporcionam oportunidades para o exercício do livre arbítrio, são integradores e abrangentes e dão significado especial à re-criação. (PARKER, 1978, p.124, *grifo nosso*).

pelos ideais liberais que encarnavam a “ordem”, e a tecnologia que simbolizava o progresso, embora prometessem uma nova era de avanços, são retratadas com ceticismo e dúvida por Machado de Assis. De forma irônica, a trajetória de Brás Cubas é caracterizada por certa indolência, uma vida sem trabalho e uma busca por grandiosidade sem esforço. Sua ambição de conceber algo extraordinário, como o “*Emplasto Brás Cubas*” - um remédio miraculoso, desprovido de base científica, destinado a curar todas as enfermidades, tanto do corpo quanto da alma. Todavia, é pego por uma corrente de ar, adoece incapaz de ser salvo por sua própria criação. Morto, ele nos relata esses acontecimentos.

⁵⁴ Segue uma compilação dos diversos termos relacionados ao tempo e respectivos autores que surgiram ao longo da nossa pesquisa: **Tempo livre**; **Tempo residual ou complementar** (Newton Cunha); **Tempo vago** (De Masi); **Tempo liberado** (Dumazedier); **Tempo disponível** (Nelson Carvalho Marcellino); **Tempo desocupado** (Nelson Carvalho Marcellino); **Tempo e Atitude** (Nelson Carvalho Marcellino); **Tempo de liberdade** (*Freizeit* – como os alemães caracterizam o tempo fora do trabalho); **Tempo flutuante** (Lucien Febvre); **Tempo dormente** (Lucien Febvre); **Tempo das obrigações** (Dumazedier); **Tempo total** (Sarah Bacal); **Tempo de não trabalho** (Bramante); **Tempo individualmente conquistado** (Bramante); **Pós-trabalho**; **Tempo de Descanso** (CLT); **Tempo de Repouso** (CLT); **Gestão do Tempo** (termo empresarial para autogestão da vida).

É evidente que o lazer não possui a miraculosa propriedade de anular os condicionamentos sociais, nem de instaurar o reinado da liberdade absoluta, mas a liberdade de escolha dentro do tempo de lazer é uma realidade, mesmo que limitada e em parte ilusória. (DUMAZEDIER, 1979, p.58, *grifo nosso*).

O lazer é um conjunto de ocupações às quais o indivíduo pode entregar-se de livre vontade, seja para repousar, seja para divertir-se, recrear-se e entreter-se ou, ainda para desenvolver sua informação ou formação desinteressada, sua participação social voluntária ou uma livre capacidade criadora após livrar-se ou desembaraçar-se das obrigações profissionais, familiares e sociais. (DUMAZEDIER, 2004, p.34, *grifo nosso*).

[...] Além de ser concebido como ócio, momento de descanso, o lazer representa uma fonte de prazer, satisfação, liberdade, deleite, reflexão e realização, noção intimamente vinculada aos significados de cultura e educação. Entretanto, esse sentido de lazer veio sendo revestido de outros valores após o declínio da civilização helênica, que ocorreu paralelamente à ascensão romana. (WERNECK, 2000, p.22, *grifo nosso*).

O que inicialmente distingue o tempo de lazer dos demais consiste na flexibilidade de escolha ou de engajamento que o sujeito possui relativamente à atividade e à sua objetivação. É como se o tempo de lazer nos transmitisse uma sensação de liberdade ou nos possibilitasse exercer as nossas aspirações e desejos mais simples e imediatos. Ou mais profundos. (CUNHA, 1987, p.18-19, *grifo nosso*).

O lazer se traduz por uma dimensão privilegiada da expressão humana dentro de um tempo conquistado, materializada através de uma experiência pessoal criativa, de prazer e que não se repete no tempo/espço, cujo eixo principal é a ludicidade. Ela é enriquecida pelo seu potencial socializador e determinada, predominantemente, por uma grande motivação intrínseca e realizada dentro de um contexto marcado pela percepção de liberdade. (BRAMANTE, 1998, p.09, *grifo nosso*).

As regras são inseparáveis do jogo assim que este aquilo a que eu chamaria existência institucional. A partir desse momento, fazem parte da sua natureza de cultura. São elas que o transformam em (fecundo e decisivo) veículo. Mas persiste no âmago do jogo uma liberdade primeira, necessidade de repouso e, simultaneamente, distração e fantasia. Essa liberdade é o motor indispensável do jogo e permanece na origem das suas formas mais complexas e mais estritamente organizadas. (CAILOIS, 1990, p.47, *grifo nosso*).

[...] como uma ocupação não obrigatória, de livre escolha do indivíduo que a vive e cujos valores propiciam condições de recuperação psicossomática e de desenvolvimento pessoal e social. (REQUIXA, 1980, p.35, *grifo nosso*).

Lazerania, concebendo-a como uma possibilidade de organização do lazer como um tempo e espaço para a prática da liberdade e o exercício da cidadania, por conseguinte, encarada como uma força opositiva à hegemonia do mercolazer. (MASCARENHAS, 2005, p.207, *grifo nosso*).

[...] o binário tempo de trabalho/não trabalho pode ser aceito, uma vez que o tempo liberado contém em si o tempo livre, devendo-se lembrar que o conceito de tempo livre pressupõe a liberdade, a ausência de coação, isto é, entende-se como o tempo em que nossas necessidades básicas, que, considerada a teoria motivacional de Maslow, basicamente se concentram na afiliação e na auto-realização. (BACAL, 2003, p.35, *grifo nosso*).

Entendemos aqui a experiência de ócio como um tipo de experiência humana que o sujeito percebe de modo satisfatório, não obrigado e não necessário. Pode-se dizer que o ócio é uma experiência humana livre, satisfatória e com um fim em si mesma; quer dizer, é voluntária e separada da necessidade, entendida como necessidade primária. (CUENCA, 2008, p.37, *grifo nosso*).

De acordo com os papéis sociais de base associados a este ou àquele indivíduo, o lazer vai suscitar um maior ou menor distanciamento simbólico ocasional, o que permite, aliás, pontuar as atividades então praticadas dos atributos bem conhecidos de “liberdade” e de “autonomia” (PRONOVOST, 2011, p. 42).

Como se vê, ao lado da identificação de quando, ou seja, o tempo em que ocorre a atividade de lazer, para além das obrigações, é a livre entrega dos indivíduos a esta mesma atividade que o caracteriza, portanto, trata-se de uma atitude caracterizada pela liberdade, que se constitui como um dos principais traços definidores do lazer.

Percebe-se uma tendência geral no debate sobre o lazer, qual seja: diferentes autores e instituições assinalam seus benefícios como sinônimos de livre escolha, de autonomia, de prazer. O apelo ao subjetivismo aparece como uma característica comum às concepções burguesas e liberais de lazer, pois este é concebido como a vivência de um estado subjetivo de liberdade e expressão da personalidade. Enfim, esse tipo de leitura, ao desconsiderar as determinações sociais que envolvem a esfera do lazer, toma o significado que os indivíduos atribuem à liberdade como expressão autêntica daquilo que realmente é ser livre.

Ao afirmarmos idealmente o lazer como um tempo de liberdade e escolha, uma alternativa positiva frente ao trabalho alienado, corremos o risco de incorrer no erro de concebê-lo como uma dimensão separada e oposta ao trabalho. Essa visão desconsidera a totalidade relacional em que o lazer está inserido, ignorando sua imbricação com a esfera da produção. Nesse sentido, a observação de Adam Smith, retomada por Marx, é pertinente: *“No entanto, A. Smith está certo, já que o trabalho, em suas formas históricas como trabalho escravo, servil e assalariado, sempre aparece como repulsivo, sempre como trabalho forçado externo, perante o qual o não trabalho aparece como ‘liberdade’ e ‘felicidade’”* (MARX, 2011, p. 509).

De acordo com Lukács (2013, p.93) a liberdade “*que cumpriu e ainda cumpre um papel tão importante nas disputas filosóficas acerca do homem e da sociedade*” aparece pela primeira vez na realidade na alternativa dentro do processo de trabalho. A alternativa é precisamente a categoria que permite que a possibilidade se converta em realidade. Ao passo que há uma tendência crescente para a socialização do ser humano e de suas relações, conforme apontado por Lukács, desde o Iluminismo e particularmente em Hegel, esse desenvolvimento é frequentemente interpretado como um movimento em direção à liberdade. No entanto, conforme Lukács observa, à medida que a socialidade do processo de reprodução se torna mais explícita e pura, a casualidade se revela de maneira mais crua e direta. Isso cria uma ilusão de liberdade, que é meramente superficial, uma vez que, com o aumento da socialização do ser social, o indivíduo se vê cada vez mais submetido a uma multiplicidade crescente de conexões, relações factuais e outras circunstâncias determinantes.

Como Lukács claramente demonstra, a liberdade não reside na fantasiosa independência das leis naturais, mas sim no reconhecimento dessas leis e na capacidade, assim proporcionada, de direcioná-las de maneira planejada para objetivos específicos. Entretanto, a liberdade, quando não pode ser concebida em termos concretos e universais, frequentemente se limita a certos níveis de experiência humana ou se torna um privilégio restrito a uma parcela da sociedade. [...] *o reino da liberdade no socialismo, a possibilidade de cultivar um ócio sensato, acaba baseando-se nessa peculiaridade fundamental do trabalho de produzir mais que o necessário à própria reprodução de quem trabalha.* (LUKÁCS, 2013, p.160).

Lukács (2013, p. 375) argumenta que o complexo de experiências que fundamenta a ideia filosófica da liberdade nunca desaparece completamente do sentido vital humano. Por isso, as concepções de liberdade e os esforços para realizá-la permeiam toda a história humana, desempenhando um papel importante em cada tentativa dos indivíduos de alcançar clareza sobre si mesmo e sobre sua posição em relação ao mundo, o mesmo ocorrendo com seu polo oposto, a necessidade que igualmente é vivenciada no cotidiano de maneira sempre renovada.

Para Fromm (1972), a história social do ser humano começa quando ocorre a ruptura com o estado de unicidade com a natureza. Nesse momento, a adaptação à natureza deixa de ser um processo coercitivo, permitindo que o indivíduo ativamente produza sua própria liberdade. No entanto, essa liberdade é marcada por uma ambiguidade, ao se diferenciar da

natureza, o homem realiza uma adaptação ativa que o leva a criar ferramentas e a dominar o ambiente natural, mas, ao mesmo tempo, ele se afasta progressivamente da natureza, em outras palavras, decorre daí a liberdade **de** tornando-se um indivíduo ativo ele produz a liberdade **para**. Nesse processo, o ser humano começa a tomar consciência de si mesmo ou, mais precisamente, de seu grupo, como algo distinto do mundo natural.

Ele inventa ferramentas e, apesar de assim dominar a Natureza, separa-se desta progressivamente. Torna-se vagamente consciente de si mesmo – ou antes de seu grupo – como algo distinto da Natureza. Choca-lhe saber que é trágico o seu destino: ser parte da Natureza e, no entanto, transcende-la. Dá-se conta da morte como sua sina final, embora procure contesta-la através de múltiplas fantasias (FROMM, 1972, p.36).

Importante ressaltar segundo Fromm (1972, p.38) que, se as condições econômicas, sociais e políticas que sustentam o processo de individuação humana não oferecem uma base sólida para a realização da individualidade, a liberdade pode se transformar em um fardo insuportável. Dessa forma, surgem fortes tendências de escapar desse tipo de liberdade, seja por meio da submissão ou de alguma forma de relacionamento com outros seres humanos e com o mundo, que promete aliviar a incerteza, mesmo que isso implique na renúncia à liberdade individual.

Segundo Paulo Netto (2002, p. 89) o ser como uma totalidade de máxima complexidade, constituída por totalidades de complexidades diferenciadas. Essa concepção remete à figura hegeliana do círculo formado por círculos concêntricos, que certamente evoca a lembrança de estudiosos sobre o tema. No contexto do ser social, Lukács apreende um nível de complexidade ainda maior, caracterizado pela articulação entre causalidade e teleologia, bem como entre determinismo e liberdade. A singularidade do ser social, essa articulação única entre necessidade e liberdade, encontra seu fundamento elementar no trabalho, que Lukács coloca como modelo da práxis.

A trajetória do ser social não é vista como uma façanha da consciência, pois tem como referencia permanente e incompressível a natureza e as carências biológicas do homem. Por isso, a dialética entre liberdade (o movimento afirmativo da consciência) e a necessidade (a luta pela sobrevivência) acompanham em permanente tensão, a evolução do ser social.

Até este ponto, nosso objetivo foi expor um conjunto de problemas e relacioná-los ao tipo de abordagem adotada. Delineamos um quadro geral que abrange questões como

autodeterminação do conceito, identificação com o ócio, relação entre natureza e sociedade, e os domínios da liberdade. Na sequência, pretendemos situar as respostas da Sociologia em geral e, mais especificamente, da Sociologia do Lazer, para em seguida esboçar gênese e desenvolvimento da esfera do lazer numa perspectiva ontológica.

Porque a concepção de lazer está acorrentada ao ensejo de liberdade? Onde cessa a realidade e começa a aparência nesta relação? O lazer revive esse ideal de liberdade porque proporciona um espaço onde as restrições do trabalho e das obrigações cotidianas são suspensas, permitindo que os indivíduos experimentem uma sensação de autonomia e escolha? Ao lazer caberia, no interior da contradição generalidade humana/particularidade possibilitar, no cotidiano que o indivíduo refira a si próprio às necessidades genéricas postas pelo processo de socialização?

3. Da Sociologia à Sociologia do Lazer: os caminhos da dissolução para a compreensão do lazer

O ócio de um passageiro, minha solidão entre aqueles homens com os quais eu não tinha nada em comum, o mar oleoso e lânguido, a sisudez das praias, tudo parecia me manter longe da verdade, me envolvendo em uma ilusão triste e absurda.

(Joseph Conrad "O coração das Trevas")

Entre o intercurso de dois períodos distintos (1875-1914) e (1950-1973) emergem reflexões que compõem e marcam a literatura sobre o tempo livre e, por extensão, sobre o lazer. Tomando como referência histórica a abordagem do marxista inglês Eric Hobsbawm⁵⁵, nosso objetivo se desdobra em duas frentes. Primeiro, oferecer uma visão abrangente dos principais eventos históricos, mantendo coerência ao contexto e as análises intrinsecamente ligadas à singularidade de cada período. Paralelamente, buscamos situar a formação da Sociologia como uma disciplina particular que surge na primeira metade do século XIX, em resposta às transformações sociais e econômicas ocorridas naquele momento.

Reconhecemos que o surgimento da sociologia está associado aos desdobramentos da dissolução da economia política clássica e ao declínio ideológico subsequente da burguesia entre 1830 e 1848. Com razão, Paulo Netto (1998) caracterizou este período 1830/1848 como de grande importância histórico-universal, pois marca a renúncia da burguesia aos valores revolucionários que nortearam sua ascensão durante as revoluções burguesas. Esse abandono dá início ao que Lukács descreveu como o ciclo de decadência ideológica, um marco decisivo

⁵⁵ Nascido em Alexandria, Egito, Eric Hobsbawm [1917-2012], é descrito por Francisco Carlos Teixeira (2012) como, "*profundamente humanista*" além de notável marxista, com um vasto conhecimento sobre Marx e a história. Para Hobsbawm, a história realmente se move, e sua obra representa uma busca pela compreensão desses movimentos. Ele definiu esses movimentos como uma sucessão de "Eras" marcadas pela ascensão do capitalismo e pelo papel revolucionário, posteriormente conservador e até reacionário, das burguesias. Hobsbawm adotou da tradição historiográfica alemã o conceito de "Era". De forma intencional, ele utilizou esse conceito para marcar a unicidade dos movimentos históricos que descreveu. Cada "Era" representa um período cronológico que unifica e dota de um mesmo sentido um conjunto de fenômenos, conferindo-lhes um papel definido e um significado estabelecido na História. Disponível em: <<https://fpabramo.org.br/2012/10/09/eric-hobsbawm-uma-obra-insuperavel/>>. Acesso em: 09 de jun. 2024.

que influencia profundamente a trajetória da sociologia e do pensamento social no período subsequente⁵⁶.

Nesse percurso, é importante observar o período entre guerras, que abrange o fim da Primeira Guerra Mundial, em 1918, e o início da Segunda Guerra Mundial, em 1939. Para o historiador Eric Hobsbawm (1995), existe uma continuidade entre os dois conflitos, com a guerra iniciada em 1939 sendo, de certa forma, uma extensão da Primeira Guerra Mundial. Assim, os 21 anos que separam esses eventos não representam uma verdadeira interrupção das hostilidades, mas sim uma pausa temporária, com os acontecimentos desse intervalo funcionando como um elo de conexão. Esse período é de grande importância e pode ser dividido em três momentos-chave: Revolução de Outubro de 1917, a Grande Depressão de 1929 e, posteriormente, o enfrentamento ao nazifacismo nas décadas de 1930 e 1940.

Quanto às implicações de outubro de 1917, Hobsbawm (1995) argumenta que a história do breve século XX não pode ser plenamente compreendida sem considerar a Revolução Russa e suas ramificações diretas e indiretas. A Revolução de Outubro fez com que o “*fantasma*” do bolchevismo dominasse não apenas os anos imediatamente posteriores a 1917, mas toda a história mundial desde então, tornando mais verossímil e efetiva a ameaça do “*espectro do comunismo*”, como enxergado por Engels e Marx em 1848. Sob tais condições, a grande maioria dos conflitos internacionais ocorridos durante o século XX adquiriu a aparência de uma guerra civil e ideológica entre capitalismo e socialismo, habituando as pessoas a pensarem nesses termos de opostos e excludentes. Isso evidenciou uma noção arbitrária e artificial de medo, compreensível apenas dentro de um determinado contexto histórico.

Hobsbawm (1995, p. 68) destaca o paradoxo histórico de que o socialismo soviético, ao desempenhar um papel crucial na preservação do capitalismo liberal, ajudou o Ocidente a vencer a Segunda Guerra Mundial. Ele argumenta que esse foi o ponto crítico e o momento decisivo do século, pois a derrota da Alemanha nazista foi, em grande parte, uma conquista do Exército Vermelho. Além disso, o historiador inglês observa que a Revolução Russa forçou o capitalismo a se reformar e a reavaliar a ortodoxia do livre mercado, especialmente devido à

⁵⁶ A preocupação com as concepções de mundo e as modalidades de conhecimento delineadas pela cultura burguesa é uma constante na obra de Lukács. A discussão mais sistemática inclui: “*O Jovem Hegel e os Problemas da Sociedade Capitalista*” [escrito entre 1935-1938], o ensaio “*Marx e o Problema da Decadência Ideológica*” [1938] e em “*A Destruição da Razão*” [1954], onde faz um balanço da cultura europeia, especialmente a alemã, destacando o surgimento do irracionalismo desde Schelling contrapondo-se à Revolução Francesa até o nazismo de Hitler.

aparente imunidade da União Soviética à Grande Depressão. A “célebre frase *Pão, Paz, Terra*” sintetiza as principais demandas da Revolução Russa, pois enquanto os habitantes urbanos clamavam por pão e os trabalhadores industriais por melhores salários e menos horas de trabalho, os 80% da população russa que dependia da agricultura reivindicava principalmente acesso a terra.

Durante esse intervalo entreguerras, não apenas a Alemanha emergiu devastada e enfrentou uma profunda crise econômica, mas também os demais países europeus envolvidos tiveram que encarar o desafio da reconstrução, sendo que grande parte dos recursos para tal empreendimento advinha dos Estados Unidos. Na década de 1920, os EUA experimentaram uma euforia econômica, marcada pelo surgimento do chamado estilo de vida americano proporcionado pela produção em massa e pelo alto consumo. De acordo com Hobsbawm (1995, p.55), com uma taxa de crescimento econômico anual em aproximadamente 10%, as duas grandes guerras correspondem à preponderância global dos EUA ao longo do século XX. Primeiro, eles se beneficiaram do fato de estarem distantes do conflito; em segundo lugar, foram responsáveis devido à capacidade produtiva, de fornecer o arsenal bélico aos seus aliados.

A ascensão do “*American way of life*” durante o início do século XX trouxe consigo uma era de acessibilidade a bens de consumo, como automóveis e eletrodomésticos e uma gama de produtos para uma parcela significativa da população dos Estados Unidos. Este período também testemunhou o florescimento do entretenimento, com o cinema, a música - especialmente o Jazz e o Charleston - ganhando imensa popularidade⁵⁷. Ademais, os esportes modernos se difundiram amplamente⁵⁸.

Fundamentado na consolidação do liberalismo econômico e no fomento do nacionalismo político, o distintivo estilo de vida americano enaltecia a ideia de felicidade material e liberdade individual. A imagem da felicidade estava fortemente ligada ao

⁵⁷ Tomando novamente a literatura como fonte histórica, voltamo-nos para a obra de Francis Scott Fitzgerald [1896-1940], “*O Grande Gatsby*” de 1925, que oferece uma análise crítica da sociedade americana na década de 1920. No romance, Fitzgerald descreve um cenário no qual o jazz é a música predominante, a riqueza parece ser onipresente, e o gim emerge como uma bebida nacional, apesar da vigência da lei seca. Além disso, o sexo assume uma posição de obsessão na cultura da época. O livro também representa as tensões que estavam no centro do debate da sociedade pós-Primeira Guerra Mundial, como a imigração, o Renascimento do Harlem e a onda cultural promovida pelos afro-americanos, que deram origem ao jazz e à ascensão das teorias de cunho raciais, entre outras questões. Cf. FITZGERALD, Francis Scott. *O Grande Gatsby*. Tradução: Vanessa Barbara. São Paulo: Penguin Companhia, 2011.

⁵⁸ Na tese “*A sociologia do esporte moderno e seu desenvolvimento no Brasil: tendências e ausências*”, elaborada por Vitor Hungaro (2023), uma de suas seções explora as delimitações teórico-conceituais e a gênese do esporte moderno.

consumismo, em que, comprar gastar e desfrutar de tempo livre em atividades de lazer com a família eram elementos imprescindíveis. A televisão, que se tornou um item indispensável nos lares americanos, desempenhou um papel central na difusão de padrões de comportamento e estéticos. Além disso, esse estilo de vida foi amplamente associado ao *ethos* de liberdade presente no ideal do "*American Dream*", que propagava a ideia de que todos, através do trabalho árduo, poderiam materializar qualquer sonho.

A expressão "*American Dream*" foi introduzida pelo historiador James Truslow Adams [1878-1949] em seu livro "*Epic of America*" (A Epopeia da América – tradução nossa), publicado em 1931. O conceito evoca a ideia de que nos Estados Unidos, independentemente da classe social ou das circunstâncias de nascimento, cada indivíduo pode buscar e alcançar sua própria versão de sucesso. O espírito de ascensão individual e mobilidade social, mesmo durante o período pós-crise de 1929, permeou os temas do cinema norte-americano, refletindo a aspiração à total liberdade e um sentimento de superioridade em relação a outras nações. Assim, esse conceito enraizou-se profundamente na cultura dos Estados Unidos, com a crença de que o esforço individual seria capaz de levar alguém da extrema pobreza à riqueza, reforçando a ideologia de meritocracia e sucesso pessoal.

Nas décadas de 1920 e 1930, surgiram as primeiras discussões sobre a sociedade do lazer, segundo Veal (2009). Essas discussões foram impulsionadas pela instituição da jornada de trabalho de oito horas, estabelecida no início do século, e pelo desemprego decorrente da Grande Depressão. Na década de 1920, a cultura industrial ocidental, centrada no trabalho e com pouco tempo livre para a maioria das pessoas, gerava preocupações de que muitos não estariam preparados para utilizar longos períodos de lazer de maneira produtiva ou satisfatória. Com o aumento do tempo livre, surgiram inquietações sobre como esse tempo seria aproveitado, refletindo a ideia de que ele poderia ser tanto uma bênção quanto um problema, dependendo de seu uso.

Entretanto, essa euforia econômica logo chegou ao fim. A desigualdade social tornou-se mais evidente, com metade da população vivendo abaixo da linha da pobreza. A modernização da agricultura resultou em superprodução, reduzindo os preços dos alimentos e aumentando os estoques. Paralelamente, a produção industrial ultrapassou a capacidade de consumo da população, levando a demissões em massa e redução da produção. A crise desencadeada pela quebra da Bolsa de Nova York em 29 de outubro de 1929 deixou uma marca profunda em todo o mundo, com o Brasil se tornando um símbolo do desperdício associado ao capitalismo e à gravidade da Depressão. Um exemplo disso foi a tentativa

desesperada dos cafeicultores brasileiros de evitar o colapso dos preços do café, optando por queimar o próprio produto em vez de carvão nas locomotivas a vapor.

Como expressão da crise de 1930, ganhou força a percepção de que o desemprego em massa era uma consequência inevitável da aceleração do processo de automação, que gerava uma diminuição estrutural na demanda por mão de obra. Com a modernização industrial e a introdução de novas tecnologias, muitos postos de trabalho foram eliminados, intensificando o problema do desemprego. Além disso, o impacto dessa transformação não se limitava apenas ao trabalho, mas também ao tempo livre, que passou a ser uma questão social relevante.

Segundo Veal (2009, p.12) além do denominado problema do lazer, um termo amplamente difundido na época era *“The New Leisure”*, expressão que, possivelmente, buscava inspiração no *“New Deal”* de Franklin D. Roosevelt - conjunto de políticas concebidas para enfrentar os impactos da Grande Depressão. A ideia de novo lazer aludia aos novos usos do tempo livre, que se tornava mais acessível em virtude da redução das jornadas de trabalho e do aumento do desemprego. A ênfase estava na recreação e no entretenimento, sugerindo que o lazer poderia ser visto não apenas como um escape das adversidades econômicas, mas também como uma promissora oportunidade para o desenvolvimento de negócios e atividades comerciais.

Esse novo cenário exigia que o tempo livre fosse aproveitado de maneira produtiva e construtiva, resultando na reavaliação das formas de lazer e no desenvolvimento de iniciativas recreativas, tanto privadas quanto públicas. Parques, cinemas, atividades esportivas e programas culturais passaram a ser considerados maneiras legítimas de ocupar esse tempo. Segundo Parker (1978, p.23), o termo recreação é frequentemente utilizado para descrever algo semelhante ao lazer. Em seu sentido literal de *“re-criação”*, pode ser entendido como uma das funções do lazer: renovar o ego ou preparar-se para as exigências do trabalho. Parker também traça um paralelo entre lazer e religião, ressaltando que ambos compartilham características fundamentais, como o desejo de bem-estar pessoal, a valorização *do* livre-arbítrio, a capacidade de integrar e envolver os indivíduos, além de atribuir um significado especial a esse processo de *“re-criação”*.

O período de meados do século XIX até o início do século XX é caracterizado pelo movimento de recreação pública. Conforme descrito em *“Early History of Recreation and Leisure”* (p.67-77), houve uma expansão significativa das atividades recreativas organizadas

e das instalações públicas, impulsionada tanto por agências governamentais quanto por iniciativas voluntárias. Esse movimento pode ser compreendido em quatro principais correntes: (1) o movimento de educação de adultos; (2) o estabelecimento de parques nacionais, estaduais e municipais; (3) a criação de playgrounds para crianças, inicialmente promovidos por esforços de caridade e, posteriormente, apoiados por administrações municipais e escolas públicas; e (4) o desenvolvimento de diversas organizações sem fins lucrativos voltadas para a juventude, que se espalharam pelos Estados Unidos⁵⁹.

A recreação era utilizada para preservar o status quo e fortalecer valores tradicionais, utilizando o jogo como um meio para americanizar os estrangeiros e manter a herança moralista, anglo-saxã e branca que havia moldado a cultura nacional ao longo do século anterior. Dessa forma, a recreação servia como um mecanismo para suprimir a *"tentação avassaladora de prazeres ilícitos e prejudiciais à alma"* com o objetivo de auxiliar as famílias imigrantes, frequentemente oprimidas e analfabetas, que viviam em cortiços urbanos superlotados. Entre os principais defensores do jogo e da recreação, destacam-se Joseph Lee, considerado o precursor dos playgrounds, Luther Halsey Gulick e Jane Addams

Quando optamos por não examinar mais detidamente este período, isso não significa que houve uma paralisia teórica sobre os temas relacionados ao tempo livre e ao lazer, como tivemos a oportunidade de constatar em Huizinga [1938] e com surgimento da Escola de Frankfurt nas décadas de 1920/1930. Outro exemplo que citaremos brevemente é o de Bertrand Russell [1872-1970]. Em seu ensaio *"O Elogio ao Ócio"*, o filósofo e matemático britânico condena as consequências morais da sociedade industrial moderna. Esse trabalho faz parte de uma coletânea de 15 ensaios intitulada originalmente *"In Praise of Idleness and Other Essays"*, publicada em 1932, que explora uma variedade de temas, incluindo arquitetura, civilização ocidental, socialismo, cometas, alma, fascismo, entre outros.

Neste breve manifesto filosófico em defesa do ócio *"In praise of idleness"*, o autor estabelece a relação entre o uso da tecnologia na produção, o excesso de tempo destinado ao trabalho, o acúmulo de excedentes e a poupança. Russell (2002, p.27) argumenta que *"a técnica moderna tornou possível o lazer"*, sustentando que o lazer, dentro de certos limites, não é mais uma prerrogativa de uma pequena classe privilegiada, como Veblen havia

⁵⁹ Cf. **Early History of Recreation and Leisure**. Disponível em: < https://samples.jblearning.com/0763749591/49591_ch03_mclean.pdf >. Acesso em: 18 de jul. de 2024.

identificado em anos anteriores, mas sim um direito distribuído equanimemente⁶⁰. Desta feita, o ócio não deveria ser marginalizado, mas visto como um tempo essencial para uma vida boa, proporcionando oportunidades para atividades contemplativas e sociais. O autor sugeriu que quatro horas de trabalho diário seriam suficientes para garantir um tempo de lazer satisfatório, especialmente considerando os avanços tecnológicos que reduziram a quantidade de trabalho necessária para atender às necessidades básicas.

Finalmente, Russell (2002, p.17) destaca a persistência na estrutura social moderna na qual alguns indivíduos são submetidos a longas jornadas de trabalho, enquanto outros sofrem com o desemprego, descrevendo isso como "*a moralidade do Estado escravo*". Para ilustrar sua crítica, Russell apresenta um experimento mental: se uma inovação permitisse que um grupo de trabalhadores produzisse o dobro de alfinetes, a sociedade deveria ajustar as horas de trabalho, evitando assim que as pessoas fossem sobrecarregadas. Ele ressalta que, embora exista um dever de trabalhar para garantir a sobrevivência, isso não justifica a exploração dos trabalhadores. Russell, apesar de situar o lazer como um direito e um produto da modernidade, visualiza seu conteúdo a partir do ideal de ócio. Portanto, o limite de sua crítica reside na necessidade de uma mudança atitudinal.

Feito esse parênteses, durante o primeiro período (1875-1914) merecem destaque o panfleto revolucionário de 1880 de Paul Lafargue, "*O Direito à Preguiça*", e a original obra de 1899 de Thorstein Bunde Veblen, "*A Teoria da Classe Ociosa: um estudo econômico das instituições*". Ambos os autores ofereceram críticas fundamentadas sobre as estruturas sociais e econômicas de suas épocas, de certa maneira se complementam ao evidenciar as disparidades entre as classes sociais. A desigualdade entre os modos de vida burguês e operário é evidente nas diferenças de acesso ao consumo de bens e na forma como cada classe social utiliza seu tempo. A sociologia, que como disciplina acadêmica⁶¹ é um produto desse

⁶⁰ Uma tradução mais próxima ao título original "*In Praise of Idleness*" seria "*Em Louvor ao Ócio*". Essa obra foi publicada na Harper's Magazine, uma revista americana mensal de cultura geral fundada em 1805. No trecho citado, o termo "leisure" foi traduzido corretamente como lazer, pois corresponde significado do texto original conforme verificado por nós: "*Modern technic has made it possible for leisure, within limits, to be not the prerogative of small privileged classes, but a right evenly distributed throughout the community*". Disponível em: <https://harpers.org/archive/1932/10/in-praise-of-idleness/>. Acesso em: 11 de mar. 2023.

⁶¹ Na França, durante o processo de autonomização das ciências humanas, a sociologia irrompe na academia com o curso de Ciência Social, concebido por Émile Durkheim em 1887, na Universidade de Bordeaux. Esse marco coincide com o crescente emprego de estatísticas nas pesquisas humanas. Jacques Bertillon [1851-1922], um demógrafo proeminente, desempenhou um papel significativo ao estabelecer o *Institut international de statistique* em 1885. Entre os novos sociólogos, era comum o recurso a dados estatísticos para esclarecer as leis subjacentes à sociedade, como evidenciado por Durkheim em sua obra "*O suicídio*" (1897). (Cf. MUCCHIELLI,

período de 1870-1914, que conforme Hobsbawm (2016, p.264) inaugura os infundáveis e inconclusivos debates sobre o conceito de estratificação social – *status social*, “devido à predileção de seus praticantes pela reclassificação da população do modo que melhor convenha às suas convicções ideológicas”.

No segundo período (1950-1973), identificado como a Era do Ouro do desenvolvimento capitalista por Hobsbawm (1995), testemunhou um extraordinário crescimento da economia global e uma notável expansão do comércio internacional. Durante este período, podemos observar o surgimento da Sociologia do Trabalho através das obras como: *"Tratado de Sociologia do Trabalho"* [1962] de Georges Friedmann [1902-1977] em parceria com Pierre Naville [1903-1993], assim como *"O Trabalho em Migalhas"* [1956] de Georges Friedmann. Nesta última obra, o autor analisa minuciosamente as questões de alienação no trabalho, e, como sugere o subtítulo *"especialização e lazeres"*, oferece importantes reflexões sobre o lazer e uma contundente crítica à alienação do trabalho no século XX.

Por outro lado neste mesmo período do pós-guerra, temos a formação da vertente sociológica norte-americana representada por David Riesman [1909-2002] em *"A Multidão Solitária: um estudo da mudança do caráter americano"* [1950] e Charles Wright Mills [1916-1962] em obras como *"A nova classe média"* [1951] e *"A Imaginação Sociológica"* [1959], constituem as análises sociológicas da sociedade e cultura dos EUA. Sob essa perspectiva, eles argumentaram que o lazer não era apenas uma atividade passiva, mas uma expressão fundamental da liberdade individual. Ao investigar as dinâmicas sociais e culturais da época, esses estudiosos destacaram como as atividades de lazer desempenhavam um papel na formação da identidade e na busca de significado na vida moderna.

Por fim, abordaremos os autores que inauguraram e que, na contemporaneidade, compõem a Sociologia do Lazer. Joffre Dumazedier [1916-2002] é uma figura destacada nesse campo, com obras como *"Lazer e Cultura Popular"* – *"Vers une civilisation du loisir?"* [1962]; *"Sociologia Empírica do Lazer"* [1979]; *"Teoria Sociológica da Decisão"* [1978]; e *"A Revolução Cultural do Tempo Livre"* [1988]. Também é importante mencionar a contribuição de outros autores relevantes, como sociólogo brasileiro Nelson Carvalho Marcelino responsável por *"Lazer e Humanização"* [1983] e *"Lazer e Educação"* [1987], e

Stanley Parker com seu trabalho *"A Sociologia do Lazer"* [1978], além de Gilles Pronovost, autor de *"Introdução à Sociologia do Lazer"* [2011]. Nesta etapa da análise, não pretendemos mais do que indicar as bases sociológicas da discussão sobre o tempo livre e o lazer nos autores mencionado e, considerando a abrangência do empreendimento, oferecer uma visão crítica do itinerário e das rupturas que levavam à formação da Sociologia do Lazer.

3.1 A crítica de Lukács a Sociologia: o irracionalismo em voga.

Com vistas a apreender adequadamente os fundamentos da Sociologia, é indispensável reconhecer que essa disciplina constitui uma forma específica de conhecimento da realidade, gestada de maneira bastante particular. Nesse sentido, torna-se impreterível identificar os pressupostos histórico-ontológicos que sustentam essa perspectiva de pensamento social. Ainda que de forma *en passant*, é fundamental esclarecer os principais pontos relacionados à sua origem e ao seu desenvolvimento ulterior, especialmente no que se refere à Sociologia do Lazer.

Começemos com uma breve digressão, situando-nos em 1848, ano que corresponde a publicação do *"Manifesto Comunista"*, frisando a seguinte formulação: *"O executivo do Estado moderno não é mais do que um comitê para administrar os negócios coletivos de toda a classe burguesa"* (ENGELS E MARX, 1998, p. 07). Essa declaração enfatiza que a natureza do Estado é uma expressão política da estrutura de classes. Contrariamente à posição de neutralidade, o Estado é visto como um agente de dominação política, representando os interesses de uma classe específica que busca controlar e administrar, acima de tudo, força de trabalho.

A análise que Engels e Marx realizaram sobre o Estado tornou-se rapidamente relevante após a publicação do Manifesto Comunista. Em 1848, uma onda de revoluções tomou conta das principais cidades da Europa, começando por Paris. Essas insurreições populares foram impulsionadas por uma combinação de demandas, incluindo a busca por reformas democráticas, melhores condições de trabalho e a luta contra a opressão feudal. Hobsbawm (1995) descreve a Primavera dos Povos como a primeira revolução com potencial global, estabelecendo um modelo de revolução mundial que continuaria a inspirar movimentos revolucionários nas décadas seguintes.

A repressão das revoluções de 1848 serviu como uma confirmação prática das ideias de Marx e Engels sobre a natureza de classe do Estado. A resposta brutal aos movimentos revolucionários demonstrou como o Estado atua como guardião dos interesses da burguesia, utilizando seu monopólio da violência para suprimir qualquer ameaça à ordem estabelecida. A consolidação do poder político da burguesia e o surgimento do proletariado industrial como força política foram os reflexos mais importantes daquele ano, que também foi marcado pela publicação do "*Manifesto Comunista*".

Paulo Netto (1998) assinala a existência de uma dupla convergência, uma no *plano teórico-político* com papel exercido pelo Manifesto, e outra no *plano prático-político*, simbolizada com as revoluções de 1848, responsável por trazer a tona o proletariado como sujeito histórico. Tanto as revoluções de 1848 quanto o Manifesto, documento capital do projeto comunista, surgem como respostas inevitáveis às contradições da ordem burguesa, no momento em que o proletariado adquire a consciência de si como classe. Essa consciência reflete uma compreensão científica da realidade das classes sociais, evidenciando a posição objetiva da classe trabalhadora no sistema produtivo e seu compromisso na história.

O prólogo de José Paulo Netto na edição comemorativa dos 150 anos do Manifesto Comunista oferece uma análise perspicaz da obra, oferecendo uma síntese histórica do papel transformador da burguesia no cenário mundial. Paulo Netto (1998) contextualiza o século XIX como um período de intensa mudança, no qual a ascensão da burguesia dos séculos anteriores moldou tanto a sociedade civil quanto o Estado de acordo com seus próprios interesses de classe. Esta fase histórica é caracterizada pela consolidação do capitalismo, que suprime ou submete as estruturas econômicas pré-existentes, enquanto estabelece suas próprias instituições socioeconômicas e políticas. Essa é, em essência, a culminação do processo de formação da ordem social sob a égide do movimento do capital, o qual redefine radicalmente as relações sociais e de classe.

Engels e Marx (1998) reconheceram a importância revolucionária da ascensão da burguesia, cujo impacto transformador nas relações de produção e as mudanças radicais que ela instigou no tecido social e econômico da sociedade foi sem precedentes em comparação com os séculos anteriores. A burguesia, em um curto período, foi capaz de desenvolver forças produtivas em uma escala inédita, superando em magnitude tudo o que as gerações anteriores haviam realizado. Assim, a burguesia não apenas remodelou a economia, mas também revelou o potencial e dinamismo transformador da ação humana em contraste com a indolente ociosidade idealizada do passado medieval. Nas palavras dos autores:

A burguesia demonstrou que a exibição brutal da força, que a reação tanto admira na Idade Média, tem o seu complemento adequado na mais indolente ociosidade. Foi ela quem primeiro provou o que a atividade dos homens pode realizar: criou maravilhas maiores que as pirâmides egípcias, os aquedutos romanos e as catedrais góticas; levou a cabo expedições de maior porte que as antigas migrações e as cruzadas. (ENGELS E MARX, 1998, p.08).

Segundo Paulo Netto (1998, p.XIX) esse período “*explicita em nível histórico-universal, a ruptura do bloco histórico que derruiu a ordem feudal*”. Isso se deve ao fato de que ele trouxe à consciência social o confronto inevitável entre capital e trabalho, burguesia e proletariado, revelando os limites reais do projeto sócio-político conduzido pela burguesia. Nesse contexto, a liberdade foi reduzida à mera competição no mercado, a igualdade limitou-se à formalidade jurídica, e a fraternidade se perdeu na retórica e no moralismo. A liberdade individual é uma prerrogativa que, na prática, é acessível apenas à burguesia, pois para o proletariado, a classe do trabalho assalariado, essa liberdade é limitada pela sua condição de criador do capital, propriedade que é explorada pelo sistema. O valor pago ao trabalhador é estritamente calculado para garantir apenas sua subsistência e a reprodução de sua existência, enquanto a liberdade alardeada pela burguesia se traduz, na verdade, na liberdade de comércio, na liberdade de comprar e vender.

A burguesia, como classe dominante, concentrou seus esforços na manutenção da ordem estabelecida, perdendo o interesse e a capacidade de impulsionar avanços na sociedade para além dos limites impostos pela busca incessante de acumulação e valorização do capital, cujo auge se reflete na figura do cidadão e no exercício da cidadania.

De acordo com Coutinho (2010), o período que se estende do Renascimento até Hegel é caracterizado por uma trajetória ascendente de conquistas sob uma ótica racionalista, humanista e dialética, que mais tarde será abandonada. Entre 1830 e 1848, é o marco para compreender o abandono das categorias do humanismo, historicismo e da razão dialética. As tendências progressistas, antes decisivas, passam a se subordinar a um movimento que subverte todos os fatores de progresso, que certamente deve continuar a existir, mas convertendo-os em fonte de alienação. Essa crise representa a ruptura da burguesia com as correntes teórico-filosóficas progressistas, como a economia política clássica. Em suma, a burguesia se transforma em uma classe conservadora, e a herança teórico-cultural emancipadora torna-se incompatível, a partir de então, com sua perspectiva de classe.

Conforme Coutinho (2010, p.16), em períodos de estabilidade, a burguesia valoriza a racionalidade formal, enquanto em momentos de crise, enfatiza as expressões de cunho irracionalista. *“quando atravessa momentos de crise, a burguesia acentua ideologicamente o momento irracionalista, subjetivista; quando enfrenta períodos de estabilidade, de “segurança”, prestigia as orientações fundadas num racionalismo formal”*. Essa unidade de duas posições aparentemente opostas expressa o abandono de categorias fundamentais: razão dialética, a dimensão histórica da objetividade e concepção do mundo humanista. Na ordem burguesa, essa racionalidade torna-se um valioso instrumento para a realização da acumulação capitalista. Essa forma de racionalidade, baseada na instrumentalidade, contudo é parcialmente abandonada em momentos de crise.

A solução teórica desdobrou-se em duas direções distintas: por um lado, na teoria social de Marx, os elementos emancipatórios foram criticamente reelaborados - em uma relação marcada pela continuidade e ruptura - na ótica da classe proletária; por outro lado, no pensamento da ordem, houve uma divisão entre uma abordagem funcional, aparentemente radical, de anticapitalismo romântico, articulado principalmente em uma constelação irracionalista, e um positivismo mais domesticado, aprisionado em um racionalismo formal, que serviu de berço para o surgimento das ciências sociais⁶².

De acordo com Braz e Paulo Netto (2007), a estruturação da teoria social de Karl Marx [1818-1883] foi fortemente influenciada pela herança intelectual da Ilustração, um movimento que se estendeu para além da esfera econômica abarcando um vasto domínio do conhecimento humano. Marx beneficiou-se dos principais legados desse período: a filosofia clássica alemã, a crítica social do socialismo utópico e a economia política clássica. A filosofia clássica alemã, notadamente o método dialético de Georg W. F. Hegel, que permitiu a Marx compreender as transformações sociais e históricas como processos dinâmicos e contraditórios, em que as forças em conflito geram novas sínteses e mudanças, ou seja, a

⁶² O realismo literário de Balzac [1799-1850] oferece uma crítica aguda aos costumes privados e à nova ciência em sua obra *"Tratados da Vida Moderna"*. Essa coletânea, repleta de aforismos e axiomas irônicos e mordazes, foi escrita entre 1830 e 1839 e reúne cinco ensaios: *"Fisiologia do Vestuário"*, *"Fisiologia Gastronômica"*, *"Tratado da Vida Elegante"*, *"Teoria do Mover-se"* e *"Tratado dos Excitantes Modernos"*. Medir, pesar, descrever e classificar: esse foi o método empregado pelo ensaísta em seus tratados, aplicando o rigor matemático típico das ciências exatas ao comportamento cotidiano, como se o homem fosse apenas uma máquina desregulada. Em *"Fisiologia do Vestuário"*, por exemplo, ensina que a gravata é um elemento revelador do homem, afirmando que *"é através dela que o homem se revela e se manifesta"*. Segundo Balzac, em relação à gravata, os homens podem ser divididos em três categorias: os relaxados, os ingênuos bem-intencionados e os fortes, que entendem e apreciam o significado da gravata. (Cf. BALZAC, Honoré De. **Tratado dos Excitantes Modernos**. São Paulo: Landy Editora, 2004).

sociedade como um sistema em constante movimento, marcado por contradições internas que impulsionam seu desenvolvimento.

Além de Hegel, Marx também se apoiou nas críticas sociais dos pensadores utópicos, como Charles Fourier [1772-1837] e Robert Owen [1771-1858]. Esses pensadores vislumbravam sociedades ideais e destacaram as injustiças e desigualdades inerentes ao capitalismo emergente. Embora Marx tenha se distanciado do caráter idealista e utópico dessas propostas, suas ideias serviram como ponto de partida para desenvolver uma crítica mais concreta e fundamentada do capitalismo. Ao contrário dos utópicos, Marx buscou compreender as leis objetivas que regem o funcionamento do sistema capitalista, propondo uma transformação social baseada na análise científica da realidade.

Outro pilar fundamental para a construção da teoria de Marx foi a economia política clássica, representada principalmente por Adam Smith [1723-1790] e David Ricardo [1772-1823]. Esses economistas se dedicaram ao estudo das leis que governam a produção e distribuição de riqueza nas sociedades capitalistas. A análise econômica feita por Smith e Ricardo forneceu a Marx as bases para entender as relações de trabalho e a produção de valor no capitalismo. Eles identificaram que o trabalho é a principal fonte de valor, uma ideia que Marx mais tarde expandiria em sua teoria da mais-valia, explicando como o capitalista extrai o lucro a partir da exploração do trabalho. Esses economistas clássicos, ao analisarem as crises do Antigo Regime e as transformações nas relações de produção, evidenciaram a importância do trabalho na geração de riqueza. Para Marx, a grande contribuição da economia política clássica foi reconhecer que o valor está intrinsicamente ligado ao trabalho, e que as relações sociais dentro da economia são moldadas por essa dinâmica.

O estudo da produção econômica proporcionou aos economistas clássicos, notadamente Smith e Ricardo, o fundamento necessário para compreender as complexas relações que surgiam com a crise do Antigo Regime. Esses pensadores evidenciaram questões fundamentais relacionadas ao trabalho, à geração de valores, ao dinheiro e à propriedade privada, reconhecendo principalmente o vínculo inseparável entre valor e trabalho. A este respeito, Marx (1974, p.11) expõe que a fisiocracia, ao negar a riqueza exterior e apenas objetiva comum ao sistema mercantilista, e transferir a essência subjetiva da riqueza para o trabalho, apontou o caminho para a sua superação, isto é, elevou o trabalho a sua forma mais absoluta – abstrata: *"A essência subjetiva da riqueza transfere-se, portanto, para o trabalho. Ao mesmo tempo, contudo, a agricultura é o único trabalho produtivo. O trabalho ainda não é entendido na sua generalidade e abstração; está ligado ainda a um elemento natural*

particular, à sua matéria; é conhecido apenas em um modo particular de existência naturalmente determinado”.

Como já indicamos anteriormente, Marx dedicou sua vida ao estudo da ordem burguesa, investigando sua gênese, desenvolvimento, consolidação e crises dentro da dinâmica econômica do modo de produção capitalista. Sua obra se fundamenta em três pilares essenciais, os quais são indispensáveis para sua compreensão: o método dialético, a perspectiva revolucionária e a teoria do valor-trabalho. Esses pilares sustentam sua análise e interpretação da sociedade capitalista, delineando um quadro abrangente e crítico de suas estruturas e contradições.

Cem anos mais tarde, o preço desse abandono se converte em realidade. Um evento emblemático de 1938, apontado por muitos historiadores, foi a "Noite dos Cristais" na Alemanha, marcando o avanço da violência perpetrada pelo regime nazista. Na Itália, no mesmo ano, o abominável *"Manifesto da Raça"* foi publicado com o apoio de cientistas, preparando o terreno para a promulgação das Leis Raciais fascistas⁶³. Neste cenário, em que se delineia o nazifascismo na Europa, Lukács, em 1938, publicou o ensaio *"Marx e o Problema da Decadência Ideológica"*. Ao investigar o influxo do chamado pensamento decadente burguês, Lukács identificou que a economia burguesa se limita cada vez mais à mera reprodução dos fenômenos superficiais (imediatos) desconsiderando a veracidade dos seus fundamentos teóricos. Com a destruição da razão o fascismo aproveitou elementos das mais variadas linhas de pensamento reacionárias, reunindo-os de maneira eclética e utilitarista.

Em seu texto de 1938, Lukács dedicou-se a examinar as expressões mais evidentes de um fenômeno identificado por Marx durante o período de crise profunda da ideologia burguesa. Fundamentando-se na análise marxiana, especialmente na resposta apresentada no prefácio à segunda edição de *O Capital* [1873], Lukács (2016) destacou a crítica contundente de Marx à decadência ideológica que caracterizava o pensamento burguês na sociedade de sua época. Para Marx, com a consolidação do poder político burguês na França e na Inglaterra, a luta de classes assumiu formas mais definidas, marcando o declínio da ciência econômica burguesa.

⁶³ Quanto a essa ligação, remetemos o leitor ao sétimo capítulo, intitulado *"Darwinismo social, teoria das raças, fascismo"*, presente na obra *"A Destruição da Razão"*.

Em síntese, Marx (2006, p. 24) aponta que o compromisso com a busca pela verdade foi sendo progressivamente substituído pela avaliação pragmática das ideias: “*não interessava mais saber se este ou aquele teorema era verdadeiro ou não, mas importava saber o que, para o capital, era útil ou prejudicial, conveniente ou inconveniente, o que contrariava ou não a ordenação policial*”. Lukács retoma essa análise marxiana para demonstrar como a ideologia dominante subordinava a ciência às exigências do capital. Retomando essa crítica, Lukács evidencia como a ideologia burguesa submeteu a ciência às demandas do capital, esvaziando as ciências do espírito de sua capacidade de reflexão crítica e teórica, ao mesmo tempo em que abria caminho para o irracionalismo.

Para Paulo Netto (1976), a primeira reação crítica de Lukács à sociologia é delineada em “*História e Consciência de Classe*” de [1923], reconhecida como a obra-prima do marxismo, assim, os “*Oito Ensaios de Dialética Marxista*” que compõem a obra HCC abordam diferentes objetos, mas mantêm uma coerência e unidade teórica e política que proporciona uma notável coerência ao conjunto da análise. Com efeito, a crítica incide sobre dois pontos, o marxismo vulgar da Segunda Internacional sua vertente revisionista representada por Bernstein que reduziu o projeto marxiano a uma sociologia e a matriz teórica weberiana.

A relação de Lukács, enquanto pensador marxista, com a sociologia está profundamente vinculada à tradição alemã, como nos adverte Paulo Netto (1976) e outros estudiosos. Essa conexão se dá especialmente através de sua interlocução com autores como Georg Simmel, Max Weber e Karl Mannheim [1893-1947]. Embora detivesse domínio e conhecimento dos clássicos da sociologia, Lukács não estabeleceu um diálogo direto com sociólogos franceses, ingleses ou americanos, embora tenha demonstrado interesse pela obra de autores como C. Wright Mills, e suas referências à Escola de Frankfurt, embora breves, não passaram despercebidas. Sua crítica, no entanto, permaneceu voltada principalmente para a esfera sociológica da cultura alemã, com ênfase nos desafios impostos pelo período do nazifacismo. Paulo Netto (1976, p. 69) ressalta que essa escolha reflete a centralidade que Lukács atribuía à tradição sociológica alemã, não apenas em seus fundamentos, mas também em sua relação com os problemas históricos e culturais específicos do século XX.

A segunda reação crítica de Lukács à sociologia é apresentada de forma contundente em “*A Destruição da Razão*” [1954]. Nesta obra, Lukács situa a sociologia como uma ciência típica da etapa de decadência ideológica da burguesia, iniciada em 1848. Ele a considera uma disciplina que, alienada da problemática social e do fundamento econômico, fortalece a configuração ideológica burguesa na luta contra o socialismo: “*A sociologia torna-se um dos*

mais vigorosos instrumentos da apologia indireta do capitalismo, não assumindo explicitamente sua defesa, mas descartando a possibilidade de sua transformação radical". (PAULO NETTO, 1976, p.73).

Lukács (2020) situa o surgimento da sociologia como disciplina independente na Inglaterra e na França, após o declínio da economia política clássica e do socialismo utópico, considerando que ambos, de maneiras distintas, representavam teorias abrangentes da vida social e, por conseguinte, confrontavam os problemas essenciais da sociedade com a dinâmica dos fundamentos da economia política. A sociologia emergiu como uma disciplina independente quando a análise dos problemas sociais deixou de integrar seus fundamentos econômicos. A reivindicação de uma suposta autonomia dos problemas sociais em relação às questões econômicas estabeleceu o ponto de partida metodológico da sociologia

Para Lukács (2020, p. 506), essa separação está associada às crises profundas que abalam a economia burguesa e revelam claramente a base social da sociologia. De um lado, temos a dissolução da escola de Ricardo na Inglaterra, quando se começam a extrair as consequências socialistas da teoria do valor-trabalho dos clássicos. De outro, a dissolução do socialismo utópico na França, que inicia, ainda que de maneira incipiente, a busca por um caminho social para o socialismo, algo que permaneceu inexplorado tanto por Saint-Simon quanto por Fourier. Essas duas crises, especialmente resolvidas pelo surgimento do materialismo histórico e da economia política marxista, marcaram o fim da economia burguesa clássica como ciência fundamental para o conhecimento da sociedade. Na separação e mútua negação, fica estabelecido:

E com isso surge, em um dos polos, a economia burguesa vulgar, mais tarde conhecida como economia subjetiva, uma disciplina de rigorosa especialização e estreitamento temático, que desde o princípio se recusa a elucidar os fenômenos sociais, e cuja tarefa fundamental é fazer desaparecer da economia a questão da mais-valia; no outro polo, surge a sociologia, essa ciência do espírito desprovida de economia. (LUKÁCS, 2020, p. 506).

A dissolução da economia clássica e o nascimento da sociologia pertencem ao mesmo fenômeno, como bem expressou Carli (2009, p.262), *"são dois lados de uma mesma moeda"*. Nesse processo, além da notável vulgarização da economia clássica, destaca-se o novo comportamento dos intelectuais burgueses. Eles começaram a atacar explicitamente a categoria de valor-trabalho e se empenharam em transformar a economia em uma ciência exata, incorporando fórmulas matemáticas e métodos empíricos. Esse esforço visava esvaziar

a economia de sua dimensão social, transformando-a em uma ciência formalista desprovida de sua essência como teoria social.

A Sociologia, com seus principais expoentes Augusto Comte [1798-1857], Herbert Spencer [1820-1903], Émile Durkheim [1858-1917] e Max Weber [1864-1920], buscou inicialmente se estabelecer como a ciência universal da sociedade. Diferentemente das correntes que fundamentavam suas análises na economia, como o marxismo, que focavam na análise das relações econômicas e de classe, inicialmente a Sociologia se inspirou nas ciências naturais para definir seu método e reivindicar uma cientificidade objetiva. A ideia era demonstrar e justificar o progresso social através de uma abordagem sistemática e científica.

A Sociologia, definida como a ciência que estuda a sociedade, encontra suas raízes na obra do filósofo francês Auguste Comte [1798-1857], especialmente em seu “*Cours de Philosophie Positive*” (Curso de Filosofia Positiva). O termo “positiva” sublinha o caráter preciso e objetivo que a Sociologia adota como ciência desde sua concepção. Originária do Positivismo, a Sociologia foi concebida por Comte com a missão de transformar a ciência social em uma disciplina positiva, por meio de uma filosofia geral que integrasse as diversas ciências particulares, denominada “*Filosofia Positiva*”. A busca por uma fidelidade rigorosa aos fatos buscava alcançar a mesma objetividade que caracteriza as ciências naturais, tanto empíricas quanto matemáticas. Comte (1983) via a doutrina social como carente desse ideal científico e, portanto, empenhou-se em transformá-la em uma ciência, capaz de conferir substância àquilo que no seu entendimento a filosofia apenas vislumbrara. As bases do Positivismo estão na unidade do método positivo, personificada na Sociologia ou Física Social.

O Curso de Filosofia Positiva, publicado entre [1830 -1842] em seis volumes - surge da necessidade de construir uma teoria sistemática da sociedade. Auguste Comte tinha como objetivo não apenas promover a admissão da Sociologia como uma ciência legítima, mas também revisar e consolidar todo o conhecimento humano acumulado até então. Esse esforço visava demonstrar como a Sociologia poderia sintetizar e unificar as diversas áreas do conhecimento, aplicando os princípios puramente científicos para a compreensão das dinâmicas sociais.

O primeiro pensamento sociológico sistemático, desenvolvido por Auguste Comte, definiu a sociedade como seu objeto de estudo central, estabelecendo conceitos e adotando um método inspirado nas ciências naturais. A Sociologia, conforme Comte (1983) foi

concebida como a ciência destinada a restaurar a ordem social, encontrando respostas para os problemas decorrentes da sociedade emergente, particularmente a sociedade capitalista. Para Comte (1983) a ciência é vista como uma atividade conduzida por regras metodológicas e o método científico, por meio da lógica indutiva, capaz de superar os períodos de instabilidade no desenvolvimento da ciência, ele via a evolução das ciências como um processo que começa com as ciências mais simples e abstratas, como a matemática e a física, e progride até as mais complexas e concretas, como a biologia e, finalmente, a Sociologia. Para Comte, a Sociologia representava o ápice das ciências, sintetizando todo o conhecimento humano e consolidando-o em uma disciplina capaz de compreender e reorganizar a sociedade.

Desde o seu surgimento, a Sociologia se propôs o desafio de estabelecer claramente seu campo de estudo e o método adequado para se consolidar como uma ciência autônoma. Essa busca por definição e legitimidade do método é evidenciada em Durkheim *“As Regras do Método Sociológico”* [1895] e em Weber *“Metodologia das Ciências Sociais”*. A necessidade de estabelecer um objeto e uma metodologia adequados não apenas visava assegurar a cientificidade da disciplina, mas também refletia uma preocupação epistemológica sobre como o conhecimento científico poderia ser alcançado na relação entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido.

Apesar das diferenças epistemológicas, tanto o positivismo quanto o idealismo se posicionaram contra as correntes associadas ao movimento operário, incluindo o socialismo utópico e, especialmente, o marxismo. Segundo Carli (2008), desde o positivismo clássico de Durkheim até ao neokantismo de Weber, e mesmo na escola marginalista de Menger e Walras, a oposição a Marx se consolidava como um dos elementos que confere a legitimação dessas correntes. Essa oposição pode ser dois modos: primeiro, na defesa da neutralidade axiológica como uma forma de legitimação teórica e científica; segundo, na separação entre ciência e filosofia. Ainda segundo Carli, embora Weber não compartilhasse da visão durkheimiana de naturalização das relações sociais, ele acabou por fazer concessões ao positivismo diante das pressões imperialistas de sua época. Assim, a separação entre filosofia e ciência, que marca a sociologia de Weber, pode ser considerada um dos aspectos mais significativos do legado positivista.

“Esse ideal de ciência neutra, tão imune aos interesses e paixões quanto à física ou a matemática, estará no coração da problemática positivista durante dois séculos”. (LÖWY, 1987, p.20). A proposta de uma ciência natural da sociedade, inicialmente denominada física social e mais tarde sociologia, buscava assumir a mesma neutralidade autorizada de

julgamentos de valor características da astronomia ou da química. No entanto, o discurso positivista não apenas descartou qualquer posicionamento ético ou político - separação entre o ser e o dever ser - sobre o estado das coisas; ele vai além, limitando-se a constatar que esse estado é natural, necessário e decisivo, regido por leis invariáveis. Esse distanciamento implica uma facilidade tácita da realidade como ela é, sem considerar a possibilidade de mudanças.

Na Alemanha, o positivismo teve menor ressonância devido à forte influência do idealismo filosófico de Immanuel Kant [1724-1804] e Georg Friedrich Hegel [1770-1831], que moldaram decisivamente o pensamento sociológico de autores como Georg Simmel [1858-1918], Werner Sombart [1863-1941] e Max Weber. Enquanto o positivismo buscava estabelecer uma base metodológica universal e neutra para o estudo da sociedade, priorizando a observação empírica e a objetividade científica, o idealismo alemão destacou a construção do conhecimento a partir de estruturas conceituais, enfatizando o papel das ideias e da subjetividade.

Segundo Lukács (2020), o desenvolvimento da sociologia alemã ocorre em fases distintas, condicionadas pelas peculiaridades históricas e estruturais da Alemanha, o que a diferencia das tradições sociológicas de países capitalistas mais avançados, como a Inglaterra e a França. Enquanto, nesses países, a sociologia surge como um desdobramento da crítica à economia política clássica e ao socialismo utópico, na Alemanha sua formação é condicionada pela ausência de uma revolução democrática e pela consolidação de um pacto entre a burguesia e o absolutismo feudal, sob o regime de Bismarck.

Nesse cenário, de acordo com Lukács (2020) autores como Gustav von Schmoller [1838-1917] e Adolph Wagner [1835-1917] inauguram uma sociologia marcada pelo empirismo e por preocupações éticas, voltada para a gestão dos conflitos sociais no Estado bismarckiano. Contudo, sua rejeição à economia clássica e ao marxismo leva à adoção de um método eclético e fragmentado. Paralelamente, Wilhelm Dilthey [1833-1911] aprofunda esse quadro ao criticar a sociologia anglo-francesa - de Comte e Spencer - e negar a possibilidade de uma teoria unitária da sociedade. Sua perspectiva empirista e relativista reforça a fragmentação disciplinar, posicionando-se contra qualquer tentativa de compreender os processos históricos em sua totalidade.

Posteriormente, um marco metodológico influente foi o trabalho do sociólogo alemão Ferdinand Tönnies [1855-1936] em “*Comunidade e Sociedade*” [1887]. Segundo Lukács (2020), Tönnies elaborou a contraposição entre os conceitos de comunidade e sociedade. Para ele, a comunidade representava a unidade orgânica e pré-capitalista, enquanto a sociedade simbolizava a mecanização do capitalismo. Embora Tönnies reconhecesse alguns aspectos do marxismo, sua abordagem diluía os fundamentos materiais em abstrações idealistas, como os conceitos de “vontade essencial” e “vontade arbitrária”, que se tornaram princípios criadores das formações sociais. Aqui, o irracionalismo já se insinua, ao transformar os problemas sociais concretos em abstrações atemporais. Do ponto de vista metodológico Lukács sintetiza a formulação de Tönnies em quatro pontos principais:

Em primeiro lugar, toda economia concreta desaparece, ainda que não de modo tão radical como nos sociólogos alemães posteriores. Em segundo lugar, as formações sociais históricas concretas se rarefazem em “entidades” supra-históricas. Em terceiro lugar, também aqui um princípio subjetivo usurpa o lugar dos fundamentos econômicos objetivos da estrutura social, a saber: a vontade. Em quarto lugar, a objetividade socioeconômica é desfigurada por um anticapitalismo romântico. (LUKÁCS, 2020, p.514, *grifo nosso*).

Conceitos como a oposição entre “civilização” e “cultura” ganharam destaque, baseados em uma crítica subjetivista ao capitalismo, frequentemente marcada por um anticapitalismo romântico. Essa oposição, segundo Lukács, desfigurava as contradições reais ao tratar “civilização” como um progresso técnico-econômico destrutivo e “cultura” como um espaço ameaçado de expressão humana⁶⁴.

No período imperialista, Max Weber destacou-se ao rejeitar o materialismo histórico e priorizar fatores ideológicos e culturais, como em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, onde atribuiu à ética calvinista o papel de catalisador do capitalismo moderno, consolidando uma metodologia formalista e agnóstica que, apesar de cientificamente rigorosa, incorporava elementos irracionais. Esse desenvolvimento refletia a fragmentação

⁶⁴ Baseando-nos apenas em uma grosseira analogia e sem examinar conexões teóricas, chamamos à similaridade desses traços metodológicos nos estudos e pesquisas sobre o fenômeno lazer: a) dissolução das relações econômicas concretas, marcada pela autonomia em relação ao trabalho, o que é fundamental para a própria gênese da sociologia do lazer; b) desintegração das formações sócio-histórica específica, como se evidencia no ideal de ócio ou na essência lúdica; c) introdução do princípio subjetivo, fundamentado no prazer, felicidade e livre escolha; d) substituição da objetividade econômico-social por um anticapitalismo romântico, que associa o lazer à natureza.

característica da sociologia alemã, que, incapaz de abordar a totalidade social, consolidou-se como instrumento ideológico para justificar as contradições do capitalismo.

Para Max Weber (1996), as normas sociais se manifestam nas motivações individuais, e cabe ao cientista social desvendar os sentidos subjacentes às ações humanas, priorizando as intenções pessoais em vez das condições objetivas. Em sua obra *"A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo"* [1904], os valores religiosos, ao racionalizarem os comportamentos, influenciaram diretamente a formação das estruturas econômicas. Ele analisa como a ética religiosa protestante forneceu as condições simbólicas para o surgimento do capitalismo moderno no Ocidente.

Weber (1996, p. 53), identifica no ascetismo protestante, especialmente no puritanismo calvinista inglês, uma concepção de vocação centrada no trabalho. Para ele, *"a única maneira de viver aceitável para Deus não estava na superação da moralidade secular pela ascese monástica, mas sim no cumprimento das tarefas do século, impostas ao indivíduo pela sua posição no mundo"* O trabalho, nessa visão, era entendido como um dever espiritual ligado à salvação, rejeitando tanto o ócio quanto o desperdício. O ascetismo secular do protestantismo reprimia o consumo e, em especial, o luxo, enquanto liberava a busca por lucro das inibições éticas tradicionais.

Ao mesmo tempo, conforme Weber (1996, p. 122), o ascetismo, ao desvincular a aquisição de bens das restrições éticas tradicionais, dissolveu as barreiras morais à busca pelo lucro, *"não apenas legalizando a ânsia de lucro, mas também considerando-a como diretamente desejada por Deus"*. Esse impulso não é explicado por fatores externos ao indivíduo, mas sim como um processo de formação religiosa, onde o trabalho é encarado como uma "vocação" e realizado como um fim em si mesmo. Esse avanço do racionalismo econômico, no entanto, embora dependa da técnica e do direito racional, está fundamentalmente ancorado na capacidade e disposição dos indivíduos para adotar certos tipos de conduta racional: *"Ora, as forças mágicas e religiosas, e os ideais éticos de dever deles decorrentes, sempre estiveram no passado entre os mais importantes elementos formativos da conduta"* (WEBER, 1996, p. 11).

Estas breves considerações sobre a gênese do capitalismo em Weber servem como referência frequente em estudos para explicar, em termos de valores culturais, os significados atribuídos à desaprovação moral da ociosidade, da preguiça e do desperdício de tempo e recursos, em favor de um racionalismo econômico orientado pela eficiência e produtividade.

Neste sentido, o ócio assume um sentido pejorativo, associado à vadiagem, inutilidade, tédio e improdutividade, sendo progressivamente suprimido ou reestruturado pelo par trabalho (disciplina) e lazer (atividade permitida e valorizada no uso do tempo livre).

A crítica imanente à sociologia compreensiva como teoria do conhecimento, proposta como uma alternativa à razão dialética é o mote da rigorosa pesquisa: *“As raízes históricas da sociologia de Max Weber”* (2008) realizada por Ranieri Carli. No título da terceira seção está contida sua tese *“Max Weber: uma alternativa conservadora a Marx”*. Carli conduz uma análise teórica consistente e precisa, trazendo a tona os elementos que fazem de Weber a voz dos valores burgueses em oposição ao materialismo histórico-dialético, em oposição ao materialismo histórico-dialético. Do ponto de vista político, Weber é visto como um defensor da burguesia alemã, especialmente durante o período imperialista, pois claramente advogava por uma política conservadora que mantivesse a ordem capitalista, favorecendo a elite e marginalizando as massas proletárias. Além disso, sua ideia de democracia estava mais próxima de um cesarismo autoritário, em que o povo elegeria líderes, mas depois deveria obedecer sem interferência nas decisões.

Para Paulo Netto (1976), Lukács vê a Sociologia como uma ciência burguesa, moldada para atender às exigências e limitações impostas pelo capitalismo. A base epistemológica e metodológica da Sociologia está, portanto, restrita à aparência reificada dos fenômenos vinculados à determinação histórico-ontológica de reprodução do capitalismo. Sob essa perspectiva, a Sociologia, ao se enredar em uma abordagem positivista e afastar-se das questões ontológicas, reforça as estruturas do capitalismo e limita-se a interpretar fenômenos dentro de uma lógica que perpetua a ordem vigente, sem confrontá-la diretamente.

Netto (1976) observa ainda que o pensamento burguês do século XX, moldado pelo capitalismo monopolista, é marcado pela convergência entre o positivismo e as correntes religiosas contemporâneas, intensificando o que ele chama de "razão miserável" — uma razão degradada que se contrapõe ao irracionalismo. Lukács aponta para várias mudanças significativas, incluindo: a) O predomínio da teoria do conhecimento, com um distanciamento cada vez mais acentuado e sofisticado das questões ontológicas no campo da filosofia; b) A substituição do entendimento da realidade pela manipulação dos objetos essenciais à prática imediata, indo além do neokantismo; c) As diferentes vertentes dessa tendência, como o empiriocriticismo e o pragmatismo, que cada vez mais rejeitam o valor objetivo da verdade no conhecimento; c) A substituição do entendimento da realidade pela manipulação dos objetos essenciais à prática imediata, indo além do neokantismo; d) Uma tendência geral da época,

que busca a supressão definitiva de todos os critérios objetivos de verdade, buscando substituí-los por métodos que permitam uma manipulação ilimitada e operacionalmente correta dos fatos relevantes na prática. (LUKÁCS, 2012, p. 42-43).

Carli (2008, p.49) sugere que, embora a avaliação de Lukács seja válida para entender as origens das ciências particulares, ela não captura totalmente seu progresso posterior. A sociologia, por exemplo, não permaneceu sempre no campo da reação, especialmente após a influência de Marx se fazer sentir entre os sociólogos.

Além disso, Lukács, em sua "*Ontologia do Ser Social*", não desconsidera o potencial das ciências sociais, como demonstrado por sua apreciação pelo trabalho de sociólogos como Wright Mills. Apesar de sua "formalização/asepsia" em termos metodológicos, a sociologia continuou a gerar contribuições importantes e a desempenhar um papel crítico na reflexão contemporânea. No contexto brasileiro, a sociologia tem uma rica história de sociólogos inspirados pelo marxismo e pela teoria social marxiana, que desempenharam um papel indiscutível na análise e compreensão da realidade brasileira. São exemplos de como essa tradição tem enriquecido o debate sociológico no Brasil: Florestan Fernandes [1920-1995] "*A natureza sociológica da Sociologia*", Octavio Ianni [1926-2004], Caio Prado Junior [1907-1990], Antonio Candido [1918-2017], Francisco de Oliveira [1933-2019], Ricardo Antunes [1953], e etc.

3.2 Da Sociologia do Trabalho à Sociologia do Lazer

De tradição francesa, a institucionalização da Sociologia do Trabalho foi marcada pela publicação do "*Tratado de Sociologia do Trabalho*" de George Friedmann e Pierre Naville em [1962]. Esta disciplina, de modo geral, focava-se na análise dos processos de organização do trabalho, mas também abrangia uma variedade de fenômenos relacionados, como o movimento operário, as mudanças nas qualificações devido à automatização, as relações entre trabalho e lazer, e a interação entre o trabalho e a vida privada e familiar. Propunha-se um estudo interdisciplinar sobre o mundo do trabalho, envolvendo a psicologia social, a economia, a demografia, a etnologia e a história do movimento operário. Neste sentido, entendiam que a sociologia do trabalho não teria uma fronteira rigorosamente delimitada, já que o trabalho seria uma das questões centrais para compreender o conjunto da sociedade.

De acordo com os estudos realizados por Ricardo Colturato Festi⁶⁵, cuja contribuição utilizamos como referência para compreender as contradições e impasses em torno da sociologia do trabalho, a crítica à sociologia industrial norte-americana foi um ponto de partida crucial para o desenvolvimento da sociologia do trabalho francesa, especialmente através das elaborações de Friedmann, Touraine e Naville. As críticas surgiram após um longo período de aproximação entre a intelectualidade francesa e norte-americana, iniciado durante a Segunda Guerra Mundial e continuado durante a reconstrução da França.

Segundo Festi (2016), Friedmann foi um dos pioneiros em seu país a estudar e pesquisar, de forma sistemática e acadêmica, a indústria e o trabalho organizados sob a lógica taylorista-fordista, desde os anos 1930. Como resultado de suas pesquisas, Friedmann publicou livros que se tornaram referências para gerações posteriores. Entre suas obras destacam-se *"La crise du progrès"* [1936], *"Problèmes humains du machinisme industriel"* [1946], *"Où va le travail humain?"* [1950] e *"Le travail en miettes"* [1956]. Além disso, ele organizou, junto com Pierre Naville, o famoso tratado de sociologia do trabalho. A influência de sua obra se deve não apenas à sua capacidade como pesquisador e escritor, mas também ao longo intercâmbio pessoal e intelectual que estabeleceu com autores de vários países, especialmente os da sociologia industrial norte-americana. Ademais, as importantes pesquisas empíricas que dirigiu sobre o mundo industrial, realizadas junto a jovens e futuros proeminentes acadêmicos no *Centre d'Études Sociologiques*, vinculado ao *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS), também contribuíram para sua influência.

É interessante fazer notar que tanto Georges Magnane, que reivindicou o esporte como um fato social sociológico, quanto Joffre Dumazedier, que inaugurou a sociologia empírica do lazer, integraram o quadro de pesquisadores do CNRS, sob a coordenação e orientação de Georges Friedmann. Este fato revela raiz da tradição francesa de pesquisa sociológica no campo do lazer e do esporte, com Friedmann desempenhando um papel central na direção e condução dessas investigações. A este respeito declarou Magnane (1969 p.43-44): “[...] G. Friedmann é o primeiro especialista de ciências humanas a afirmar claramente a necessidade de avaliar o alcance social do lazer, e em especial do lazer esportivo, no seio da nossa civilização essencialmente industrial e técnica”.

⁶⁵ Autor de *"As Origens da Sociologia do Trabalho: Percursos Cruzados entre Brasil e França"*, publicado em 2023 pela Editora BOITEMPO, como resultado da tese *"O Mundo do Trabalho e os Dilemas da Modernização: Percursos Cruzados da Sociologia Francesa e Brasileira (1950-1960)"*, defendida em 2018.

A criação do *Centre d'études sociologiques* não tinha como objetivo restaurar a tradição metodológica e teórica da escola durkheimiana, que na época era amplamente desprestigiada nos meios acadêmicos. De um lado, havia a universidade; do outro, os centros de pesquisa recém-inaugurados, que ocupavam uma posição inferior e periférica em comparação à universidade. Contudo, ambas as instituições estavam comprometidas com a independência da sociologia como disciplina acadêmica. Segundo Chapoulie (1991, p.332), em 1948, foi estabelecida a Sexta seção da *École pratiques de hautes études*, dedicada às ciências econômicas e sociais, com Georges Friedman designado para liderá-la. Entretanto, somente em 1958, após uma década de problemas, antagonismos e disputas, foi instituída uma licença específica para a sociologia, tornando-a independente da tutela da filosofia, à qual todos os postos universitários de sociologia estavam até então subordinados.

As pesquisas empíricas conduzidas por Georges Friedmann na segunda metade dos anos 1940 destacaram a inadequação do modelo teórico norte-americano para abordar as questões pertinentes ao cenário sócio-político francês. Entre essas questões estavam a industrialização e modernização do país, a disseminação do modelo taylorista de racionalização do trabalho, o desemprego, a condição operária e os problemas coloniais. Friedmann é considerado precursor no uso de métodos que se tornariam característicos da sociologia do trabalho, combinando fontes primárias como entrevistas, questionários e observação com dados secundários de origem administrativa incluindo as estatísticas, relatórios de atividades e regulamentos. Suas pesquisas teriam contribuído para revitalizar a sociologia, que estava em declínio, consolidando o que Chapoulie (1991) caracterizou como "*La seconde fondation de la sociologie française*".

A coleta e articulação de dados empíricos, tanto objetivos quanto subjetivos, com as devidas mediações são momentos importantes para a compreensão de determinados fenômenos investigados. Como observado por Lukács (2013, p. 279), é evidente que, também no âmbito do ser social, as investigações estatísticas são indispensáveis. Nessas análises, o ser humano individual é tratado como um singular abstrato, o que significa que ele é considerado de forma generalizada, em termos de categorias universais, por essa razão, é considerado só nessa dimensão em vista dos conhecimentos a serem obtidos.

Por exemplo, uma leitura atenta de "*O Capital*" que avance até o capítulo "*A jornada de trabalho*" revela a meticulosa utilização de diversas fontes de dados empíricos por Marx. Entre essas fontes, destacam-se os "*Blue Books*", relatórios oficiais britânicos compilados por comissões parlamentares para investigar as condições de trabalho e vida da classe

trabalhadora. Marx usa esses documentos para evidenciar o prolongamento excessivo da jornada de trabalho e o consequente rebaixamento dos salários. Em uma passagem particularmente ilustrativa, Marx interpõe em primeiro plano a realidade empírica e sua materialidade imediata, demonstrando como o real é racional: *"Na multidão heterogênea dos trabalhadores de todas as profissões, idades e sexos, que nos atropelam mais enfurecidos que as almas dos assassinados a Ulisses nos infernos, vemos à primeira vista, sem recorrer aos livros azuis, a estafa do excesso de trabalho"* (MARX, 2006, p. 294).

Em outro momento utilizando informações do semanário *Reynolds' Paper* [21 de janeiro de 1866] Marx aborda um julgamento relativo a um desastre ferroviário na Inglaterra em 1866, no qual muitas pessoas perderam a vida. A causa do acidente foi atribuída à negligência dos ferroviários, que, segundo relatos de um condutor, um maquinista e um sinaleiro, enfrentavam jornadas de trabalho que chegavam a 20 horas por dia. Em períodos específicos, essas jornadas se estendiam a 40 ou até 50 horas ininterruptas, evidenciando as condições extremas de trabalho impostas aos operários. Marx descreve: *"Eram homens comuns, e não ciclopes. Além de certo ponto, falham sua força de trabalho. O torpor dominava-os. O cérebro parava de pensar, e os olhos, de ver. O respeitável júri pronuncia um veredicto, enviando-os ao juízo criminal por homicídio culposo"* (MARX, 2006, p. 294).

Por fim, é válido mencionar que Marx inclui inúmeros depoimentos, inclusive de crianças que trabalhavam em uma fábrica de fósforos. Um menino de 13 anos, J. Lightbourne descreve: *"No último inverno, trabalhávamos até 9 horas da noite, e no inverno anterior, até 10. Meus pés, feridos, doíam tanto que eu gritava todas as noites"* (MARX, 2006, p. 287). George Allinsworth, de apenas nove anos, relata: *"Comecei a trabalhar aqui na sexta-feira passada. No dia seguinte, tive de começar às 3 da manhã. Tive que passar a noite aqui. Moro a 5 milhas daqui. Dormi no corredor sobre um avental e me cobri com um casaco pequeno"* (MARX, 2006, p. 287).

A sociologia do trabalho francesa, segundo Festi (2016), buscava explicações que, a nosso ver em tese, abarcassem a totalidade e a historicidade dos fenômenos sociais. Esse enfoque se manifestava em uma diversidade de interpretações e pesquisas sobre o mundo do trabalho durante as décadas de 1950 e 1960, abrangendo uma ampla gama de temas. Entre esses temas estavam as atitudes e a consciência operária, a mobilidade social e profissional dos trabalhadores, os impactos sociais das transformações tecnológicas, as formas de organização das empresas, o sindicalismo e até mesmo o lazer. Em contraposição à abordagem norte-americana, que concebia a fábrica como um sistema social fechado e

defendia que a rentabilidade de uma empresa estava mais relacionada aos fatores interpessoais. Além disso, havia um vasto mercado de estudos orientados para aplicações práticas, influenciado tanto pelas demandas do exército americano quanto pelas das empresas privadas. Esse contexto levantava preocupações sobre o potencial das ciências sociais se tornarem instrumentos de manipulação nas mãos dos financiadores.

No pós-guerra, os pesquisadores franceses buscavam emancipar a reflexão sociológica da tutela da filosofia e afastá-la do que era chamado de *especulação livresca*. Seu primeiro desafio prático foi estabelecer método específico para a coleta de dados e o tratamento da documentação. Para conferir um estatuto científico à nova disciplina, adotaram diversas técnicas de pesquisa, com destaque para a pesquisa empírica com questionários e o uso da estatística como instrumentos-chave dessa legitimação. Contudo, ao longo do tempo, essas técnicas foram criticadas pelo seu enfoque excessivamente quantitativo. Em outras palavras, à medida que a renovação da sociologia francesa passava pela sociologia do trabalho, tornou-se essencial considerar a capacidade desta disciplina emergente na análise da sociedade e nas possíveis relações entre pesquisa empírica e fundamentação teórica.

Na Europa, Georges Friedmann lançou as bases para a compreensão do lazer em conexão com a civilização técnica, indicando que o aumento do tempo livre era tanto um resultado quanto um catalisador do avanço tecnológico e da industrialização. David Riesman explorou a influência do lazer de massa, em uma época em que o trabalho estava cada vez mais sujeito à automação, o tempo livre se apresentava como o último reduto onde as pessoas podiam buscar propósitos significativos e experimentar a vida em sua plenitude. Porém, ao longo do tempo, Riesman repensou suas perspectivas, em vez de considerar o lazer como um complemento de um trabalho desprovido de sentido, ele passou a defender o enriquecimento do próprio trabalho, que ele via como condição indispensável para um lazer criativo.

Enquanto na França a sociologia procurava se desvencilhar da filosofia, Dumazedier, inspirado pelos estudos de David Riesman, partiu para os Estados Unidos para estudar com esse autor que inclusive fez o prefácio de seu primeiro e prestigiado livro sobre lazer, "*Vers une civilisation du loisir?*", obra que foi rapidamente reconhecida e lhe garantiu reconhecimento internacional. Influenciado também por Paul Lazarsfeld, já na maturidade se fez sociólogo. De acordo com Dumazedier foi entre as décadas de 1920 e 1930, primeiramente nos Estados Unidos e depois na Europa, que surgiram pesquisas específicas sobre as práticas de lazer. A pesquisa de Lundberg e Komarowsky, "*Leisure: A Suburban*

Study" [1934] é considerada um marco no nascimento da sociologia do lazer, na qual já se estabelecia a autonomia em relação ao trabalho.

Para Dumazedier (1979), o surgimento dessa nova sociologia pode ser atribuído ao fato de que o lazer ganhou importância em relação ao trabalho como um fenômeno na sociedade moderna, ascendendo na hierarquia dos valores sociais. A implementação da jornada de trabalho de 8 horas trouxe à tona a questão do uso do tempo livre, destacando a necessidade de organização e planejamento das atividades de lazer para a classe trabalhadora. Assim, a expansão da ação cultural no contexto do lazer em massa deveria ser tratada como um objeto de estudo empírico, experimental e preditivo. O caminho metodológico para esse empreendimento contrasta com a natureza teórica e filosófica, devido às exigências concretas, como fica evidente na passagem a seguir:

Tudo isso talvez constituísse uma etapa necessária para possibilitar as ciências sociais a não permanecerem prisioneiras de especulações herdadas do século XIX. De qualquer modo, neste momento temos necessidade de recorrer à pesquisa empírica para estudar os verdadeiros problemas apresentados pela aproximação de uma civilização do lazer. As Ciências do Homem não devem se fechar no círculo das questões teóricas do século passado, por sermos obrigados a nos defrontar com problemas de hoje e de amanhã. (DUMAZEDIER, 2004, p.15).

A sociologia do lazer surge como parte do desenvolvimento da sociologia, uma subárea, daí que não possui abordagem teórica e métodos de investigação próprios cujo objetivo de forma geral, demanda estabelecer a função social do lazer condizente com os resultados de uma metodologia empírica – “inquéritos”. *“Um conhecimento sociológico autêntico requer a originalidade de um fato social examinado de perto e de diversos pontos de vista subjetivos”* (MAGNANE, 1969, p.09).

Para Parker (1978, p.10), essa sociologia do lazer que surgia era resultado da complexificação desse fenômeno na sociedade moderna, influenciada pela redução da jornada de trabalho, pelo aumento do tempo livre dos trabalhadores e pela necessidade percebida de organizar e planejar o lazer dessa classe: *“já é tempo para a sociologia do lazer adquirir vida própria, não como um apêndice externo às preocupações sociológicas estabelecidas, mas como uma tentativa de relacionar os fenômenos do lazer aos das outras esferas e da estrutura social”*. Em consonância com o princípio de que a sociologia deve ser livre de valores, seu principal objetivo é descrever e explicar, com a preocupação central na interação entre comportamento individual e a estrutura social, incluindo as funções sociais do lazer. As

pesquisas empíricas sobre o uso do tempo de lazer focam nos meios de comunicação, esportes ou recreação ao ar livre, excluindo formas transgressoras de ocupação do tempo de lazer.

Ao lado das ciências sociais e das humanidades, argumenta Parker (1978, p.14), um grande número de disciplinas acadêmicas e outras profissões podem reivindicar um interesse válido pelo lazer. Entre os profissionais citados no periódico “*Directories of Leisure Scholars and Researchers*” estão arquitetos, biólogos, botânicos, jornalistas, pesquisadores de mercado, militantes religiosos e professores. Seguindo essa linha de pensamento, Pronosvot (2011) também enfatiza a importância da abordagem interdisciplinar, incluindo psicologia social, antropologia, psicologia, geografia, filosofia, religião e economia, além das categorias clássicas da análise sociológica, como família, religião e classes sociais. É interessante notar que, à medida que os autores reivindicam a soberania de suas disciplinas, eles também buscam uma ênfase interdisciplinar para abordar a complexidade do objeto de estudo.

Ou seja, a consequente negação ou recusa em considerar a totalidade⁶⁶, que é a categoria por excelência da realidade, resulta na carência e lacunas que observamos no conjunto das ciências sociais, daí a necessidade de recorrer à interdisciplinaridade. Por outro lado, conforme ressalta o importante sociólogo brasileiro Octavio Ianni (1989), a Sociologia, enquanto um campo específico do conhecimento científico visa refletir sobre a complexidade da realidade social. Para isso, ela se divide em diversas tendências, escolas, teorias e interpretações, com o objetivo de revelar as relações, processos, estruturas e desafios que surgem com a consolidação da sociedade urbano-industrial, incluindo um dos principais símbolos da sociabilidade moderna: o capital...

Um dos seus principais símbolos, o capital, parece estabelecer os limites e as sombras que demarcam as relações e as distâncias entre o presente e o passado, a superstição e a ilustração, o trabalho e a preguiça, a nação e a província, a tradição e a modernidade. Em suas conotações sociais, políticas e culturais, além das econômicas, o capital parece exercer uma espécie de missão civilizatória, em cada país e continente, no mundo. (IANNI, 1989, p.07).

⁶⁶ Em Hungaro (2008), após delinear o percurso para a constituição da teoria social de Marx, destacando a categoria totalidade, investiga-se o próprio movimento pós-moderno, analisando suas principais temáticas e características em “*O Debate Modernidade/Pós-Modernidade: a crítica à totalidade*”. Em seguida, analisa-se como Lukács recupera, a partir de 1923, a centralidade da categoria totalidade em “*A imposição ontológica: a recuperação da categoria totalidade em Marx*”.

À medida que os fenômenos sociais se tornam mais diversificados, segundo Ianni (1989) a sociologia também se especializa em áreas como: Sociologia Antropológica, Sociologia do Direito, Sociologia Política, Sociologia da Família, Sociologia da Educação, Sociologia da Religião, Sociologia Industrial e do Trabalho, Sociologia da Comunicação, Sociologia do Lazer, entre outras. Compreende produções que se poderiam classificar em termos como: evolucionismo, organicismo, positivismo, formalismo, funcionalismo, estruturalismo, estrutural-funcionalismo, fenomenologia, historicismo e outros.

Em *"O conceito de sociologia"*, Adorno e Horkheimer (1973) manifestam sua insatisfação com a divisão acadêmica entre filosofia e sociologia. Eles destacam a diferença marcante entre a tradição filosófica da sociedade, que se estende de Platão e Aristóteles até Hegel, e a abordagem positivista de Comte. Para Comte, a sociologia deveria imitar as ciências naturais, estabelecendo vínculos causais regulares e adotando um método positivo. No entanto, essa abordagem positivista reduz a sociologia a uma ciência que busca ou ser uma pura ciência das formas de vida associadas à chamada "sociologia formal" ou um conjunto de descrições e comprovações da realidade social em campos específicos, sem considerar a totalidade da sociedade.

Adorno e Horkheimer (1973) observam que essa abordagem sociológica, como vimos ratificada pela nascente sociologia do lazer, não apenas desconsidera a teoria, mas também foi fragmentada tanto externamente (por famílias, partidos políticos, comunidades, etc.) quanto internamente (por metodologias, teorias do conhecimento e outras disciplinas formais). Adicionalmente, sob o pretexto da divisão do trabalho científico, seu escopo de atividade foi delimitado em relação a outras áreas de estudo, como economia, psicologia e história. O resultado final foi a identificação de um campo específico de atuação na constituição da sociedade ou a adesão a um sociologismo, que reduz tudo o que é humano ao social, e a afirmação de uma supremacia científica da sociologia sobre as outras disciplinas.

Ao tentar moldar a sociologia aos padrões das ciências naturais, essa abordagem busca exercer poder sobre a sociedade da mesma forma que as ciências naturais reivindicam poder sobre a natureza. Isso contrasta fortemente com a tradição filosófica, que aborda as questões sociais de maneira mais reflexiva e integrada. Essa perspectiva gera a ilusão de uma sociedade fragmentada em regiões distintas, como classes sociais, Estados, planejamento social, grupos, organizações, dinâmica e controle social, etc. Uma sociologia assim poderia ser considerada: *uma "sociologia sem sociedade", no mesmo sentido em que, há cinquenta anos, se falava de uma "psicologia sem psique".* (ADORNO e HORKHEIMER, 1973, p.19).

A formação de métodos próprios - e, com eles, certo fetichismo relacionado aos métodos - possibilitou o avanço das ciências em geral. Mas uma ciência como a sociologia, que lida com conceitos como reificação, fetichização e ideologia, assume a autossuficiência das outras ciências sem incorporar uma reflexão sobre si mesma e sobre sua relação com os objetos, se deforma: *“O conceito de totalidade esclerosou-se numa frase, pelo que talvez seja supérfluo destacar a forma como todas as disciplinas cujo sujeito é o homem se conjugaram entre si e se apóiam, forçosamente, umas nas outras”*. (ADORNO e HORKHEIMER, 1973, p.19).

Adorno e Horkheimer (1977) criticam o enfoque da sociologia empírica por se concentrar em aspectos isolados da estrutura social perde-se a visão de totalidade da sociedade, resultando em informações que são apenas funcionalmente úteis. As metodologias empíricas nas ciências sociais, por essa razão, são facilmente apropriadas para fins de manipulação social. Adorno cunhou o termo *"administrative research"* (pesquisa administrativa) para descrever essa abordagem. Sob a dominância da pesquisa administrativa, a sociologia empírica se desenvolve de maneira unilateral, aprimorando sua capacidade de fornecer dados práticos. No entanto, ao fazer isso, ela negligencia questões críticas que poderiam ser investigadas empiricamente. Adorno e Horkheimer argumentam que essa limitação decorre da falta de uma base teórica sólida, resultando em um tipo de conhecimento empiricamente rico, mas teoricamente pobre.

Para Lukács (2016, p. 111), a divisão social do trabalho precede a sociedade capitalista. Uma característica fundamental dessa divisão é a separação entre trabalho físico e trabalho espiritual, que se intensifica com a expansão das relações mercantis. No capitalismo, o trabalho espiritual se fragmenta em diversos campos autônomos, cada um com interesses particulares, materiais e espirituais, competindo entre si e gerando uma subespécie de especialistas. Referenciando Friedrich Engels em *"Anti-Dühring"*, Lukács enfatiza uma característica singular do desenvolvimento capitalista em relação às formas sociais anteriores: as classes dirigentes também são submetidas à divisão do trabalho, assim explicita:

Enquanto as formas mais primitivas da exploração, especialmente as da economia escravista greco-romana, criaram uma classe dominante que foi essencialmente poupada da divisão do trabalho, no capitalismo esta se estende, como Engels mostra de modo jocoso e convincente, aos membros das classes dominantes cuja “especialidade” é a inatividade. (LUKÁCS, 2016, p.112).

A divisão científica do trabalho revela a especialização do conhecimento durante o período de decadência, caracterizada pela sua subdivisão em inúmeros campos de interesse. Lukács (2016, p.112) observa que esse pensamento decadente glorifica a universalidade dos grandes pensadores do passado - especialmente da Antiguidade Clássica, já referida na seção anterior - recorrendo arbitrariamente a uma *"glorificação romântico-embelezadora das grandes figuras do passado cuja vida e atividade ainda mostram um universalismo abrangente"*. Por outro lado, esses pensadores reconhecem e criticam os inconvenientes da especialização excessiva, mas acabam considerando a especialização como um destino necessário e inevitável da nossa época, do qual ninguém pode escapar. Característico dessa tendência de pensamento, em vez de identificar as causas concretas da especialização, seus teóricos, incapazes de entrever seu fundamento na própria contradição capitalista entre trabalho e capital ou entre produção social e apropriação privada, lamenta-se esse destino inevitável. Georges Friedmann, como veremos mais adiante, exemplifica essa perspectiva, não escapando desse destino.

Para Lukács (2016) as ciências sociais modernas não conseguem superar essa especialização estreita devido à forma e à direção que o desenvolvimento fragmentado dessas ciências tomou em sua gênese, porque a converteu em método. Ao aprofundar a análise sobre a fragmentação e especialização decorrentes da divisão social do trabalho, demonstra como essa separação entre teoria e prática gera nos indivíduos que se submetem à vida capitalista sem resistência uma cisão entre intelecto e sentimentos. Para o cidadão normal, sua atividade especializada/profissão assume a aparência de algo natural e eterno: ele se vê como *"uma pequena engrenagem dentro de uma maquinaria gigantesca, de cujo movimento global ele não é capaz de ter a mínima ideia"* (Lukács, 2016, p.116). Dessa forma, a atividade do indivíduo parece desconectada do todo, perdendo seu caráter de atividade social e se tornando aparentemente apenas uma pequena peça de uma grande máquina. A sociedade, por sua vez, assume a aparência de algo alheio, inacessível e, sobretudo, repressor.

Segundo Lukács (2016), a covarde submissão aos efeitos da divisão do trabalho e a aceitação passiva das deformações psíquicas e morais, frequentemente exacerbadas e embelezadas pelos pensadores e escritores decadentes, são características marcantes do período de decadência. A divisão capitalista do trabalho não apenas domina todos os campos da atividade material e espiritual, mas também penetra profundamente na alma de cada indivíduo, provocando deformações significativas. Essas deformações se manifestam posteriormente de diversas formas nas várias expressões ideológicas.

Tomemos de empréstimo as sínteses de Estevam Alves Moreira Neto (2011, p.157) em sua dissertação. A pesquisa é conduzida por recortes metodológicos da realidade para que o conhecimento se efetive dentro de campos, esferas, níveis, camadas, etc. Uma vez negada a possibilidade do conhecimento objetivo da *“coisa-em-si”* e determinada a necessidade da fragmentação do saber em disciplinas especializadas e autônomas: *“o “status de cientificidade” passa a ser uma questão orientada pela subjetividade do pesquisador e seus valores (pessoais e culturais, estes últimos orientariam uma postura intersubjetiva) com objetivo de alcançar o conhecimento científico (ação orientada a fins)”*.

Segundo o pensador húngaro, para evitar que a pesquisa em ciências sociais se reduza a um sociologismo ou a um economicismo, é crucial adotar o ponto de vista da totalidade do processo real. Diz Lukács (2003, p.14): *“é do ponto de vista da totalidade e não a predominância das causas econômicas na explicação da história que distingue de forma decisiva o marxismo da ciência burguesa”*.

Situando-nos cerca de um século após a Revolução Francesa, entramos no que Eric Hobsbawm denominou como a "Era dos Impérios" (1875-1914). Nesse contexto, buscaremos compreender a dimensão histórica do capitalismo para contextualizar o surgimento de significativas reflexões sobre trabalho, tempo livre e lazer durante este recorte do longo século XIX. Escolher a nostálgica Belle Époque como o ponto de partida para esta investigação nos permite destacar um período profundamente marcado pelas contradições do progresso científico e tecnológico. Ao mesmo tempo, esse recorte aponta para o declínio da sociedade burguesa liberal, cujo modelo parecia cada vez mais frágil diante das mudanças sociais e econômicas em curso. Como afirma Hobsbawm, o desenvolvimento material e as inovações industriais coexistiam com desigualdades sociais e tensões latentes, características que prenunciavam a crise que abalaria as bases desse sistema nas décadas seguintes.

O progresso, segundo Hobsbawm (2016), manifestava-se de maneira mais evidente no avanço tecnológico e em suas consequências diretas, como o aumento da produção material e a melhoria das comunicações. A maquinaria moderna, predominantemente movida a vapor e composta de ferro e aço, desempenhava um papel central nesse desenvolvimento. O carvão, por sua vez, havia se consolidado como a principal fonte de energia industrial, responsável

por cerca de 95% da produção de energia na Europa (com exceção da Rússia), evidenciando a profunda dependência da sociedade industrial desse recurso.

Esse período, considerado o mais "burguês" dos séculos, tem como eixo central o triunfo e a transformação do capitalismo, especialmente na forma da sociedade burguesa liberal. Hobsbawm observa que o século XIX foi fundamental para a consolidação da cultura moderna, caracterizado pela criação de uma economia global unificada, que alcançou até as regiões mais remotas. O comércio, as comunicações e o movimento de bens, dinheiro e pessoas interligaram os países desenvolvidos entre si e com o mundo em desenvolvimento. Embora a globalização econômica não fosse novidade, ela se intensificou significativamente entre 1875 e 1914, com um crescimento expressivo em termos de volume e alcance. Hobsbawm ilustra o impacto dessas transformações com um exemplo interessante: *“Em 1879, quase um milhão de turistas visitaram a Suíça. Mais de 200 mil deles eram norte-americanos: o equivalente a mais de uma em cada vinte habitantes da totalidade dos EUA, considerando-se seu primeiro censo (1790)”*. (HOBBSAWM, 2016, p.25).

Após 1880, a disparidade na renda per capita entre os países desenvolvidos e o terceiro mundo começou a aumentar progressivamente, como apontado por Hobsbawm (2016), a tecnologia desempenhou um papel preponderante nesse fenômeno, contribuindo para a crescente lacuna entre um mundo desenvolvido e outro defasado, entre o dominante e o dependente, entre o rico e o pobre. Assim, uma das características mais marcantes desse mundo dependente é a presença generalizada da pobreza em massa. Por outro lado, existiam regiões privilegiadas do mundo – especialmente nos trópicos – onde ninguém sentia falta de moradia, alimento ou lazer⁶⁷. Mas o fato é que *“ainda havia sociedades pequenas em que os conceitos de trabalho e lazer não tinham sentido, nem existiam palavras para dizê-los”* (HOBBSAWM, 2016, p. 34).

⁶⁷ A incorporação e assimilação do termo lazer ao vocabulário comum é relativamente recente no Brasil, um material sobre a novidade do lazer produzido no ano de 1974 para o programa *“Globo Repórter–Atualidades”* (2020). Abaixo transcrevemos alguns trechos de diferentes entrevistados, onde se nota a falta de familiaridade com a palavra lazer e as confusões evidentes nas respostas:

- *Você sabe o que é lazer?* - Como? - *Você sabe o que é lazer?* - Não. Sim, isso é um prazer. Lazer prazer né.
 - *Lazer?* Não, não, não conheço, não sei.- *Como você preenche o seu tempo de lazer?*- Ham? De que? -*A palavra lazer o que é que significa para você?* Lazer? Lazer é minha casa, minha residência, meu lar não. Lazer do que... *Você tá sabendo o que é lazer?*- Sei, sei, não é laser, “laiser”. - *Você sabe o que é lazer?*- Eu acho que é um tipo de comida né.

Nos romances de Joseph Conrad [1857-1924], especialmente em "*Coração das Trevas*" — inspirado por sua experiência como empregado de uma firma belga de extração de marfim, onde capitaneou uma embarcação pelo rio Congo — ele explora a vinculação central entre os mundos do exótico e do cotidiano. Conrad nos mostra que essa conexão era marcada pela penetração, formal ou informal, do Ocidente no Terceiro Mundo: "*tantas grandezas navegaram pela vazante daquele rio rumo às terras misteriosas e desconhecidas! Os sonhos dos homens, a semente da igualdade, o germe dos impérios*". A presença ocidental trouxe consigo não apenas tecnologias e modos de produção, mas também um sistema de valores e estruturas sociais que muitas vezes entraram em conflito com as culturas nativas, criando dinâmicas de poder e dependência que perpetuavam a desigualdade. A revolução burguesa em marcha em escala mundial alterando significativamente os modos de vida e as culturas nativas das regiões mais remotas. Segundo Ianni (1989, p. 14) "*os bárbaros são forçados a se civilizar, adotando a barbárie do capital*". Povos fetichistas, panteístas e sem história, que viviam imersos no estado de natureza, são compelidos a assimilar o monoteísmo bíblico, a diligência do trabalho que produz mercadorias e lucro, a disciplina exigida pela criação da mais-valia, e a religião do capital.

Conforme Hobsbawm (2016), a burguesia se orgulhava não apenas de suas conquistas tecnológicas e produtivas, mas também do seu domínio colonial, especialmente durante a chamada "Era dos Impérios". Esse fenômeno não era apenas econômico e político, mas também cultural, refletido nas instituições burguesas. Entre 1880 e 1914, a maior parte do mundo, com exceção da Europa e das Américas, foi dividida entre algumas potências, como Grã-Bretanha, França, Alemanha, Itália, Holanda, Bélgica, Estados Unidos e Japão. Essa divisão resultou no controle direto ou na influência política sobre vastos territórios coloniais, levando à repartição de cerca de um quarto do planeta. Esse cenário ilustra a clara divisão entre países fortes e fracos, entre os avançados e os atrasados.

Após a Guerra Civil dos Estados Unidos (1861-1865), a indústria publicitária começou a ganhar relevância, especialmente com o surgimento do cartaz moderno nas décadas de 1880 e 1890. Com o início do século XX, os extratos menos favorecidos começaram a ser vistos como potenciais consumidores, o que levou a publicidade a focar seus esforços nesse público. Uma das inovações mais notáveis desse período foi à venda a prazo, que permitia que bens de alto valor estivessem ao alcance até mesmo daqueles com renda modesta. Ao mesmo tempo, a emergência de tradições culturais e de um mercado de massas ocorreu em paralelo ao crescimento do entretenimento em larga escala, ambos desenvolvidos nas mesmas décadas. O

cinema, por exemplo, que nasceu em 1895, rapidamente se tornou uma das maiores indústrias culturais. Em apenas vinte anos, já exibía uma riqueza incomparável, tornando óperas e príncipes, segundo Hobsbawm (2016, p.82), meros "mendigos" diante do poder financeiro dessa nova forma de entretenimento popular, sustentada por um público que pagava poucos centavos pelos ingressos.

No final do século XIX, o proletariado emergiu como um “*superprodutor*” faminto e miserável, vivendo em condições desumanas, marcadas pela fome, doenças e privação extrema — um estado de degradação que, como observa Lafargue (1999), tornava suas vidas inferiores até mesmo às dos animais. Paralelamente, Veblen (1987) revela o contraste gritante no outro extremo da escala social: o burguês, caracterizado como um “*superconsumidor*” ocioso e abastado. Esse indivíduo era rodeado por uma vasta classe de trabalhadores domésticos, cuja única função era atender aos seus caprichos e prazeres extravagantes.

Essa classe de serviços supérfluos incluía cozinheiros, faxineiros, servidores de mesa, aias, mordomos, preceptores, manicures, maquiadores, chapeleiros, livreiros, decoradores e até luveiros — sendo as luvas um símbolo distintivo de status para as classes média e alta. Gastar exorbitantemente tornou-se uma prática comum entre os ultra-ricos da belle époque, como multimilionários norte-americanos, grão-duques russos, magnatas do ouro sul-africanos e financistas internacionais. Conforme Hobsbawm (2016, p. 286): “*Não havia dificuldade em achar modos de gastar cem vezes mais por ano, e os ultra-ricos da belle époque – multimilionários norte- americanos, grão-duques russos, magnatas do ouro sul-africanos e um sortimento de financistas internacionais – apressavam-se a competir, gastando tão prodigamente quanto podiam*”.

Para cumprir sua dupla função social como não produtor e superconsumidor, Lafargue (1999, p.92) “*o burguês teve não apenas de violentar seus modestos gostos, perder seus hábitos laboriosos de há dois séculos e entregar-se ao luxo desenfreado, às indigestões e às depravações sífilicas*”, como também teve de subtrair do trabalho produtivo uma enorme massa de homens a fim de conseguir auxiliares. Quando o poder aquisitivo permite ao indivíduo ter servos que produzem além do necessário, cria-se a condição para que esses servos aumentem seu conforto, realizando trabalhos domésticos não produtivos. Esse é o conceito de ócio vicário, onde o indivíduo, na posição de senhor, sente a necessidade de possuir servos especializados – mais para ostentar do que para realizar tarefas práticas. Ter muitos empregados de alta qualidade torna-se um indicativo de respeitabilidade.

Veblen (1987) analisa as qualidades de um bom servo vicário, afirmando que este deve conhecer seu lugar e realizar as tarefas de maneira adequada, pois o serviço doméstico é visto como uma função espiritual. Assim, surgem normas específicas que regulam o ócio vicário. Ter servos domésticos exige tempo e recursos e, com o passar do tempo, aqueles que aspiram ao ócio vicário não podem ter ocupado cargos produtivos.

Como uma tendência histórica, observou-se uma relativização do luxo, das necessidades e dos valores morais durante este período. Gastar dinheiro tornou-se tão crucial quanto ganhá-lo. Simultaneamente, a classe burguesa ociosa, composta por homens e mulheres que viviam dos lucros de investimentos secundários, experimentava um aumento significativo, enquanto ecoava os princípios da tradição puritana. *“Relativamente poucos burgueses ocupavam-se agora em realmente ganhar dinheiro; muito maior era o acúmulo de lucros à sua disposição, a se distribuídos entre seus parentes”*. (HOBBSAWM, 2016, p.285).

Marx (1974, p.24) já havia identificado na ideologia presente na economia política um ideal moral ascético. Ou seja, a ciência da riqueza é, ao mesmo tempo, a ciência da renúncia e da privação: *“a auto-renúncia, a renúncia à vida e a todo carecimento humano é seu dogma fundamental”*. Os valores puritanos, que tradicionalmente demarcavam a distinção entre a aristocracia ociosa e os trabalhadores embriagados e preguiçosos, como expresso nas máximas de Benjamin Franklin⁶⁸ [1706-1790], foram gradualmente abandonados. A ética de trabalho e moderação, que enfatizava a importância da diligência e da frugalidade, começou a perder sua relevância diante da ascensão de uma cultura onde o consumo extravagante era valorizado.

Franklin (1963) enfatizava a importância de manter uma imagem de diligência e frugalidade para firmar sua credibilidade e caráter como negociante. Ele cuidava para que suas ações refletissem esses valores, vestindo-se de maneira simples e evitando atividades de lazer que pudessem ser vistas como contrárias a essa imagem, como pescar ou caçar. Essa ética do trabalho, além de representar uma rejeição aos valores aristocráticos, refletia uma sociedade que, ocasionalmente, ainda se via aprisionada por ideias, no qual a atividade produtiva era considerada degradante, e era uma questão de honra não ser confundido com um

⁶⁸ *“Lembre-se de que TEMPO é dinheiro”*, escreveu o famoso inventor do para-raios, o americano Benjamin Franklin no ensaio *Conselhos para um jovem comerciante*, [21 de julho de 1748]. Impresso em George Fisher, *The American Instructor: or Young Man's Best Companion*. Nona edição revisada e corrigida. Filadélfia: Impresso por B. Franklin e D. Hall, no New-Printing-Office, em Market-Street, 1748. Pp.375-377. (Biblioteca da Universidade de Yale).

servo. Para Franklin, o motivo de vergonha não deveria residir no trabalho árduo, mas sim no tempo desperdiçado por pura indolência ou passado sem fazer nada ao ainda no tempo dedicado ao lazer ou divertimentos⁶⁹. Convém citar essa passagem, pois nela vem claramente à tona o moralismo oriundo do privilégio:

Aquele que pode ganhar dez xelins por dia com o seu trabalho e vai para o exterior, ou fica ocioso metade desse dia, embora gaste apenas seis centavos durante sua diversão ou ociosidade, não deve considerar essa a única despesa; ele realmente gastou, ou melhor, jogou fora cinco xelins.[...] As ações mais insignificantes que afetam o crédito de um homem devem ser consideradas. O som do seu martelo às cinco da manhã ou às nove da noite, ouvido por um credor, torna-o fácil por mais seis meses. Mas se ele vê você em uma mesa de bilhar, ou ouve sua voz em uma taverna, quando você deveria estar no trabalho, ele manda buscar seu dinheiro no dia seguinte. (FRANKLIN, 1963, p.95, *grifo nosso*).

Segundo Hobsbawm (2016), no final do século XIX, uma parte significativa da burguesia era caracterizada como "classe ociosa", um termo cunhado pelo sociólogo americano apertadário Thorstein Veblen, descrito como "*um pensador de grande originalidade, que elaborou uma teoria sobre ela*". Tanto a burguesia vitoriosa quanto a crescente classe média, numericamente superior à classe média pré-industrial, foram levadas a uma identificação mimética com o estilo de vida das antigas elites, embora de maneira menos formal e mais privatizada.

A obra pioneira "*The Theory of the Leisure Class*", datada de 1899, é considerada o marco inaugural na análise científica do lazer. Nela, Veblen expõe a ociosidade dos capitalistas americanos em suas opulentas mansões em Rhode Island, no final do século XIX. Oliveira (2002, p.97) destaca sua importância como um clássico nas Ciências Sociais, aclamado pelos estudiosos do lazer e tornando-se uma referência indispensável na área. No entanto, é relevante notar, como observou Oliveira (1995; 2002), que o objetivo principal da obra não é propriamente refletir sobre o lazer, apesar do seu subtítulo indicativo. A análise de Veblen se concentra mais precisamente como um estudo econômico das instituições, embora essa distinção nem sempre tenha sido claramente mantida por todos os editores. Tal

⁶⁹ Em "*Helena*" romance de Machado de Assis está a aguçada formulação a respeito das máximas oriundas do privilégio: "*Na abastança é impossível compreender as lutas da miséria, e a máxima de que todo o homem pode, com esforço, chegar ao mesmo brilhante resultado há de sempre parecer uma grande verdade à pessoa que estiver trinchando um peru*". Cf. *Todos os romances e contos consagrados*, v.1 Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p.337, 2016.

imprecisão pode ter contribuído para a significativa aceitação da obra entre os estudiosos do lazer, embora originalmente essa não fosse sua direção pretendida⁷⁰.

Embora reconheçamos que o propósito da investigação é discutir o *"lugar e o valor da classe ociosa em sua qualidade de fator econômico da vida moderna"*, inclusive logo no prefácio Veblen explicita que não estava interessado em discutir os "primórdios da indolência" ou o *"surgimento de bens de consumo individual"*. No entanto, é notório ao longo de toda a sua obra, que Veblen expõe consistentemente a inter-relação entre o ócio e a estratificação social, o papel das instituições na consolidação da propriedade privada, entre outros aspectos. Assim, em Veblen (1987, p. 15), o curso da evolução cultural, o surgimento de uma classe ociosa coincide com o início da propriedade individual.

Reconhecendo as ambiguidades de algumas das suas formulações, de acordo com Bateira (2011, p.06), as instituições são compreendidas por Veblen, como entidades socioculturais evolutivas geradas por uma causalidade ascendente a partir da ação dos indivíduos. No mesmo processo, essas instituições exercem uma causalidade descendente sobre as ideias, preferências e comportamentos dos mesmos. Em outras palavras, isso destaca a importância das instituições na conduta humana e no papel dos hábitos no processo decisório individual. As instituições estariam como que se internalizando à medida que forjam as preferências individuais.

Bateira (2011) ressalta ainda que Veblen permaneceu à margem da discussão filosófica de seu tempo sobre a relação ontológica entre os diferentes níveis da realidade (matéria, vida, pessoa, social), e não se comprometeu com nenhuma ontologia em particular. Entretanto identificamos alguns lapsos ontológicos, como nas seguintes passagens:

Indústria é o esforço para criar coisa nova, da matéria passiva e "bruta" com um fim que lhe é dado pela mão de seu criador; proeza, na medida em que resulta em utilidade para o agente, é o desvio para seus próprios fins de energia dirigida anteriormente a outro fim por um agente estranho. (VEBLEN, 1987, p.10-11).

⁷⁰ Em uma tradução recente da Editora Actual (2018), foi empregado o termo lazer, forma apropriada a nosso ver, resultando no título *"A Teoria da Classe do Lazer"*. Além disso, nessa edição, encontramos uma valiosa apresentação contextual e uma análise da vida e obra realizada por Jorge Bateira em *"Veblen e a Economia Política Institucionalista"*. Veblen é reconhecido como o precursor da escola institucionalista, que se destacou em contraposição aos princípios da economia liberal clássica e de sua forma moderna, a teoria neoclássica.

A concepção de indústria se assemelha a concepção ontológica de trabalho de transformação intencional da natureza, mais adiante outra passagem remete a noção de teleologia:

O homem por necessidade seletiva é um agente. Ele vê a si próprio (consciência) como o centro do desenrolar de uma atividade impulsiva, de uma atividade “teleológica”. Ele é um agente que em cada ato procura a realização de algum fim concreto, objetivo, impessoal. Sendo um tal agente, ele tem preferência por atividade eficaz e repugnância por esforço fútil; sente o mérito da eficiência e o demérito da futilidade. (VEBLEN, 1987, p.11).

No complexo orgânico dos hábitos de pensamento que formam a substância da vida consciente do indivíduo, o interesse econômico não está isolado nem é distinto de todos os demais interesses. (VEBLEN, 1987, p.37-38).

Veblen examina o comportamento econômico dos indivíduos a partir de uma perspectiva institucional, explicando tanto o funcionamento da economia quanto as mudanças institucionais. Ele considera os hábitos como produtos sociais e os instintos como possuindo uma dimensão teleológica que transcende a biológico humano. Dessa forma, as mudanças institucionais podem ser entendidas como processos evolucionários, onde a seleção dos instintos e a adaptação dos hábitos atuam como reguladores da sociedade.

Ao revisitar diferentes etapas históricas, Veblen constata que a instituição da classe ociosa *"surgiu gradualmente durante a transição da selvageria primitiva para o barbarismo, ou, mais precisamente, durante a transição de um modo de vida pacífico para um mais consistentemente guerreiro"* (VEBLEN, 1987, p. 24). Ele distingue a “emulação” historicamente, começando pela proeza - cuja manifestação moderna inclui o esporte - e evoluindo para o acúmulo de dinheiro - emulação pecuniária - ócio conspícuo e consumo conspícuo. Como a emulação nasce da proeza, Veblen posiciona a dominação de gêneros como anterior à dominação de classes.

Segundo Veblen, em conformidade com a teoria econômica, o propósito da aquisição e acumulação de bens seria a subsistência, isto é, o consumo ou a satisfação de necessidades físicas e espirituais. No entanto, para ele, o motivo subjacente à posse individual de riqueza é a emulação: *"o incentivo dominante desde o início foi a distinção odiosa ligada à riqueza"* (VEBLEN, 1987, p. 17). Por um lado, os bens possuem uma função manifesta, como é o caso do vestuário ou do automóvel; no entanto, esses mesmos bens também apresentam características que satisfazem uma motivação latente. Para Veblen, a seleção criteriosa no consumo de certas iguarias, artigos raros de enfeite e adorno, artigos de luxo, bebidas e

comidas específicas da classe superior (inclusive o excesso de bebidas e narcóticos) é dispendioso e, portanto, atribuem, por meio do cerimonial, valores nobres e honoríficos a quem os consome.

A riqueza tornou-se, assim, o principal indicador de *status social*, e a busca pela emulação passou a girar em torno desse elemento. Essa mudança ocorreu no momento da transição de um estágio predatório para um estágio pecuniário, durante o qual a classe ociosa foi firmemente estabelecida, caracterizada principalmente pela isenção evidente de qualquer trabalho útil. De acordo com Veblen, para essa classe composta por indivíduos que podiam escolher se isentar do trabalho útil, a riqueza e o ócio não eram desejados apenas por si mesmos, para satisfazer necessidades físicas e espirituais; o objetivo principal era exibí-los para garantir uma posição de destaque na sociedade. Era fundamental demonstrar tal riqueza ou poder aos olhos dos outros, abster-se de qualquer trabalho útil ou atividade relacionada à produtividade econômica.

Segundo Orio (2018, p. 70), a análise dos hábitos, especialmente das classes privilegiadas, revela as dinâmicas sociais subjacentes ao tempo social. Para aqueles com privilégios, o tempo se torna uma vantagem a ser desfrutada. Isso se evidencia nos rituais associados a certos hábitos, como o fumo de charutos e a tradição do "chá das cinco". Os apreciadores do charuto, por exemplo, seguem um elaborado ritual que envolve a seleção, o corte, o acendimento e o próprio ato de fumar. Cada etapa é realizada com meticulosidade, reservando-se tempo para apreciar detalhes como a cor e textura do charuto, além do aroma. O processo de corte demanda habilidade para garantir uma boa fumada, enquanto o acendimento requer precisão na angulação em relação à chama. É nesse intervalo que se desenrolam conversas típicas das classes privilegiadas, abordando temas como arte, gastronomia, eventos sociais e tendências da moda. *“O ato de fumar em si representa a expressão máxima desse domínio do tempo, pois cada baforada é acompanhada por uma espera de aproximadamente dois minutos, durante os quais o fumante gira o charuto para que as cinzas caiam lentamente, priorizando a estética”*.

A busca por boas maneiras demanda tanto o uso não produtivo do tempo quanto o esforço dedicado. A etiqueta reflete uma dinâmica de status, cuja base econômica reside no caráter honorífico do ócio, pois é nele que encontramos a validação do valor atribuído às boas maneiras pela sociedade. Além disso, conforme Veblen (1987, p.26) observa os gostos refinados, as boas maneiras e os hábitos requintados são interpretados como sinais de boa

origem social, uma vez que sua aquisição exige tempo, esforço e recursos financeiros, indisponíveis para aqueles cuja energia está totalmente voltada para o trabalho⁷¹.

A ostentação de riqueza e status na sociedade serve como uma forma evidente de demonstrar poder financeiro e, conseqüentemente, superioridade social. A vida ociosa e luxuosa, desvinculada da necessidade de trabalhar, torna-se um marcador claro de nível econômico elevado:

Desde o tempo dos filósofos gregos até hoje, reconheceram os homens ponderados, com requisito de uma vida digna, bela ou mesmo virtuoso, que é preciso ter um certo ócio e estar livre de contato com certos processos industriais ligados às necessidades cotidianas da vida humana. A vida ociosa, por si mesma e em suas conseqüências, é linda e nobre aos olhos de todos os homens civilizados. (VEBLEN, 1987, p.22).

Em Veblen, o ócio encontra sua inteira adequação na sociedade capitalista, não implicando indolência ou preguiça, mas simplesmente tempo gasto em atividades não produtivas – um tempo disponível privado. Esse conceito se entrelaça com o avanço da indústria moderna, indicando que simplesmente valorizar o ócio no plano teórico não é suficiente; é crucial reconhecer e confrontar os estilos de vida concretos. Para Veal (2009, p.11) na sociedade contemporânea, como a maioria da elite rica obtém sua riqueza de várias formas de emprego altamente remunerado (negócios, entretenimento, esporte), a classe ociosa no sentido estrito, ou seja, como rica e não envolvida em trabalho, quase desapareceu. Além disso, à medida que um número crescente de mulheres entrou na força de trabalho remunerada, o modelo de lazer/consumo vicário da classe média também tornou-se em grande parte obsoleto. Assim, o lazer conspícuo desvanece à medida que descemos na escala social. Mas a emulação do consumo conspícuo permanece. O que Veblen estava descrevendo, então, não eram os primórdios de uma sociedade de lazer, mas sim de uma sociedade de consumo.

Conforme descrito por Hobsbawm (2016, p.198), nos centros urbanos, especialmente em áreas de mineração e indústria pesada, homens e mulheres poderiam viver suas vidas sem jamais encontrar alguém fora das classes assalariadas que não estivesse em uma posição de

⁷¹ Numa cultura obcecada não apenas pela classe social superior, mas pelos sinais exteriores que a identificam, surgiu uma figura emblemática na literatura a partir da segunda metade do século XIX: o arrivista. O arrivismo, ou alpinismo social, é o impulso individualista de prosperar, integrando-se a uma classe social mais elevada e desfrutando de seus privilégios, uma tentativa de ocupar um lugar que não lhe é designado pelo nascimento. Um exemplo recente no cinema é o filme "Parasita" (2019), onde os protagonistas, auxiliados pela tecnologia moderna e pela permeabilidade dos costumes, constituem uma família praticamente infalível, evitando os erros de seus antecessores que eram denunciados pela cor da pele, maneirismos rudes, desleixo no vestuário, erros gramaticais ou pronúncia inadequada. Apenas o seu odor corporal os entrega como essência da pobreza.

autoridade sobre eles, como proprietários, gerentes, funcionários, professores ou clérigos. Com exceção dos pequenos artesãos, comerciantes locais e donos de tavernas, que atendiam às necessidades modestas dos pobres e se adaptavam ao ambiente proletário de acordo com a clientela⁷². No entanto, mesmo na grande cidade, com seus serviços diversificados e em constante evolução, juntamente com uma ampla variedade social e especialização funcional, ampliada na época pelo planejamento urbano e pelo desenvolvimento da propriedade: *“havia uma separação de classes, salvo em territórios neutros, como o parque, a estação ferroviária e as estruturas destinadas ao divertimento”* (HOBSBAWM, 2016, p.198). É sobre essa classe trabalhadora que devemos nos voltar a seguir.

Paul Lafargue, em sua obra *"O Direito à Preguiça"* de [1880], concentra sua análise na França pós-crise do capital de 1870 e na consequente derrota da Comuna de Paris em 1871. Nesse período tumultuado, uma série de fatores complexos desencadeou uma profunda crise econômica que reverberou globalmente, especialmente na Europa e nos Estados Unidos. A superprodução, fruto do rápido crescimento industrial das décadas anteriores, foi uma das principais razões para essa crise, gerando um desequilíbrio entre oferta e demanda devido ao crescimento desproporcional do poder de compra em relação à expansão industrial. Além disso, a agricultura também enfrentou desafios, com a introdução de novas técnicas e tecnologias que resultaram em excedentes de alimentos e queda nos preços.

Os efeitos dessa crise foram vastos e impactantes. Houve uma queda generalizada nos salários, imposição de jornadas de trabalho extenuantes de até doze horas diárias, repressão das greves pelas autoridades e uma crescente participação em conflitos coloniais como estratégia para abrir novos mercados. Esses eventos moldaram profundamente o panorama social e econômico da época, inspirando reflexões críticas, como as apresentadas por Lafargue em seu trabalho⁷³.

Após a derrota dos trabalhadores em 1871, a burguesia, mesmo tendo anteriormente promovido o avanço da racionalidade científica, voltou-se para a religião como meio de

⁷² O filme "Parasita" (2019) oferece uma visão vívida das estruturas sociais contemporâneas que perpetuam a desigualdade, especialmente através da dinâmica entre as classes sociais no âmbito privado da moderna classe doméstica e no âmbito público, nos serviços para o lazer e entretenimento.

⁷³ Chauí (1999) esclarece que Lafargue demonstra uma habilidade excepcional na escrita, evidenciando um domínio sofisticado da retórica. A opção pelo formato discursivo, semelhante a um sermão eclesástico, revela um refinamento formal impressionante. Ao simular uma pregação sobre a preguiça, Lafargue cria uma atmosfera provocativa e persuasiva.

reforçar a submissão⁷⁴, obscurecendo o entendimento científico da realidade social com explicações místicas e metafísicas: “*enquanto a burguesia lutava contra a nobreza, apoiada pelo clero, ela defendia o livre-arbítrio e o ateísmo; mas, vencedora, mudou de tom e de atitude e, hoje, pretende escorar na religião sua supremacia econômica e política*”. (LAFARGUE, 1999, p.59).

Esse paradoxo foi destacado por Lukács, que ressaltou os confrontos inevitáveis entre o pensamento e a realidade objetiva, especialmente em períodos de rápido avanço social e descobertas dos fenômenos naturais. Lukács (2020, p.87) enfatiza que durante esses períodos de desenvolvimento acelerado da sociedade e de novas descobertas científicas, surgem oportunidades para o irracionalismo se manifestar como força social ideológica: “*em tempos em que o desenvolvimento objetivo da sociedade e a descoberta de novos fenômenos naturais por ele produzidos avançam tempestuosamente, surgem grandes possibilidades para o irracionalismo transformar esse progresso, por meio da sua mistificação, em um movimento retrógrado*”.

De acordo com Chauí (1999), o título original do panfleto “*O Direito à Preguiça: refutação da religião de 1848*” está profundamente enraizada na conjuntura política e social da chamada era das revoluções. Inicialmente, se considerou intitular o livro como “*O Direito ao Lazer*” e, posteriormente, “*O Direito ao Ócio*”, porém optou por “*Preguiça*” pelas seguintes razões: primeiramente, o autor buscava confrontar o que chamava de religião do trabalho, criticando a religião, como havia feito em outras obras, e demonstrando por que a burguesia, em sua fase conservadora, tolerava a religião, mas não o desenvolvimento do conhecimento científico sobre a realidade social. Essa escolha foi uma oportunidade de desafiar a visão religiosa que considerava a preguiça como um dos sete pecados capitais⁷⁵.

⁷⁴ O vínculo entre religião e ideologia não era uma novidade, como evidenciado por Huberman, que nos relata sobre um Arquidiácono inglês chamado Paley, que já em 1793 escrevia sobre as virtudes da miséria e exaltava o trabalho como argumentos contra a limitação da jornada de trabalho em discussão na Câmara dos Comuns. Para esse sacerdote, tal legislação era considerada “imoral” porque impedia a liberdade de trabalhar. Paley pregava aos seus fiéis: “*Os pobres invejam os ricos por sua ociosidade. Que engano! Na verdade, são os ricos que invejam, pois a ociosidade só é um prazer depois do árduo trabalho. Algumas das privações impostas pela pobreza não são sofrimentos, mas sim prazeres. A própria frugalidade é um prazer. É um exercício de atenção e controle que gera contentamento. Este se perde na abundância. Não há prazer em ter recursos imensos. Uma vantagem ainda maior das pessoas em situação inferior é a felicidade com que criam seus filhos. Tudo o que o filho de um pobre necessita está encapsulado em duas palavras: trabalho e inocência*” (PALEY, 1793 apud HUBERMAN, 1979, p. 195).

⁷⁵ No século IV, o monge grego Evagrius Ponticus (345-399) delineou as tentações que corrompiam a alma em seu livro “*Origens Sagradas das Coisas Profundas*”, enumerando gula, fornicação, avareza, descrença, ira, covardia, vanglória e soberba. É relevante notar que a preguiça não consta nesta lista. Posteriormente, em 590, o Papa Gregório (540-604) expandiu essa ideia, classificando esses pecados como capitais. Em um estágio

Além disso, assim como na concepção cristã medieval “*ora et labora*” não representava uma obrigação universal, conforme destacou Heller (1982), a ética do trabalho estava profundamente vinculada à ordem hierárquica da sociedade. A realização do trabalho como um dever e uma obrigação divina era reservada a um estrato específico: os servos camponeses e, na modernidade, aos trabalhadores assalariados.

A escolha do título “*O Direito à Preguiça*” foi também influenciada por um evento político na França em 1872, quando o então primeiro-ministro MacMahon propôs a ordem moral. Este governo republicano promoveu a censura da imprensa socialista, reprimiu os *communards* e proibiu atividades políticas operárias. Além disso, celebrou o martírio dos primeiros cristãos em *Montmartre*, declarando o local sagrado e iniciando a construção da Basílica de *Sacré-Coeur* para purificar a pátria do socialismo ateu. A motivação principal para a escolha do nome foi a crítica ao movimento operário francês, que defendia o direito ao trabalho (Chauí, 1999, p. 26). Lafargue (1999, p.72) se opõe firmemente à posição do proletariado francês ao considerar, após 1848, como uma conquista revolucionária, uma lei que limitava o trabalho nas fábricas a doze horas: “*a paixão cega, perversa e homicida do trabalho transforma homens livres em escravos das máquinas*”. Ele argumenta que, ao desconhecem sua missão histórica, permitiram-se serem seduzidos pelo desastroso dogma do trabalho. Além disso, Lafargue lamenta o impacto desse sistema nas crianças, ressaltando que doze horas de trabalho para elas são uma miséria, e critica o efeito embrutecedor, corruptor e destruidor que o trabalho nas fábricas capitalistas tem sobre elas:

[...] Doze horas de trabalho para as crianças. Que miséria! Mas todos os Jules Simon da Academia de Ciências Morais e Políticas, todos os Germinys dos jesuitismos não poderiam ter inventado um vício mais embrutecedor da inteligência das crianças, mais corruptor de seus instintos, mais destruidor de seus organismos do que o trabalho na atmosfera viciada da fábrica capitalista. (LAFARGUE, 1999, p.72).

Ao realizar uma análise materialista do trabalho alienado, Lafargue conseguia discernir e até mesmo encarar com otimismo o avanço tecnológico que caracterizava a *belle époque* do final do século XIX e início do XX. Ele enxergava a máquina como uma força

posterior, em 1273, a Suma Teológica de São Tomás de Aquino revisou a lista do Papa Gregório, apresentando-a no opúsculo intitulado “*Os Sete Pecados Capitais*”. Aquino delineou soberba (ou vaidade), avareza, luxúria, inveja, gula, ira (ou raiva) e preguiça (ou acídia) como os sete pecados capitais. A acídia, definida como o tédio ou tristeza em relação aos bens interiores e espirituais, é vista como a melancolia do coração que duvida de sua capacidade de realizar o propósito para o qual Deus criou o homem. O estado de melancolia ou depressão é interpretado como um desdém pela vida, sendo assim considerado um pecado mortal por se opor ao dom divino.

libertadora, como no caso da máquina a vapor, que não apenas substituía a força muscular, mas também aumentava a eficiência da produção, tornando-a mais rápida, precisa e regular, enquanto demandava menos tempo e esforço humano.

Entretanto, diante desse avanço inegável, Lafargue (1999, p.88) levantava questionamentos sobre o dogma prejudicial do trabalho, que relegava indivíduos livres à condição de meros instrumentos de produção. Ele observava com espanto o fato de que, à medida que as máquinas se tornavam mais eficientes e assumiam mais tarefas, os trabalhadores não reduziam sua carga de trabalho correspondente. Pelo contrário, intensificavam seus esforços, como se estivessem competindo com as próprias máquinas.

Essa contradição fundamental entre o potencial libertador da tecnologia e a persistência da exploração do trabalho humano está no centro da análise crítica da sociedade burguesa, questionando diretamente a ideologia do trabalho que prevalecia na economia capitalista da época, a qual estava intrinsecamente ligada à moral cristã e ao sistema de trabalho assalariado. Ele argumenta que esse sistema não apenas cria riqueza social, mas também gera miséria individual. Em uma inversão provocativa dessa relação, Lafargue enfatiza a preguiça como sendo a maior virtude:

[...] que proclame os Direitos à Preguiça, mil vezes mais nobres e mais sagrados que os tísicos Direitos do Homem, arquitetados pelos advogados metafísicos da revolução burguesa. É preciso que ele se obrigue a não trabalhar mais que três horas por dia, não fazendo mais nada, só festejando, pelo resto do dia e da noite. (LAFARGUE, 1999, p.84).

Considerando a influência da obra nos estudos do lazer publicados no Brasil desde a sua primeira tradução para o português em 1980, é perceptível um equívoco recorrente em interpretar ou mesmo extrair desse manifesto uma defesa do ócio, como no “*convite à revalorização da skholé*” realizado por Suzana Guerra Albornoz em “*Sobre O direito à preguiça de Paul Lafargue*”. Diante da constatação da persistência da ética de trabalho burguesa e do novo desemprego, Albornoz (2008, p.14) propõe uma revisão de valores: “*torna-se necessária uma inversão no plano dos “valores” modernos, uma verdadeira revolução ética ou “transvaloração”, conforme linguagem mais ao gosto da moda filosófica*”.

O convite de Albornoz (2008) para reconsiderar as possibilidades abertas pela sociedade tecnológica atual sugere uma inversão na divisão tradicional entre tempo de trabalho e tempo livre. A autora propõe explorar novas maneiras de dar sentido à vida, inspirando-se nos filósofos antigos e medievais que valorizavam a não atividade. Ela argumenta que o alto desenvolvimento da tecnologia, aliado à diminuição ou até mesmo ao desaparecimento do emprego em certas áreas industriais devido à automação da produção, das comunicações, da cibernética e da robótica, valida as intuições de Lafargue.

Essa perspectiva reflete a dicotomia entre a “*vita contemplativa*” e a “*vita activa*” na tradição filosófica e teológica medieval. Na visão medieval, a “*vita contemplativa*” é considerada superior à “*vita activa*”, pois prescinde da ação humana para ser fruída. A “*vita activa*”, a vida de ação no mundo, é vista como inferior devido à sua suscetibilidade às preocupações mundanas e à distração das realidades terrenas. A contemplação é percebida como uma atividade que transcende tais preocupações, permitindo ao indivíduo experimentar a presença de Deus de maneira mais direta e imediata. É por meio dessa experiência contemplativa que o homem pode alcançar a verdadeira liberdade.

Uma vez mais, nos deparamos com a visão que associa ao ócio à oportunidade via interioridade, de expressão livre dos sentidos físicos e espirituais. No entanto, o alerta vem das palavras de Lafargue (1999), adverte contra a idealização do Progresso, interpretado aqui como a meta do trabalho. Filósofos e economistas proeminentes, como Auguste Comte, Leroy-Beaulieu, Victor Hugo e Paul de Kock, são citados como promotores dessa concepção. De forma irônica, Lafargue descreve como esses pensadores buscavam nos séculos passados, envoltos nas dificuldades feudais, elementos para exaltar as supostas maravilhas dos tempos presentes: “*todos entoaram cantos nauseabundos em honra do deus Progresso, primogênito do trabalho. Segundo eles, a felicidade reinaria sobre a Terra, e já se podia ouvi-la chegar! Vasculhavam nos séculos passados, entre a poeira e as misérias feudais, a fim de oferecer sombrios altares às delícias dos tempos presentes*”. (LAFARGUE, 1999, p.73).

Em sua tese de doutorado, Húngaro (2008) mergulha na análise dos determinantes ontológicos que permeiam a relação entre trabalho, tempo livre e lazer, fundamentando-se na trajetória e nos fundamentos da teoria social de Marx. Através da lente lukacsiana, ele identifica as potencialidades emancipatórias contidas nas políticas sociais de lazer, sem, contudo desconsiderar a hegemonia do tempo de lazer submetido ao consumo de mercadorias e entretenimento. Um ponto de destaque é a interpretação precisa que ele oferece do texto de Lafargue, onde se revela o cerne da luta política pelo tempo livre. Essa análise penetrante da

ideologia do trabalho e a defesa do direito à preguiça, compreendido como o direito a uma existência verdadeiramente humana. Assim *"O Direito à Preguiça"* se consagraria como uma obra seminal no movimento socialista e nas discussões sobre a emancipação da classe trabalhadora.

Como salienta Húngaro (2008), em certo sentido, a busca pela emancipação humana é reintroduzida pela luta pelo tempo livre. Apesar das limitações e contradições que cercam o lazer na sociedade contemporânea, ele sugere a possibilidade de uma vida significativa. Para evitar desvios, reproduziremos integralmente a explicação de Húngaro (2008):

Lafargue não faz a defesa da “preguiça” como ociosidade. Ela, na verdade, trata da importância da redução da jornada de trabalho a fim de que se possa produzir o humano no homem. Seu horizonte é a Emancipação Humana e não uma vida entretida, “divertida”, alienada. Cultura, arte e ciência seriam os conteúdos a serem desenvolvidos a fim de que preparemos a ação revolucionária do gênero humano.

Percebendo a miserável condição existencial dos seres humanos em face do vida burguesa alienada, Lafargue defende a “preguiça” como uma possibilidade de desenvolvimento genérico a fim de alimentar um processo revolucionário. A tematização da adequação do indivíduo ao gênero está, genialmente, posta aqui. Ele já tinha claro que a formação revolucionária dos trabalhadores não deveria se dar tão-somente com o praticismo evolucionário. A formação da consciência de classe representa a formação da consciência como gênero, pois o proletariado, historicamente, é a classe mais universal. E, com esta tematização em mente, encerra em tom de pregação: *“Preguiça, tenha piedade de nossa longa miséria! Preguiça, mãe das artes e das virtudes nobres, seja o bálsamo das angústias humanas”* (Lafargue, 1999, p.45). (HUNGARO, 2008, p.235).

Como historiador de seu próprio tempo, atuando como observador-participante, Hobsbawm (1995) descreve o breve século XX, do início da Primeira Guerra Mundial até a dissolução da União Soviética, como um paradoxo dividido em três momentos. O primeiro, chamado Era da Catástrofe, é marcado pelas duas grandes guerras, pelas ondas de revolução global que posicionaram a União Soviética como uma alternativa ao capitalismo, e pela severa crise econômica de 1929. O segundo momento abrange os anos dourados das décadas de 1950 e 1960, que, apesar da Guerra Fria, testemunharam a estabilização e expansão do

capitalismo, materializando um período de extraordinário crescimento econômico e significativas transformações sociais⁷⁶.

Finalmente, a terceiro momento se inicia com uma extensa crise política e econômica, culminando no desmoronamento, onde os sistemas institucionais garantidores da sociabilidade contemporânea colapsam, dando lugar a um futuro de incertezas. Nas décadas de 1970/1980, de acordo com Hobsbawm (1995, p.68), o mundo mais uma vez se deparou com a fome endêmica, representada pela imagem clássica de crianças exóticas morrendo de inanição, vistas nas telas de TV do Ocidente após o jantar. Curiosamente, o contraste entre excedentes de alimentos em algumas partes do mundo e a fome em outras, que tanto revoltou a sociedade durante a Grande Depressão dos anos 1930, provocou menos indignação no final do século XX.

A chamada Era de Ouro do capitalismo, correspondente ao período pós-Segunda Guerra Mundial, representou uma fase excepcional na história desse sistema econômico. Nesse contexto, a economia mundial tornou-se mais internacionalizada, com taxas de crescimento impressionantes, e as grandes crises do passado foram reduzidas a meras flutuações cíclicas (Hobsbawm, 1995). Pelo menos nos países centrais do capitalismo, um regime social baseado no pleno emprego, sustentado pela negociação entre capital e trabalho, permitiu que a classe trabalhadora se beneficiasse de condições mais favoráveis, como a diminuição da jornada de trabalho, protegida pela intervenção estatal.

Essa pujança econômica e social dos países capitalistas desenvolvidos, juntamente com o aumento da produção de bens de consumo, proporcionou uma elevação substancial do padrão de vida da classe trabalhadora. A estabilidade econômica da Era de Ouro dependia de um equilíbrio delicado entre o crescimento da produção e a capacidade dos consumidores de absorver os bens produzidos. Esse equilíbrio era alcançado atenuando os conflitos entre a busca por lucros do capital e a demanda dos trabalhadores por melhores salários. Conforme Hobsbawm (1995), o sucesso econômico dos países capitalistas no pós-guerra, com poucas exceções, foi fruto de um compromisso político voltado para o pleno emprego e a redução das desigualdades sociais. Esse compromisso foi implementado por meio de políticas de

⁷⁶ Somente em retrospectiva, historiadores e economistas reconheceram a natureza excepcional da economia capitalista desse período, descrito pelos franceses como "Os Trinta Anos Gloriosos" e pelos anglo-americanos como "Era de Ouro". Segundo Hobsbawm (1995), é evidente hoje que o brilho desse período pertenceu essencialmente aos países capitalistas desenvolvidos, que, ao longo dessas décadas, representaram cerca de três quartos da produção mundial e mais de 80% das exportações manufaturadas. (OCDE Impact, pp. 18-19, apud Hobsbawm, 1995, pp. 253-254).

seguridade social e previdência, que impulsionaram uma demanda de consumo robusta, permitindo amplo acesso a bens e serviços anteriormente restritos a uma pequena parcela da população.

Dessa forma, liberdade e igualdade, dentro do marco do capitalismo, foram progressivamente consagradas no exercício do consumo. Isso é bem exemplificado pela citação do economista John Kenneth Galbraith, empregada por Hobsbawm: *"Nenhum homem faminto e sóbrio pode ser convencido a gastar seu último dólar em outra coisa que não comida. Mas uma pessoa bem alimentada, bem vestida, bem abrigada e em tudo mais bem cuidada pode ser convencida a escolher entre um barbeador e uma escova de dentes elétrica"* (GALBRAITH, 1967 apud HOBSBAWM, 1995, p. 253).

Isso implica que produtos anteriormente considerados luxuosos poderiam ser percebidos como necessidades devido à produção em massa de itens homogêneos. O cidadão médio passou a viver como só os muitos ricos da classe ociosa tinham vivido. Segundo Hobsbawm (1995) o modelo de produção em massa de Henry Ford expandiu-se para indústrias em todo o mundo. Nos Estados Unidos, o princípio fordista foi aplicado a novos tipos de produção, desde a construção de habitações até o surgimento da chamada *"junk food"*, sendo o McDonald's um exemplo bem-sucedido. Bens e serviços que antes eram acessíveis apenas a minorias agora eram produzidos para um mercado de massa, como no setor de viagens para praias e o turismo de experiências. As areias de Copacabana no Rio de Janeiro tornaram-se a referência brasileira.

O turismo de experiência, cujo lema é *"adquira experiências e não objetos"* surgiu nos anos 1950 como resultado do progressivo desenvolvimento da aviação comercial. Esse avanço facilitou as viagens intercontinentais, atendendo a uma elite privilegiada de viajantes em busca de destinos até então considerados exóticos, como as ilhas gregas, Capri, Mônaco, Índia (após a visita dos Beatles), Rio de Janeiro, e também pequenas e pacatas vilas de pescadores, como Sardenha, Búzios (após visita de Brigitte Bardot) e Porto Cervo. Ao redor desses novos destinos, surgiram restaurantes, centros comerciais, resorts e cassinos⁷⁷. (ASTUTO, 2015).

⁷⁷ A partir do final dos anos 1980, uma nova era da aviação acentuou o turismo de massa, envolvendo oligarcas russos, sheiks do petróleo e, mais recentemente, milionários brasileiros, rappers americanos e a nova elite econômica chinesa. O crescimento do Sudeste Asiático trouxe à tona uma segunda onda de destinos antes pouco explorados, como Laos, Vietnã, Camboja, Mianmar e as ilhas do Índico e do Pacífico, destacando os aeroportos e companhias aéreas do Oriente Médio como protagonistas dessa nova fase do turismo global. (ASTUTO, 2015).

A consolidação da produção, fundamentada em uma “*economia programática*”, termo empregado italiano Antonio Gramsci [1891-1937] no artigo “*Americanismo e Fordismo*”, publicado em 1934, para indicar a transição do individualismo econômico do tipo “*laissez faire*” para uma economia racionalizada baseada na experiência norte-americana, tem como ponto central a figura da indústria capitalista. Esta se baseia em uma organização fordista e na gestão taylorista da produção, inicialmente no setor automobilístico, e posteriormente se generaliza em diversos setores da indústria, assim como na prestação de serviços, como hospitais, escolas e empresas de transporte. Tais estratégias de organização das atividades de trabalho têm como objetivo principal o aumento da produtividade, aliado à redução dos custos e à intensificação da exploração do trabalho.

Segundo Gramsci (1984), o americanismo pode ser entendido como a forma ideológica e cultural essencial para a constituição de um modo de vida e de um novo tipo de trabalhador. Isso demanda a disciplina da força de trabalho, alcançada por meio da repressão (sexual), coerção moral (psicanálise), cooptação (altos salários) e, principalmente, o controle do trabalhador em seu tempo livre. Dessa forma, o americanismo torna-se uma condição indispensável para o desenvolvimento da forma de produção fordista e vice-versa. Inicialmente, o termo “*americanismo*” foi empregado pela Igreja Católica no início do século XX para descrever princípios considerados anticatólicos praticados nos Estados Unidos, como o liberalismo, o individualismo, o racionalismo, a liberdade religiosa, a liberdade de pensamento, o secularismo, o laicismo e a separação entre igreja e Estado.

No entanto, segundo Harvey (2008), o avanço do capitalismo após a Segunda Guerra Mundial não se resume apenas à incorporação de tecnologias. Ele argumenta que esse período de expansão foi impulsionado por uma série de práticas mais amplas, que incluem formas de controle do trabalho, mudanças nos padrões de consumo e ajustes no cenário político. Assim, a notável expansão do capitalismo nesse período resultou da interação entre um modelo de regulação social e política, exemplificado pelo *keynesianismo*, e um sistema de acumulação baseado no fordismo. Harvey (2008, p. 118) destaca a ação reguladora do Estado, observando que, de modo geral, aceita-se algum grau de intervenção estatal para compensar as falhas de mercado. Isso inclui a mitigação de danos inestimáveis ao ambiente natural e social, a prevenção de concentrações excessivas de poder de mercado e o combate ao abuso de privilégios monopolistas, especialmente em setores como transporte e comunicações. Além disso, o Estado deve fornecer bens coletivos, como defesa, educação e infraestruturas sociais e físicas, que não podem ser eficientemente produzidos e vendidos pelo mercado.

Ao analisarmos o extraordinário *boom* de uma economia capitalista que parecia estar à beira da ruína, é comum destacarmos as inovações tecnológicas como motores do crescimento. Durante a idade de ouro do capitalismo, um pacto entre trabalho, capital e Estado gerou um ciclo virtuoso de crescimento até a década de 1970. Este acordo resultou em um aumento significativo no padrão material de vida de grande parte da população, produção em série e consumo de massa, meios de comunicação de massa e transporte, diminuição do tempo de trabalho e aumento do tempo de lazer, criação da energia atômica etc. Em troca, o capital desfrutava de alta lucratividade, promovendo uma aparente harmonia social com base no compromisso fordista.

Friedmann estava inserido nesse modo de regulação, direcionando suas análises ao contexto de questionamento em torno do progresso, do trabalho e da tecnologia. Por isso, suas obras refletem uma tensão entre uma visão trágica e reflexiva da evolução técnica, oscilando entre pessimismo e otimismo quanto ao futuro da humanidade. Segundo Festi (2016), apesar de criticar a industrialização sob o paradigma da gestão taylorista e fordista e apontar a perda de autonomia do trabalhador como uma de suas consequências, Friedmann mantinha a convicção de que o desenvolvimento das forças produtivas poderia abrir caminho para a emancipação humana e a superação do capitalismo em um futuro próximo. Ele reconhecia as limitações e os problemas do sistema capitalista, mas também via nas inovações tecnológicas uma oportunidade para a transformação social e a emancipação humana.

A tensão entre uma visão trágica e reflexiva da evolução técnica, mencionada por Ricardo Festi, reflete a dualidade presente nas obras de Friedmann. Essa ambiguidade entre a visão sombria e o otimismo em relação ao futuro tecnológico e social é uma característica central dos debates sobre progresso. Em *"Sete Estudos sobre o Homem e a Técnica"*, Friedmann (1968) antevê não apenas mutações no mundo do trabalho, mas o surgimento de uma civilização tecnicista. Ele observa que essa transição afasta progressivamente homens e mulheres do meio natural, promovendo uma mudança de um meio natural, dominado por estímulos provenientes da natureza, para um meio técnico, onde os estímulos naturais são cada vez mais substituídos por estímulos provenientes de elementos fabricados, máquinas e uma variedade crescente de objetos técnicos.

O meio técnico marca uma ruptura significativa com as civilizações anteriores, pois a máquina começa a mediar a relação do homem com a natureza, influenciando todos os aspectos de sua vida: trabalho, consumo e lazer. Nessa nova era, típica das sociedades industrializadas, o homem reage aos estímulos de uma rede complexa de técnicas. Em

contraste, o meio natural define as sociedades que dependem de motores de energia natural, como força animal, vento e água. Essas sociedades têm um contato direto com a natureza e são fundamentadas no artesanato e na agricultura. As ferramentas são extensões diretas do corpo humano e das habilidades profissionais, refletindo uma união entre o homem e seu trabalho. Nessas sociedades, o ritmo de vida é ditado pelos ciclos naturais do dia, da noite e das estações, e as reações humanas são moldadas pelas influências desses elementos naturais.

De acordo com Friedmann (1968, p.12), *“deu-se conjuntamente uma mecanização do trabalho e uma mecanização dos lazeres. Os efeitos de uma não podem ser julgados convenientemente se abstraídos da outra”*. As máquinas de transporte, como trens, ônibus, motocicletas, aviões e, principalmente, automóveis, desempenharam um papel significativo na transformação dos lazeres de seus usuários. Uma análise do automóvel, por exemplo, deve distinguir seu uso como instrumento de trabalho e como instrumento de lazer. O cinema, o rádio e a televisão, em particular, alcançaram uma densidade, extensão e intensidade tão grandes que, por si sós, representam verdadeiras revoluções no tempo de descanso dos homens.

Friedmann (1968, p. 07) observa que progressivo meio técnico, inaugurado pela Revolução Industrial, transformou radicalmente as condições de existência. As maneiras de sentir, pensar e imaginar passaram a ser influenciadas pelo aparato técnico, que encurta o tempo e as distâncias, além de multiplicar em qualidade e quantidade os instrumentos de produção e os bens de consumo. Esse aparato também cria um tempo liberado, claramente separado, ao menos aparentemente, do tempo de trabalho. *“malgrado tantas misérias físicas e morais, fracassos e perigos assustadores, conduz a dizer Sim à técnica, mas à técnica dominada pelo homem”*.

A visão contemplativa de Friedmann sobre a modernização da sociedade durante os *“Trinta anos gloriosos”* é caracterizada por um forte determinismo tecnológico, resultante de uma interpretação inadequada da teoria social marxista. Esse período também é marcado por um pessimismo evidente em sua obra *“O Trabalho em Migalhas: especialização e lazeres”*. Friedmann, mesmo antes de um possível desenvolvimento completo do automatismo, já rejeita o trabalho como o centro da realização e existência dos indivíduos, pois as tarefas que observa são degradantes e incapazes de proporcionar interesse, satisfação e alegria aos trabalhadores. Em outras palavras, a verdadeira essência da personalidade não pode se manifestar no trabalho, pois este se tornou algo estranho para o indivíduo. *“O homem*

"alienado" na civilização técnica capitalista é infeliz e, ao consumir diversão, tenta reprimir a consciência de sua infelicidade" (FRIEDMANN, 1972, p.170).

Assim, suas concepções anteriores são profundamente revisadas. Friedmann (1972) abandona a crença de que a humanização da civilização técnica poderia se desenvolver no e pelo trabalho, afirmando que o desenvolvimento do indivíduo só pode ocorrer fora da esfera do trabalho. Os novos modos de relação estabelecidos entre o mundo e o homem intensificam o distanciamento e o estranhamento, a insatisfação do trabalho em migalhas acentua a alienação. As transformações do trabalho na civilização, ao longo de um século, resultaram na multiplicação de instrumentos e máquinas que interpuseram uma barreira entre o homem e seu meio natural. *"Aqueles que, mal evoluídos, não adquiriram a possibilidade de preservar o contato com o mundo, através desta tela, não conservam seu equilíbrio, senão graças a relações humanas satisfatórias"* (FRIEDMANN, 1972, p.197).

No trecho abaixo, fica evidente que à medida que a problematização do trabalho ganha contornos que sugerem sua possível diminuição ou supressão também cresce a discussão em torno do tempo livre ou lazer. Diante disso, Friedmann questiona a viabilidade de substituir o trabalho por atividades de lazer, ponderando se essas últimas seriam capazes de exercer o mesmo impacto na formação da personalidade e na busca pela autorrealização. Ele também se questiona sobre as consequências sociais da redução do trabalho e como as pessoas podem encontrar sentido e propósito em um mundo onde o trabalho, na forma tradicional, se torna menos significativo:

[...] o trabalho, quando seu escopo é suficiente e a personalidade pode, até certo ponto, se envolver nele, tem um papel fundamental no equilíbrio individual, em adaptá-lo ao seu ambiente social, de fato, em sua saúde física e mental. Este é o papel que sempre desempenhou na história nos ambientes sociais e culturais mais variados; embora, é claro, como os etnógrafos nos lembram com razão, isso significou coisas muito diferentes para aqueles que o realizavam. Sob esse ponto de vista, a redução do papel desempenhado pelo trabalho na vida humana, a supressão progressiva do trabalho manual pelo automatismo, não pode ter resultados extremamente prejudiciais? O trabalho pode ser substituído no sentido psicológico por atividades 'não trabalhistas' e principalmente atividades de 'tempo livre'? Elas podem assumir o papel que costumavam desempenhar em relação à personalidade? A transferência do centro da atividade pessoal e da autorrealização para as horas de lazer pode garantir benefícios iguais, conferir vantagens psicológicas comparáveis? O que de fato acontecerá quando os homens, em número crescente, se encontrarem gradualmente privados de 'trabalho' no sentido tradicional do termo? O emprego ativo do tempo de lazer será um fator de equilíbrio em toda a vida de um indivíduo e ajudará na formação e desenvolvimento de seu caráter? (FRIEDMANN, 1972, p. 154).

Naquele primeiro momento de *"Sete estudos sobre o homem e a técnica"*, há uma compreensão precisa do contínuo afastamento das barreiras naturais, mesmo que impregnado por um determinismo que sugere que a automação poderia oferecer aos homens uma oportunidade de se organizarem fora dos constrangimentos impostos pelas necessidades sociais e pelo trabalho produtivo, permitindo-lhes desenvolver suas capacidades individuais em atividades livres e espontâneas. No entanto, neste momento de crítica incisiva ao trabalho em migalhas, percebe-se a urgência de evasão, hedonismo e compensação:

Entre os indivíduos considerados "normais", numerosos são os que camuflam sua inadaptação sob toda espécie de fugas, de "distrações", de "diversões" (fun) prodigalizadas pela vida urbana ou procuram, quando o sabem ainda e podem repousar fora da balburdia, o *camping*, o nomadismo, a calma das praias e montanhas, onde encontram modos de existência mais arcaicos. (FRIEDMANN, 1972, p.198)

Friedmann (1972, p.155) inicia o VII capítulo, intitulado *"Os lazeres e a insatisfação do trabalho"*, situando o lazer como um dos fenômenos mais impressionantes da contemporaneidade. Ele destaca que aquilo de que os trabalhadores se veem privados no trabalho — iniciativa, responsabilidade, realização —, muitas vezes buscam recuperar no lazer. Com isso, abre-se uma nova perspectiva para o autor, que levanta questionamentos, os quais serão explorados posteriormente por Joffre Dumazedier: Será que na vida fora do trabalho, o lazer ou o "tempo livre" pode oferecer soluções para os problemas decorrentes da atual organização social do trabalho, com sua crescente especialização das tarefas?

Logo de início digamos que o termo "lazer" desperta toda espécie de reservas, pela distância e, às vezes, pela contradição entre, de uma lado, aquilo que evoca, tudo aquilo que sua etimologia arrasta atrás de si, suas ressonâncias simultaneamente fidalgas e passivas, e, de outro, o imenso desenvolvimento, a extraordinária variedade, segundo os meios geográficos, econômicos, sociais — um dos fenômenos contemporâneos mais impressionantes —, de tudo o que o indivíduo, membro de nossa sociedade industriais, introduz no tempo exterior ao de suas atividades ditas de "trabalho" (FRIEDMANN, 1972, p.155).

Friedmann (1972, p.197) observa que, embora o trabalho seja frequentemente associado à coação, muitas atividades fora do ambiente de trabalho, como as obrigações familiares e religiosas, também possuem esse caráter, diferenciando-se apenas por não serem remuneradas. Ele define "tempo livre" como aquele período não dominado por essas

obrigações, onde a personalidade pode se expressar e se desenvolver, desde que haja esforço e meios disponíveis.

No tempo livre, o indivíduo tem a oportunidade de se envolver em atividades que favorecem o desenvolvimento de suas capacidades. Mas o que exatamente é esse tempo livre? Não se trata apenas de tempo fora do trabalho; é um período livre de necessidades e obrigações, onde a personalidade pode realmente se expressar. Assim, há uma clara distinção entre as obrigações fora do trabalho, a atitude de matar o tempo e o verdadeiro lazer ativo. Essa dicotomia e as nuances surgem porque Friedmann examina o trabalho, a exploração e a alienação a partir de uma perspectiva subjetiva, mais focada na psicologia do que na sociologia.

Embora Friedmann recorra frequentemente a alguns pontos da teoria de Marx para introduzir essas categorias, ele se distingue ao oferecer uma interpretação subjetivista, centrada na personalidade dos indivíduos. A questão seria superar a inadequação que gera a alienação. Portanto, o trabalho para o autor, deve ser analisado sob a perspectiva psicológica, visto que todo comportamento humano envolve, em diferentes níveis, atividades psíquicas: “*A subjetividade experienciada durante as atividades de trabalho varia desde estados de insatisfação, tristeza e até depressão e neurose, até estados de autorrealização, satisfação, alívio e, em casos raros, alegria*” (FRIEDMANN; NAVILLE, 1973, p.23).

A concepção de trabalho delineada por Friedmann pode ser relacionada ao conceito de *homo faber*. No entanto, ele argumenta que essa definição é apenas parcial. Embora reconheça o trabalho como um elemento comum e indispensável em todas as sociedades humanas, o autor supõe que sua compreensão não pode ser abordada de forma *a priori*, ou seja, de maneira universal e abstrata, desvinculada de um contexto temporal e espacial específico. Ao considerar a análise de Marx como parcial por se concentrar, em sua interpretação, na definição de *homo faber*, aquele que fabrica, cria e trabalha com materiais, Friedmann sugere que a concepção contemporânea do trabalho não se alinha inteiramente aos comportamentos associados a esse conceito clássico. No século XX, o trabalho humano está cada vez menos associado ao sentido tradicional de criação e fabricação:

[...] convém desconfiar das definições metafísicas ou apenas gerais do trabalho destacadas da História, da Sociologia e da Etnografia, sem referência à variedade de suas formas concretas segundo as sociedades, as culturas, as civilizações, sem reflexão suficiente sobre a maneira pela qual o trabalho é vivido e sentido pelos homens que o efetuam. (FRIEDMANN; NAVILLE, 1973, p.22-23).

Como desenvolver a personalidade, se o trabalho deixa de ser central, tanto subjetiva como objetivamente? A revalorização intelectual, da educação, continua central na reflexão mas ela é acrescida por uma outra esfera: a vida “fora do trabalho”, o “tempo livre”. Assim ainda que considerasse mudanças na organização e no conteúdo do trabalho passa a ter em conta o tempo “fora do trabalho” como indispensável para promover a humanização. O ponto de inflexão se deve a uma leitura limitada, que extraiu de Marx, para estabelecer uma oposição entre a necessidade vinculada ao trabalho e a liberdade associada ao tempo livre. O significado dessa reflexão abriu o caminho para a hiper-especialização nos estudos do lazer e à consequente dicotomia lazer liberdade – trabalho necessidade.

Friedmann (1972) sublinha a tensão entre a vida de trabalho e a vida pessoal, argumentando que as necessidades de interesse, significado, participação e realização são frequentemente frustradas pelas tarefas racionalizadas do trabalho. Essas frustrações criam tensões latentes no psiquismo dos indivíduos, que se manifestam fora do ambiente de trabalho e influenciam as escolhas de atividades durante as horas de liberdade, que tende a aumentar com a redução da jornada de trabalho. Friedmann enfatiza a diversidade de conteúdos de lazer e introduz o conceito de *"lazers ativos"*, que são atividades livremente escolhidas e praticadas de acordo com as expectativas e desejos pessoais.

O autor sugere que o aumento do tempo livre deve ser ocupado com atividades ativas, como trabalhos manuais, cultura, lazers variados, *hobbies* e interesses pessoais, para que os indivíduos possam reencontrar a iniciativa, criatividade e responsabilidade em atividades mais complexas. Isso, segundo Friedmann, pode compensar a deterioração da personalidade e da integridade causada pelo trabalho industrial: *“O verdadeiro lazer ativo é também um lazer livremente escolhido, praticado no momento e da maneira esperada por aquele que dele aguarda a satisfação e até mesmo um certo desenvolvimento”*. (FRIEDMANN, 1972, p.162).

Segundo Friedmann (1972) no final de sua vida, Marx teria revisado a ideia de que na sociedade comunista o trabalho se tornaria *"a primeira necessidade de existência"*. No tomo III de *“O Capital”* publicado postumamente em 1894, Marx teria recolocado o problema no terreno da liberdade, reescrevendo: *"o domínio da liberdade começa apenas onde acaba o trabalho determinado pela necessidade e finalidade exteriores; por sua natureza, este domínio situa-se além da esfera da produção material propriamente dita"*. Desta feita qualquer que seja a extensão possível de suas aquisições, o domínio do trabalho produtivo *“permanece sempre um domínio da necessidade”*. Essa leitura se apresenta do seguinte modo:

Marx percebeu que, desde o início da segunda revolução industrial, nas condições por ela instauradas, a redução da jornada de trabalho e o lazer ativo deveriam adquirir uma importância capital para a salvaguarda e o desenvolvimento do indivíduo. Podemos indagar, em consequência, se ele teria [...] vivendo um século mais tarde, mantido como objetivo final da sociedade comunista, como “tipo ideal”, o indivíduo que atinge no trabalho e pelo trabalho um desenvolvimento integral e polivalente, graças a especializações variadas que são “formas diferentes e sucessivas de sua atividade” (FRIEDMANN, 1972, p.173).

Lukács (2013) de forma genuína reconhece em Marx uma ontologia materialista ao atribuir um papel central ao trabalho na formação do ser social. Isso significa que ele vê o trabalho humano como o processo fundamental de autoreprodução do homem, como o modelo de toda práxis social. Mas por que o trabalho é considerado o modelo de toda práxis social? Porque ele realiza de maneira radicalmente nova o metabolismo entre homem e natureza. Além disso, as outras formas mais complexas de práxis social, em sua maioria, pressupõem este metabolismo com a natureza. Esta análise preliminar e abstrata do trabalho, contida no primeiro capítulo da Ontologia, como ponto de partida para definir o ser social em geral.

No capítulo seguinte, *"A Reprodução"*, cujo objetivo é compreender a reprodução do ser social, argumenta-se que o trabalho é a base ontológica do ser social no interior da totalidade, especialmente em suas formas mais desenvolvidas e complexas, que surgem nas inter-relações entre o valor de uso e o valor de troca no contexto econômico-social. O trabalho, mesmo quando alienado, não perde sua dimensão de atividade vital. Conforme Antunes (2013) em termos marxianos *"o trabalho abstrato subordina o trabalho concreto ao mesmo tempo que o preserva"*.

No plano ontológico, que se refere à concretude do ser, Antunes (2010, p.203) enfatiza o trabalho como central na vida humana. Primeiro, o homem se constitui na esfera social porque, ao contrário dos animais, ele questiona: *"Eu tenho que suprir a minha fome. E como eu vou suprir essa minha fome? Caçando, pescando, coletando? O animal não pergunta"*. Segundo, o trabalho não é um ato meramente individual, mas coletivo, através do qual o ser humano encontra seus laços de sociabilidade mais profundos. Quando o trabalho possui uma dimensão humana ou social, ele é criativo e emancipador. No entanto, em muitas sociedades, o trabalho é frequentemente associado a sofrimento, servidão, alienação e reificação, e não deixa de ser essencial para o funcionamento do capitalismo.

Antunes (2010, p.204-205) resume essa condição do trabalho, que pode ser tanto um ato de construção do ser humano-social quanto um ato de desrealização. Essa dualidade torna

o papel do trabalho algo intrincado, pois abrange tanto aspectos positivos quanto negativos. O desafio surge quando se tenta ver Marx como um mero apologeta do trabalho, ignorando sua crítica profunda ao trabalho alienado, reificado e estranhado. O que Marx realmente antecipa é a possibilidade real, no plano ontológico, de um ser humano livre, também no trabalho.

A crescente racionalização do trabalho pode levar ao contínuo apagamento das propriedades qualitativas, humanas e individuais do trabalhador, reduzindo-o a uma mera quantidade de esforço físico e mental mensurável socialmente como trabalho abstrato. No entanto, essa transformação não anula seu caráter ontológico. Embora o trabalhador veja sua atividade vital fragmentada e desprovida de um sentido integral e humano, a essência ontológica do trabalho permanece intacta. Nesse processo, conforme Friedmann descreve com a expressão trabalho em migalhas, a atividade vital do trabalhador é reduzida a simples fragmentos desconexos de esforço, desprovidos de um sentido integral e humano. Ou seja, há uma desintegração do trabalho concreto em migalhas. Contudo, essa fragmentação não elimina a essência ontológica do trabalho, pois mesmo o trabalho alienado mantém sua condição de atividade vital.

Ao compreender o trabalho segundo Lukács (2013, p. 78) em seu caráter originário, ou seja, como produtor de valores de uso, percebemos a como uma forma eterna ao longo das mudanças nas formações sociais e no metabolismo entre o homem (sociedade) e a natureza. A intenção que determina a natureza do trabalho, ainda que desencadeada por necessidades sociais, está sempre orientada para a transformação de objetos naturais. É importante delinear claramente essa natureza originária do trabalho, pois isso nos permite evitar generalizações imprecisas que, inevitavelmente, conduzem ao fracasso, quando tentam equiparar o *metier* a processos contemporâneos. Segundo Lukács, nos estágios superiores do desenvolvimento humano, esse complexo de problemas se apresenta de forma mais generalizada, desmaterializada, sutil e abstrata, e por isso aparecem como produto tardio e temas centrais da filosofia.

Por fim, vamos tecer algumas considerações sobre um artigo de Friedmann intitulado “*Leisure and Technological Civilization*” (1960), dedicado especificamente à problematização do lazer. Embora o autor considere o texto introdutório, ele já aborda questões como o tempo livre, a produção cultural em massa e o lazer, explicitando sua preocupação com as pesquisas empíricas voltadas para as ocupações de lazer e o homem pós-trabalho. Ou seja, o artigo aborda todos os problemas e fatos sociais que envolvem a nova sociologia do lazer. Friedmann (1960, p. 512) argumenta que vivemos em uma era de

transição, onde as mudanças técnicas proporcionam, em todos os lugares, tempo livre, diversas possibilidades de lazer e a busca pela felicidade⁷⁸ e pelo bom viver, expressas nas condições materiais e morais do novo ambiente: *“No final do século XVIII, a felicidade, segundo a famosa máxima de Saint-Just, era 'uma nova ideia' na Europa; enquanto em nossos dias a constante e universal busca da felicidade é uma das características mais significativas da civilização tecnológica”*.

Partindo dessa ideia de felicidade, a tarefa é definir o caráter do lazer, que é necessariamente determinado pelo impacto da mídia de massa no homem pós-trabalho. Isso evidencia a necessidade de informações precisas e detalhadas sobre a atitude adotada por diferentes indivíduos, levando em consideração seu temperamento, faixa etária, categoria social e profissional, além de suas origens culturais. Para Friedmann (1960) as sociedades modernas ainda carecem de instituições adequadas para promover a realização da felicidade. Além disso, os indivíduos não conseguem transformar seu tempo livre em lazer genuíno a menos que sejam capazes de dominar, controlar e converter para seus próprios fins todos os inúmeros instrumentos da civilização tecnológica, ao invés de serem escravizados por eles.

Segundo Friedman (1960), a dominação pode se manifestar de duas formas principais. A primeira é através da exploração comercial desenfreada da mídia de massa, resultado de uma política de *laissez-faire* que visa transformar a população em meros consumidores. A segunda forma de dominação vem do perigo de o Estado exercer controle excessivo, utilizando a mídia para moldar a mente e os sentimentos das pessoas de maneira totalitária. Por conseguinte, Friedman se volta para a educação, na forma de apontamentos especulativos, sugerindo que juntamente com a educação formal as instituições devem estimular as pessoas possam seguir suas atividades escolhidas em todos os níveis, desde o puro relaxamento até a atividade criativa, poderia ajudar os membros das civilizações tecnológicas a se descobrirem através da transmutação do tempo livre em tempo realmente livre.

⁷⁸ Como filósofo de formação versado em Leibniz e Spinoza, mergulha nas reflexões de ordens morais e filosóficas acerca do futuro da civilização técnica em *"La Puissance et la Sagesse"*, publicado em 1970. Friedmann postula que o progresso técnico demanda o cultivo de uma nova forma de sabedoria, cujo papel é estabelecer um critério moral para discernir entre o verdadeiro avanço e um avanço prejudicial. Frente a essa nova e descomunal potência conferida pela técnica, torna-se imperativo encontrar meios compensatórios e regulatórios. O homem, simultaneamente aprendiz e combatente da vida cotidiana, precisa descobrir, tanto para si mesmo quanto para os outros, maneiras de equilibrar seu excesso de poder através de uma nova visão do mundo, da vida e da felicidade: por meio de um autocontrole que envolva escolhas, valores e sabedoria.

Friedman (1960) critica as antigas formas de treinamento profissional, que se concentravam exclusivamente na preparação para o trabalho. Em uma sociedade tecnológica avançada, ele argumenta que as escolas devem assumir a nobre tarefa de educar plenamente seus cidadãos. Isso significa prepará-los não apenas para o trabalho, mas também, e cada vez mais, para aproveitar e valorizar seu tempo de lazer. No excerto a seguir identifica lazer e liberdade:

A palavra 'lazer' implica necessariamente escolha e liberdade. Lazer é uma questão de inclinação e gosto individuais, resultado de uma série de traços de personalidade fundamentais. Respeitar os seres humanos também implica respeitar seu lazer e até, para citar o título de um panfleto conhecido, o 'direito de ser preguiçoso'. Portanto, tudo o que uma sociedade industrializada pode legitimamente fazer é proporcionar, primeiro, tempo livre e, segundo, numerosas instituições de lazer atraentes e bem equipadas, urbanas, suburbanas e rurais, com instalações para todas as atividades culturais e recreativas e para o desenvolvimento da personalidade. (FRIEDMANN, 1960, p. 512 - tradução nossa).

De acordo com Festi (2016), Friedmann se envolveu de forma mais intensa com a sociologia estruturo-funcionalista dos EUA do que com a produção marxista. Classificá-lo como marxista seria equivocado, apesar das muitas referências a Marx em sua obra e de seu próprio reconhecimento nesse sentido. Por exemplo, Friedmann (1960, p.509) formula uma definição de civilização tecnológica, composta pela combinação de diversos elementos culturais, como a organização científica do trabalho, produção em massa, mídia de massa, publicidade, atitudes de consumo, turismo de massa, ocupações de lazer, entre outros: *“é a partir do total de "traços culturais" (para usar um termo de Marcel Mauss) que uma civilização é construída”*.

Ainda de acordo com Festi (2016) a concepção de marxismo como um humanismo renovado destaca mais o aspecto moral de sua crítica ao taylorismo-fordismo do que uma análise radical do capitalismo⁷⁹. O método empiricista e positivista de Friedmann o

⁷⁹ De acordo com Festi (2016, p. 8), o marxismo, em sua interpretação, surge como o principal herdeiro e continuador de um "espírito helenista", um projeto voltado para a libertação do ser humano, visando garantir-lhe a conquista da igualdade e da liberdade individual. *“A ideia de progresso está no coração do marxismo, renovado pela dialética”*, afirma Friedmann (Cf. *La Crise du progrès, esquisse d'histoire des idées. 1895-1935*. Paris: Gallimard, 1936). Mas, diferente das ideologias burguesas, ao colocar acento à liberdade humana, o marxismo veria o progresso por outro ângulo. Portanto, ele se apresentaria, nas palavras do autor, como um novo humanismo.

aproximam mais da tradição sociológica de Durkheim⁸⁰, predominante na academia francesa do pós-guerra, e que estava em consonância com o marxismo vulgar disseminado pela burocracia soviética. Isso também explicaria a forte presença do determinismo tecnológico em sua teoria. Por outro lado, categorias analíticas fundamentais propostas por Marx, como luta de classes e mais-valia (absoluta e relativa), são notavelmente negligenciadas em sua obra. Além disso, sua abordagem é considerada antidialética, o que o caracteriza como um marxismo que prescinde de Marx.

Do outro lado do Atlântico, em 1948, o sociólogo David Riesman publicou *"The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character"* - A Multidão Solitária - um livro que se tornaria um marco na sociologia americana, escrito em colaboração Reuel Denney e Nathan Glazer. Nesta obra, Riesman discutia a emergência de um novo caráter social, moldada pela busca constante por aceitação e pertencimento em meio à crescente individualização da sociedade moderna.

"The Lonely Crowd" foi um dos primeiros clássicos da sociologia do pós-guerra, produzido por acadêmicos e que, surpreendentemente, alcançou grande repercussão. Isso porque um público ansioso reconheceu na obra uma revelação de problemas alarmantes na sociedade americana. David Riesman, o sociólogo por trás desse livro, mais do que muitos outros, desfrutou de uma influência real em seu tempo e muito além de seu próprio ambiente sociocultural. Ele tocou um nervo profundo de autocrítica entre os americanos, transformando sua obra em um *best-seller* e infundindo a cultura popular com novas ideias e expressões. Milhões de americanos começaram a classificar seus amigos, vizinhos e familiares como

⁸⁰ Em 1893, enquanto Émile Durkheim, contemporâneo de Frederick Taylor, publicava em Paris *"La Division du Travail Social"*, os princípios da administração científica começavam a se difundir. Inspirado por Herbert Spencer, que argumenta que um organismo ocupa um lugar mais elevado na escala animal quanto mais especializadas forem suas funções, Durkheim sustenta que a solidariedade é a essência da divisão do trabalho e que ela floresceria sempre que lhe fosse permitido agir naturalmente, manifestando "a harmonia natural das funções". Segundo Friedmann (1972), a maioria das formas que a divisão do trabalho assumiu com a mecanização e racionalização deveria ser considerada "anormal". O sentimento de solidariedade não decorre da interdependência das operações impostas, mas sim da condição social e da consciência cotidiana dos indivíduos sobre sua própria condição e sobre a sociedade da qual fazem parte. Esta análise está contida no capítulo *"As teses de Durkheim e as formas contemporâneas da divisão do trabalho"* (Cf. 1972, p. 113-128).

"other-directed" (dirigidos pelo outro), "inner-directed" (dirigidos por si mesmos) ou "tradition-directed" (dirigidos pela tradição). (THE NEW YORK TIMES, 2002).

Inicialmente Riesman (1971, p.28) questiona as generalizações psicológicas usadas para explicar o comportamento, vendo-as como extrapolações de casos individuais. Ele cita os psicanalistas que tentaram determinar o destino humano com base em experiências da infância, aplicando conceitos individuais e biológicos para interpretar a história, como exemplo de Karl Abraham. Ele observa que: *“Os psicanalistas tiveram a temeridade de enfrentar culturas inteiras, num esforço para ligar a criação de um tipo particular de estrutura de caráter na infância ao modo de produção, amor, guerra e folclore da sociedade adulta”*.

[...] se os Estados Unidos não são fascistas, por exemplo, não é por falta de sádicos ou de autoritários. Eles são em número suficiente para prover a lotação das mais tenebrosas cadeias e hospícios, ou para competir pelo posto de xerife em muitas comunidades sulinas; são as formas institucionais e jurídicas – e suas próprias limitações – que dificultam a estes a aglutinação em um movimento político. (RIESMAN, 1971, p.36).

O conceito de caráter social refere-se a padrões típicos de comportamento e crença que são impostos ou incentivados por sociedades específicas. Esses padrões seriam uma forma de adaptação às necessidades da sociedade e funcionam como um mecanismo para garantir a conformidade⁸¹. O autor, David Riesman, apresenta um esquema de tipos históricos de caráter, traçando um perfil caracterológico que se manifesta em modos de conformidade: Traditivo-dirigida: Indivíduos cujo comportamento é dirigido pelas tradições estabelecidas. Introdireto: Pessoas que são guiadas internamente por sentimentos de culpa e vergonha, que são internalizados e usados como compasso moral. Alterdireto: Indivíduos que são orientados externamente, buscando pistas e aprovação de seus pares, e cuja principal motivação é a ansiedade social.

⁸¹ Esta nota visa apenas sinalizar uma via interpretativa de um recorte no qual Lukács (2013, p.756) atenta que Riesman descreve com precisão a transformação da consciência de um estrato social nos Estados Unidos. Originalmente, esse grupo fundamentava sua identidade moral em um crescente bem-estar, percebido como uma espécie de "certeza da salvação" (*certitudo salutis*). Com o tempo, no entanto, essa consciência foi substituída por uma mentalidade predominante voltada para o consumo de prestígio. No capítulo *“Da Moralidade à Moral: mudanças nos agentes de formação do caráter”*, Riesman (1971) estabelece uma distinção entre caráter e personalidade. Enquanto a psicologia social define personalidade como o “eu total” — englobando temperamentos e talentos herdados, bem como aspectos biológicos e psicológicos —, o caráter é concebido em termos de sua função social. Para Riesman, o caráter social refere-se à adaptação do indivíduo às exigências de sua sociedade, funcionando como um mecanismo que assegura a conformidade às normas sociais predominantes.

Os três tipos coincidem com a trajetória de todas as sociedades: Durante o longo período de demografia estática - altas taxas de natalidade e mortalidade se equilibram - os indivíduos são dirigidos pela tradição. Somente quando forças dinâmicas colocam uma sociedade em um caminho expansivo, um novo tipo de personalidade tem que ser formado: o dirigido internamente. Riesman (1971, p.15) localiza essa transição no período do Renascimento e da Reforma, o que significa que a primeira aparição do tipo dirigido internamente deve ter acontecido em algum lugar da Europa, neste ponto estabelece seu tipo dirigido internamente com aqueles guiados pela Ética Protestante de Max Weber. Colocando todas as diferenças entre católicos e protestantes, Renascimento e Reforma, e assim por diante, de lado, o núcleo do caráter dirigido internamente tem que ser visto no fato de que *"a fonte de direção para o indivíduo é 'interna' no sentido de que é implantada cedo na vida pelos mais velhos e dirigida para objetivos generalizados, mas não obstante inevitáveis"*.

Enquanto todas as civilizações ocidentais foram impulsionadas por indivíduos dirigidos internamente, apenas nos últimos anos, em partes particulares da sociedade americana e em um punhado de áreas, emergiu um novo tipo de caráter: *"na classe média alta dos Estados Unidos, especialmente após a Primeira Guerra Mundial, o tipo dirigido externamente começou a se destacar"* (RIESMAN, 1971, p.). O que define os indivíduos dirigidos externamente é a influência de seus contemporâneos sobre suas direções pessoais, quer sejam pessoas que eles conhecem diretamente ou aquelas com quem eles estão conectados indiretamente através de amigos e meios de comunicação de massa.

Riesman, após as críticas, descartou sua tipologia em um breve período. Em prefácios a reimpressões de *"The Lonely Crowd"* e em outras respostas a críticos, ele removeu a essência de seu diagnóstico⁸². Dado que parte da crítica se dirigia à sua metodologia e às evidências empíricas, ele, juntamente com Glazer, editou um segundo volume intitulado *"Faces in the Crowd: Individual Studies in"* (Estudos Individuais na Multidão, tradução nossa), buscando aprofundar e esclarecer lacunas e temas explorados no primeiro livro.

Após esse breve esboço descritivo para minimamente situar a obra, é relevante ponderar sobre o motivo pelo qual *"A Multidão Solitária"* é vista como uma contribuição sociológica significativa ao estudo do lazer, não obstante não ser o foco principal da análise

⁸² Em *"Culture and Social Character: The Work of David Riesman"* (1961), organizado por Seymour Martin Lipset e Leo Lowenthal, uma série de artigos e ensaios é reunida, com contribuições de acadêmicos e intelectuais que discutem as contribuições de Riesman para a sociologia e a teoria social, além de suas limitações e pontos de debate.

do autor. Riesman, em sua obra, aborda temas relacionados ao tempo livre e ao consumo, analisando como as transformações na estrutura social e no caráter das pessoas afetam suas escolhas de lazer e como essas escolhas, subsequentemente, modelam a sociedade. Dessa forma, ainda que o lazer não seja o eixo central de *"A Multidão Solitária"*, as ideias de Riesman a respeito do tema tiveram ressonância e foram até mesmo acolhidas como uma defesa do lazer.

De acordo com Veal (2009), embora Daniel Bell tenha posteriormente associado o conceito de "sociedade de lazer" ao ensaio de Riesman de 1958, *"Lazer e Trabalho na Sociedade Pós-Industrial"*, este não menciona explicitamente essa ideia. Em vez disso, Riesman discute a ameaça de distopia que o aumento da produtividade pode representar para a sociedade. Sua tese central é que o crescimento econômico e a crescente abundância material estão impulsionando a América e seus cidadãos, mas essa trajetória se revela social e culturalmente insustentável. Ele propõe que a alternativa seria utilizar os frutos desse aumento de produtividade para perseguir objetivos não materiais, como a melhoria da educação, a oferta de serviços públicos mais eficientes, a promoção da igualdade, a conquista de mais tempo livre e até mesmo a criação de um ambiente de trabalho mais humano. No entanto, Riesman argumenta que essa transição parece social, psicológica, cultural e politicamente impossível nos Estados Unidos.

Neste sentido igualmente, notamos que Riesman (1971) não faz referência explícita ao conceito de "sociedade de lazer" e, até onde foi possível investigar, não discute diretamente a possibilidade de uma futura redução da jornada de trabalho. No entanto, ele examina a distribuição do lazer nos Estados Unidos, descrevendo-a como um fenômeno que ocorreu de maneira rápida e generalizada, problematizando a automação e os desafios que ela apresenta à busca da autonomia individual, tanto no âmbito do trabalho quanto no consumo e no lazer.

Nelson Carvalho Marcellino (2010), explica que David Riesman, baseando-se em curvas demográficas de natalidade e mortalidade, definiu três tipos ideais de sociedade: tradicional, de produção e de consumo. Cada tipo de sociedade requer um caráter social específico (histórico). A sociedade tradicional exige indivíduos tradicionalmente dirigidos, a sociedade de produção busca pessoas intro-dirigidas, e a sociedade de consumo favorece indivíduos alter-dirigidos. Além desses tipos históricos, Riesman, conforme interpretado por Marcellino, identifica três tipos psicológicos de caráter social: o ajustado, o anômico e o autônomo. A contribuição significativa de Riesman, destacada por Marcellino, para os

estudos do lazer consiste em sua análise do lazer em cada um desses tipos de sociedade e nos caracteres históricos e psicológicos associados a eles.

David Riesman lamentava o tipo de lazer popular que ele considerava embrutecedor, bem como a "*herança da passividade e da falta de objetivos*" que caracterizava as massas. Em seu lugar, ele propôs uma política de lazer capaz de orientar essas massas em direção a formas superiores de lazer, que seriam planejadas e organizadas em torno de atividades como literatura, teatro, amizade e contato com a natureza, entre outros.

De acordo com Veal (2009), em uma visão cautelosa expressa no prefácio da edição de 1961 de "*A Multidão Solitária*", Riesman parece ter revisado suas concepções anteriores sobre o papel potencial do lazer. Ao avaliar sua obra à luz das críticas de resenhistas e colegas após sua publicação, ele conclui que o lazer não pode compensar um ambiente de trabalho desumanizado, a qualidade de vida deve ser encontrada em um equilíbrio entre trabalho e lazer.

[...] logo percebemos que o fardo imposto ao lazer pela desintegração do trabalho é grande demais para ser suportado; o lazer em si não pode resgatar o trabalho, mas falha com ele, e só pode ser significativo para a maioria dos homens se o trabalho for significativo, de modo que as próprias qualidades que buscávamos no lazer são mais prováveis de se concretizar lá se a ação social e política travar a batalha de dois fronts do trabalho e do lazer (RIESMAN, 1950/1961 apud VEAL, 2009, p.30 – tradução nossa).

Por fim, é relevante registrar que, em 1964, Riesman publicou *Abundance for What? And Other Essays*. Nesta coletânea, três ensaios merecem destaque por abordarem em primeiro plano o lazer, o trabalho e suas relações nas sociedades modernas: *Trabajo y ocio: ¿Fusión o Polaridad?* (1957), escrito em colaboração com Warner Bloomberg; *Ócio y Trabajo en la Sociedad Postindustrial* (1958); e *Algunas Cuestiones en el Futuro del Ócio* (1961), escrito em colaboração com Robert S. Weiss⁸³.

⁸³ Cf. RIESMAN, David. **Abundância: ¿para qué?** México: Fondo de Cultura Economica. Colección Tiempo Presente, 1965.

Na epígrafe que abre este capítulo, o narrador expressa uma sensação de alienação e solidão diante de uma paisagem estagnada e inerte, sentindo-se desconectado de uma sociedade que não compreende. Joseph Conrad descreve o ambiente como vazio, em que o mar lânguido e as praias silenciosas o mantêm distante da verdade, aprisionado em uma "*ilusão triste e absurda*". Essa alienação ressoa com as reflexões críticas do sociólogo Charles Wright Mills, que problematiza como a modernidade pode levar ao isolamento e à desconexão. Para Mills, a incapacidade de compreender as forças sociais que moldam a vida cotidiana pode resultar em um sentimento de impotência, onde os indivíduos se veem aprisionados em suas circunstâncias, assim como o narrador de Conrad. Essa experiência de desconexão também se assemelha a própria trajetória do sociólogo.

Na biografia de Mills, conforme retratada por Heloísa Fernandes em "*Mills, o sociólogo artesão*" (1985), podemos identificar uma mudança significativa em sua trajetória intelectual. Até os 23 anos, Mills vivia em um ambiente provinciano, imerso na cultura dos Estados Unidos. Foi somente após suas viagens à Europa, à União Soviética e à América Latina que ele conseguiu perceber os efeitos do imperialismo norte-americano de uma perspectiva externa. Esse distanciamento físico e cultural proporcionou a ele uma nova visão crítica sobre as estruturas de poder e o nacionalismo, permitindo-lhe produzir obras significativas e instigantes como "*A Imaginação Sociológica*". Ainda segundo Fernandes, para compreender plenamente o pensamento de Mills, é necessário analisar o contexto político e cultural dos anos 1940. Essa década, marcada pela falência e dissolução do radicalismo, reflete, por outro lado, a prosperidade econômica, o conformismo social e a celebração crescente do "*American way of life*" no pós-guerra. Em outras palavras, o ambiente de conformismo e otimismo econômico da época contrastava com o declínio das posições radicais, moldando a crítica de Mills dirigida à sociedade norte-americana.

Buscando uma compreensão mais profunda da sociedade, Mills experimentou um distanciamento crítico, desafiando as "ilusões" que dominavam a sociologia americana de sua época. Para o autor, os grandes desafios estruturais da modernidade estavam sendo equivocadamente reduzidos a questões individuais, o que ele criticava como um psicologismo. Esse psicologismo consistia na tentativa de explicar fenômenos sociais complexos com base em fatos e teorias sobre a constituição dos indivíduos, utilizando amostras individuais como principal fonte. Ele via essa tendência como uma evasão dos dilemas e contradições reais que afligem a sociedade. Ao invés de encarar as profundas desigualdades sociais e as crises sistêmicas, muitos preferiam simplificar problemas

complexos. Esse deslocamento é claramente expresso na seguinte afirmação: *"Não o trabalho infantil, mas as histórias em quadrinhos, não a pobreza, mas o ócio em massa são os centros de preocupação"* (MILLS, 1972, p.19).

A melhor maneira de conduzir o fazer sociológico, que conecta indivíduo e sociedade, segundo C. Wright Mills em *"A Imaginação Sociológica"*, envolve cultivar uma qualidade de espírito que permite ao indivíduo transcender suas circunstâncias imediatas e compreender como suas experiências pessoais estão profundamente ligadas a processos sociais e históricos mais amplos. Essa habilidade implica na capacidade de: *"a usar a informação e a desenvolver a razão, a fim de perceber, com lucidez, o que está ocorrendo no mundo e o que pode estar acontecendo dentro deles mesmos"* (MILLS, 1972, p.11). Na contramão da tendência, então prevalente nas ciências sociais, o desafio consiste em superar a fragmentação e especialização excessiva do conhecimento.

Para Mills a fragmentação limita a compreensão da realidade social, ao focar em aspectos isolados e desconsiderar as interconexões entre os diversos fenômenos sociais. Dessa forma a exigência de produção do conhecimento, remonta à contingência da noção de totalidade. Nesse sentido, é relevante observar como Mills escolhe deliberadamente fenômenos aparentemente triviais, como o lazer e o ócio, para exemplificar suas críticas:

O problema do ócio, por exemplo, não podem nem mesmo ser formulados sem considerarmos os problemas do trabalho. As preocupações da família com as histórias em quadrinhos não podem ser formuladas como problemas, sem considerarmos a sorte da família contemporânea em suas novas relações com as instituições mais recentes da estrutura social. Nem o lazer, nem a sua utilização debilitante, podem ser compreendidos como problemas, sem o reconhecimento das proporções em que o mal-estar e a indiferença hoje formam o clima social e pessoal da sociedade americana contemporânea. (MILLS, 1972, p.19 *grifo nosso*).

No trecho citado, está em pauta a lucida percepção de Mills do ócio e outros aspectos da vida cotidiana, como as preocupações das famílias com histórias em quadrinhos isso porque esses problemas não devem ser analisados de forma isolada. O lazer está profundamente conectado ao trabalho, e para entender o primeiro, é necessário considerar as condições do segundo, já que o trabalho define em grande parte como as pessoas aproveitam ou utilizam seu tempo livre. Da mesma forma, o lazer e sua utilização, que podem resultar em alienação ou indiferença, não podem ser compreendidos sem reconhecer o mal-estar geral que permeia a sociedade americana contemporânea. Esse mal-estar, que é alimentado por

problemas econômicos, sociais e culturais, influencia diretamente como as pessoas se relacionam com o lazer, a família e as instituições.

Segundo Horowitz (1965), C. Wright Mills atravessou três fases biográfico-intelectuais distintas ao longo de sua carreira. A primeira fase foi marcada por um profundo envolvimento com a filosofia social e um estudo minucioso dos clássicos da sociologia. A segunda fase, em meados da década de 1940, foi um período de intensa pesquisa empírica. Na terceira fase, Mills procurou unir esses interesses em um estilo funcional de reflexão sociológica, combinando teoria social com um peculiar empirismo. Horowitz também esclarece que o conceito de tradição clássica em Mills se fundamentava em sua percepção da necessidade de os cientistas sociais se debruçarem sobre as grandes questões e crises de sua época.

A sociologia que Mills desenvolveu, portanto, foi guiada por uma forte dimensão humanista, orientada para compreender os dilemas da sociedade moderna, tais como temas como a elite do poder, a classe operária, a nova classe média e a sociedade de massa. No cerne do pensamento crítico desse autor segundo Fernandes (1985) ganha relevância a categoria alienação dos “sem poder” e dos “poderosos”, o que permite espaço para as categorias: coação, autoridade, manipulação, dominação, mas fecha o caminho para uma categoria central como determinação histórica da sociedade: a exploração na produção.

A nova perspectiva adotada por C. Wright Mills, como discutida por - COHN (2013), FERNANDES (1985), HOROWITZ (1965) e PAULO NETTO (2016) - levou o sociólogo a produzir uma série de obras influentes que não apenas criticaram as correntes predominantes da sociologia norte-americana, mas também se engajavam em questões políticas e da discussão de cunho filosófico em torno da sociologia do conhecimento. Entre suas publicações mais influentes estão *"A Elite do Poder"* [1956], *"As Causas da Próxima Guerra Mundial"* [1958], *"A Imaginação Sociológica"* [1959], e a antologia *"Imagens do Homem: A Tradição Clássica no Pensamento Sociológico"* [1960] e *"Os Marxistas"* (publicado em 1963). Nessas obras, Mills posiciona-se de forma incisiva contra a *"Grande Teoria"* de Talcott Parsons e o *"Empirismo Abstrato"* de Paul Lazarsfeld, que dominavam a sociologia nos Estados Unidos na década de 1950.

Além de suas críticas à sociologia, Mills também se envolveu em questões políticas urgentes, alertando sobre o perigo de uma intervenção militar dos EUA em Cuba, o que, segundo ele, poderia desencadear uma terceira guerra mundial. Sua defesa do marxismo,

apresentada em um volume extenso, consolidou sua crítica às estruturas de poder e à alienação nas sociedades capitalistas. O esforço de Mills em divulgar o marxismo nos Estados Unidos representou um desafio direto às elites acadêmicas e políticas, o que pode ter contribuído para sua marginalização e resistência das grandes instituições de financiamento, que recusaram seus pedidos de bolsas de pesquisa, possivelmente como resultado de sua postura crítica.

Segundo Mills (1968, p. 12), a ciência social que ignora ou rejeita o marxismo geralmente se caracteriza por uma falta de interesse nos eventos fundamentais e nas rápidas mudanças históricas de determinada época. Essa ciência adota um enfoque restrito, concentrando-se em detalhes triviais e em fatos isolados, desconectados de seu contexto e importância mais ampla. Quando os marxistas criticam a "*ciência social burguesa*", referem-se precisamente a essa abordagem superficial, que ao exaltar o "*fato todo-poderoso*", desconsidera as dinâmicas estruturais da sociedade. Na citação a seguir o autor sintetiza esse problema acentuando as diferenças entre a tradição sociológica e o universo categorial do método em Marx:

Os cientistas sociais estudam os detalhes de meios ambientes de escala reduzida; Marx também estudou esses detalhes, mas sempre dentro da estrutura da totalidade de uma sociedade. O cientistas sociais, conhecendo pouco a História, estudam no máximo as tendências a curto prazo; Marx, usando material histórico com soberba maestria, toma como unidade de estudos épocas inteiras. Os valores dos cientistas sociais levam-nos, geralmente, a aceitar sua sociedade mais ou menos como é; os valores em Marx levaram-no a condenar sua sociedade – raiz, tronco e ramos. Os cientistas sociais veem os problemas da sociedade como uma questão apenas de “desorganização”; Marx os vê como contradição inerente à estrutura existente. Os cientistas sociais veem sua sociedade como uma continuação evolucionária, sem brechas qualitativas em sua estrutura; Marx vê no futuro dessa sociedade um rompimento qualitativo – uma forma de sociedade, na verdade uma nova época, surgirá por meio da revolução. (MILLS, 1968, p.13 *grifo nosso*).

Apesar de seu reconhecimento pelo papel do marxismo nas ciências sociais, Mills não aderiu à teoria social de Marx, como evidenciado pela predominância do pensamento weberiano em seu arcabouço conceitual. Durante sua passagem pela Universidade de Wisconsin (1940-1945) e, subsequentemente, a partir de 1946, na Universidade de Columbia, Mills colaborou com Hans Gerth na organização e publicação da coletânea "*From Max Weber: Essays in Sociology*", que em português recebeu o título "*Ensaaios de Sociologia*".

Desta forma em “*White Collar*”, Mills expõe o desencantamento decorrente da burocratização que permeia e sufoca todas as esferas da vida social contemporânea. Este desencantamento, produto de um processo crescente de racionalização nas instituições, remete diretamente à crítica de Max Weber sobre a jaula de ferro da burocracia. Para Mills (1976), as instituições que outrora garantiam essa autonomia sob o liberalismo, como a família, a igreja e a pequena propriedade, foram gradativamente desmanteladas pelo Estado e, especialmente, pela Grande Empresa. O poder se concentra nas cúpulas corporativas, que detêm uma quantidade significativa de controle sobre o destino individual, resultando em um ambiente em que a liberdade e a individualidade são substituídas por uma conformidade imposta.

A concentração de poder nas mãos das elites corporativas e governamentais agrava a alienação social e sufoca a individualidade, minando a autonomia em uma sociedade moldada por forças impessoais. Para Mills (1976), a tensão entre liberdade e burocratização transcende os limites do sistema econômico, revelando uma dimensão mais ampla e universal, trata-se da paulatina dissolução da liberdade. Nos Estados Unidos, a concentração do poder político não apenas alimenta a irresponsabilidade coletiva, mas também acentua a distância entre a elite e as massas. Essa ideologia, construída sobre valores de competição e amplamente promovida pela classe média, é desmascarada como um “fetiche”, onde a racionalização, a burocratização e o desencantamento — conceitos fundamentais de Weber — se manifestam claramente. Em Weber a racionalização, que é uma marca da modernidade, resultado do predomínio dos meios sobre os fins, levando à pergunta: Como podemos fazer isso de forma mais eficiente? Essa lógica culmina no triunfo da burocracia, onde questão em pauta não é sobre exploração, mas sim sobre dominação⁸⁴.

Mills (1976) sobreleva o desencantamento do mundo - “*a eliminação da magia como meio de salvação*”- ao retratar a sociedade americana como uma imensa loja e um novo universo de gerencialismo e manipulação, onde o consumo adquire traços quase religiosos. Nesse “Grande Bazar”, o culto aos bens de consumo é comparado a uma devoção religiosa, visão com a analogia a seguir:

⁸⁴ Para Ricardo Musse (2015) em HCC, Lukács estabelece um contraponto à noção de racionalização proposta por Weber. Para Lukács, a racionalização da vida é entendida como a adaptação da ação humana ao curso das leis objetivas da sociedade. A possibilidade de cálculo e previsão “racionais” surge, portanto, da sujeição dos indivíduos no capitalismo a um destino comum, no qual se tornam “espectadores impotentes”, adotando uma postura contemplativa em relação aos fenômenos sociais. Além disso, na interpretação de Lukács – que, nesse ponto, se opõe de forma fundamental à posição de Weber – os efeitos da racionalização social não configuram um movimento “inexorável”.

O culto é organizado numa catedral; pois essa é a catedral dos bens de consumo, onde se ora em voz baixa ou alta a 394.000 variedades de deuses (sem contar as variedades de cores e tamanhos). Organizado os fieis. O Grande Bazar procura tornar o culto mais rápido e mais eficaz. Suas preces mais eficazes estão organizadas no rito da Grande Repartição, uma curiosa mistura de devoção e de pregão de circo. [...] Os deuses que os homens adoram determinam como eles vivem. Os homens sempre trocaram de deuses, mas essa troca nunca foi tão bem organizada nem tão generalizada; jamais o culto foi tão universal e tão devoto. Ao organizar o fetichismo dos bens de consumo, o Grande Bazar criou deuses de seu próprio fluxo [...] Forçando as pessoas a vestirem-se melhor, mudando o cenário de suas vidas, na rua e no quarto, ele cultivou a Religião da Aparência. (MILLS, 1976, 187).

É curioso fazer notar que uma crítica comum direcionada a Mills era a acusação de que ele se alinhava ao marxismo. No entanto, como destaca Horowitz (1965, p.14-15) "*The Marxist*", essa obra reflete na verdade, o esforço intelectual de Mills em lidar uma questão: *a ciência social deve julgar o marxismo, ou o marxismo deve julgar a ciência social?* Para Mills, a resposta é clara. Ele adota a primeira posição, defendendo que o marxismo deve ser entendido como parte integrante da tradição sociológica, sendo responsabilizado diante dela e enriquecido por suas contribuições. Apesar de reconhecer a importância do marxismo, Mills era, acima de tudo, um sociólogo profissional, comprometido com a tradição pragmática americana. Seu alinhamento filosófico com o pragmatismo, sustentada por uma visão pluralista e aberta em relação às diversas teorias sociais, englobava tanto o marxismo quanto o pensamento de autores como Max Weber, Karl Mannheim, John Dewey [1859-1952], entre outros.

O artigo "*De motocicleta e de marxismo – saudades de C. W. Mills*", de José Paulo Netto (2016), presta uma homenagem ao sociólogo norte-americano C. Wright Mills, ressaltando sua originalidade, irreverência e impacto no pensamento crítico. Mills era uma figura notável por sua postura anticonvencional, "*acadêmico sim, academicista nunca*". Ele desafiou as normas de sua época, opondo-se ao conformismo intelectual e defendendo uma sociologia com responsabilidade social. José Paulo Netto avalia que Mills compreendeu de maneira precisa a importância da obra de Karl Marx, vendo-a como parte constitutiva da ciência social. Em seu livro "*Os marxistas*", Mills explora a tradição marxista de maneira crítica e respeitosa, valorizando especialmente o método de Marx. Essa relação de Mills com o marxismo permitiu-lhe produzir uma obra que, mesmo décadas após sua publicação, continua relevante tanto para sociólogos quanto para marxistas.

Após uma concisa compilação biográfica e uma delimitação igualmente sucinta das bases teóricas e epistemológicas, reconhecemos a nossa limitação em apreender toda a densidade e complexidade da obra de C. Wright Mills. Diante disso, restringimo-nos a indicar nossa percepção do ímpeto crítico e radical que permeia seus escritos, sempre voltados para a confrontação das grandes questões. Para avançar na análise de sua contribuição teórica, especialmente no que concerne à compreensão do lazer, selecionamos dois de seus textos como referência. O primeiro é *"A Nova Classe Média"*, em que enfatizamos sua análise sobre a manipulação existente no chamado *"mercado da personalidade"*. O segundo é o ensaio *"A Unidade do Trabalho e do Lazer"* (1953), no qual Mills explora, em poucas páginas, as interseções entre essas duas esferas. A escolha desses textos se justifica pelo fato de que, embora Mills não tenha tratado o lazer como um problema central em sua obra, ele aborda questões correlatas de forma dispersa em passagens pontuais, que iluminam a relação entre trabalho, lazer e alienação⁸⁵.

Segundo Cohn (2013), a reconstrução do universo da classe média norte-americana em *"White Collar"* representa uma das expressões mais refinadas da visão sociológica imaginada por C. Wright Mills. Nesta obra Mills apresenta um projeto de sociologia crítica e imaginativa que vai além da simples descrição da sociedade, abordando também suas implicações existenciais. O germe dessa original perspectiva sociológica estaria contida em um excerto de 1953, em que Mills levanta a seguinte questão: *"as perguntas mais importantes a fazer, em qualquer esfera da sociedade são: que tipos de homens e mulheres tende a criar? Que estilos de vida pessoais inculca e reforça?"* (MILLS apud COHN, 2013, p.04). Esse trecho, referenciado por Cohn, está presente no ensaio *"A Unidade do Trabalho e do Lazer"*, onde Mills expressa seu desconforto com a dicotomia entre essas duas esferas e antecipa sua preocupação com a vulnerabilidade dos indivíduos à alienação. Mills observa que, ao fazer essas perguntas de forma séria, chega-se a seguinte resposta:

⁸⁵ Em nota a tradutora adverte para as dificuldades de traduzir adequadamente, para o português, o termo utilizado por Mills em inglês: *White Collars*. Essa expressão abarca várias nuances, como: trabalhadores que não estão diretamente envolvidos na produção de bens; indivíduos que recebem um salário mensal (*salary*), ou seja, uma remuneração fixa, e; o uso de trajes de passeio ou roupas mais formais no ambiente de trabalho. Além desses aspectos, Mills confere ao termo um significado sociológico mais amplo, associando-o a um certo prestígio, status e posição social. Diante dessas considerações, a tradutora optou pela tradução "colarinho-branco", que parece ser a mais adequada.

Sem dúvida há uma minoria que utiliza o lazer para aumentar sua cultura, para fortalecer sua personalidade. Não sei se tal minoria se está reduzindo, se estacionou ou se está crescendo. Mas o aspecto mais importante, talvez, é de esta a autocultivação autêntica – como a arte autêntica – sendo isolada das principais rotinas da vida americana. (MILLS, 1965, p.203).

De acordo com Mills (1976, p. 14), a nova classe média⁸⁶ americana, formada por trabalhadores de "*colarinho-branco*", reflete de maneira emblemática as principais características da vida no século XX. Nos Estados Unidos, essa classe social desponta como uma novidade, que, embora busque se distinguir da classe operária tradicional, compartilha com ela a luta diária pela sobrevivência e o medo constante do desemprego. Em resumo, esse novo segmento social vive uma realidade mais lamentável do que trágica, sendo pressionado por uma economia inflacionária e pela ilusão de uma ascensão rápida ao chamado "*sonho americano*", sustentada pela crença na livre concorrência e na iniciativa privada. Além disso, esses indivíduos são profundamente influenciados pelos mecanismos das diversões populares, como a imprensa, o cinema, o rádio e a televisão, que moldam tanto sua visão de mundo quanto suas expectativas.

Essa nova classe média está diretamente relacionada às transformações do capitalismo monopolista, fase em que a produção passa a ser controlada por grandes conglomerados internacionais, como trustes e cartéis. Com essa reorganização, a divisão social do trabalho se torna mais complexa, resultando em um aumento significativo dos cargos nas extensas estruturas hierárquicas corporativas, assim como o ingresso, nelas, de profissionais antes autônomos ou liberais tais como médicos, professores, advogados e engenheiros. Concomitantemente, diminui a participação dos trabalhadores diretamente ligados à produção material. Com uma tendência crescente de inovação em produtos e serviços, o tempo livre também se torna cada vez mais dependente do mercado e da grande indústria do lazer.

Na mesma medida, o capital ingressou na era do monopólio, do ponto de vista político, até o último terço do século XIX, o liberalismo clássico foi paulatinamente abandonado. Segundo Paulo Netto (2001), o mercado livre, que de fato jamais fora plenamente livre, passou a ter o *status* de retórico, posto que o movimento do capital nesse

⁸⁶ A classe média tradicional, derivada da antiga pequena burguesia, cuja origem está historicamente ligada à consolidação do capitalismo. Em contraste, a chamada nova classe média surge como um fenômeno relacionado ao avanço do gerencialismo e ao crescimento das grandes corporações.

estágio exige um complexo de regulações, onde o Estado, necessariamente intervencionista redefiniu a relação entre público e privado.

Conforme análise de Mills, a nova classe média não se define por sua relação com a propriedade dos meios de produção, mas por uma condição semelhante à dos operários em relação ao capital. Assim como os trabalhadores industriais, os “colarinhos-brancos” não controlam os meios de produção nem têm direito à renda gerada pelo produto de seu trabalho. A principal distinção entre eles reside em seus padrões de consumo e estilo de vida, que são diretamente relacionados à capacidade de vender seus serviços no mercado. Ao invés de estarem diretamente envolvidos na produção de bens, esses trabalhadores lidam com símbolos, pessoas e informações, coordenando e distribuindo processos. Contudo, mesmo nessas funções, atuam como empregados dependentes, e as habilidades que utilizam muitas vezes se assemelham, tanto em forma quanto em mentalidade, às dos operários industriais. Nas palavras de Mills: *"eles executam essas funções como empregados dependentes, e as habilidades que utilizam, sob esses aspectos, são algumas vezes semelhantes, quanto a forma e à mentalidade exigidas, às de muitos operários"* (MILLS, 1976, p. 95).

Enquanto os pequenos empresários costumavam comercializar mercadorias, essa nova estrutura da sociedade moderna se concentra na venda de serviços. Nesse cenário, os consumidores de serviços manuais não apenas compram a força de trabalho e a habilidade dos operários, mas também se beneficiam das capacidades físicas e energéticas destes. Em contrapartida, os clientes dos funcionários de colarinho branco, como os vendedores, adquirem não apenas os serviços, mas também as personalidades desses trabalhadores. Dito de outra forma, o trabalho assalariado nas indústrias implica um sacrifício do tempo e da energia do trabalhador. Já o papel do empregado de colarinho branco vai além, exigindo uma entrega emocional e pessoal no atendimento a diversos consumidores, que podem incluir tanto clientes quanto gerentes.

Para atender às demandas de uma economia em expansão, o aparato público assume novas funções, tanto no controle, coordenação, regulação e fiscalização do setor privado quanto na oferta de serviços públicos à população. Esse processo resulta na ampliação de uma burocracia tanto pública quanto privada, que passa a gerar os empregos ocupados pela nova classe média — uma massa de funcionários de escritório que vestem roupas formais no ambiente de trabalho. A necessidade de coordenar o mercado de bens de consumo, organizar um sistema de telecomunicações eficiente, ofertar crédito, explorar novos mercados e garantir a distribuição dos produtos fabricados avançam em paralelo ao aumento da produtividade, que

por sua vez é impulsionado pelas novas técnicas de produção em massa. Nesta conjuntura, para assegurar o escoamento eficiente da produção, os "colarinhos-brancos" intelectuais chegam a se envolver em atividades como a criação de novas necessidades, o que é feito principalmente por meio da publicidade e do marketing: *“os colarinhos-brancos ajudam a transformar o produto do trabalho de alguém em lucros para outro”* (MILLS, 1976, p. 95).

Em uma sociedade onde predomina a mentalidade comercial, os trabalhadores de colarinho-branco acabam tendo suas personalidades transformadas em mercadorias. Segundo Mills (1976), à medida que as atividades profissionais se desloca das habilidades manuais para a *“arte de manipular pessoas”*, as características pessoais, antes reservadas à esfera privada, tornam-se objetos de negociação no mercado de trabalho. A personalidade do trabalhador, que poderia ser a última fronteira de autonomia em sua vida profissional, é gerida e moldada de acordo com os interesses corporativos, transformando-se em um recurso útil para a venda de produtos e serviços. Dessa forma, o empregado não vende apenas seu tempo e suas habilidades, mas também suas próprias características pessoais, que passam a ser parte de um inevitável mercado da personalidade. Como ressalta Mills: *“as características pessoais, ou mesmo intimas, do empregado passam a integrar a esfera das trocas e tornam-se fatores comerciais, bens de consumo no mercado de trabalho”*. (MILLS, 1976, p. 201).

Nesse contexto, Mills assinala que a ética profissional do vendedor transforma-se em um exercício de manipulação, exigindo que os indivíduos simulem interesse pelos outros para promover seus próprios objetivos. Com o passar do tempo, essa prática, anteriormente vista como específica do campo profissional, se difunde e se aperfeiçoa, tornando-se um elemento integrado ao estilo de vida cotidiana. A ética da manipulação, segundo o autor, passa a ser compreendida e aceita por toda a sociedade, de modo que a interação humana incorpora um elemento manipulador tácito e amplamente reconhecido: *“a manipulação é o exercício secreto ou impessoal do poder; a pessoa influenciada não recebe ordens explícitas, mas é submetida à vontade de alguém”* (MILLS, 1976, p.128). O resultado desse processo é uma alienação mútua, os indivíduos não apenas enxergam os outros como instrumentos para seus próprios fins, mas, em última instância, também se alienam de si mesmos, transformando-se em peças de um sistema que, no final, lhes parece estranho e distante.

Paralelamente, a alienação do trabalhador, desprovido de conexão com o produto - valor - de seu trabalho e preso a rotinas sem propósito, intensifica-se ao buscar alívio no lazer superficial oferecido pela indústria cultural. A expressão alemã *“ersatz”* refere-se a um entretenimento substituto, evidenciando que o lazer disponível ao trabalhador é, na verdade,

uma forma de distração rasa, oferecida pela indústria cultural e de consumo, que apenas visa oferecer um alívio momentâneo. Nesse ciclo, o trabalhador vive entre o tédio do trabalho e a falsa excitação do lazer, o que intensificaria seu esgotamento físico e emocional, completando o circuito da alienação. Nas palavras do autor:

Alienado do produto de seu trabalho, desempenhando anos a fio a mesma rotina de papéis, dedica seu tempo de lazer à diversão *ersatz* que lhe é vendida, e participa da excitação sintética que não tranquiliza nem relaxa. Ele entedia-se no trabalho, enerva-se no lazer, e é essa terrível alternância que o esgota. (MILLS, 1976, p.18).

Essa combinação entre a manipulação social e um lazer esvaziado de conteúdo cultural é bem ilustrada por uma cena corriqueira descrita por Mills na abertura do ensaio “*A Unidade do Trabalho e do Lazer*”: Em um domingo à tarde, um homem realiza várias atividades ao mesmo tempo — assistir à televisão, ouve rádio e folheia uma revista — sem, no entanto, se envolve de forma significativa em nenhuma delas, sendo absorvido de forma passiva pelo entretenimento. Durante uma semana, ele trabalha em uma função que, embora seja complexa o suficiente para evitar a monotonia, é superficial demais para despertar seu interesse. Trabalha oito horas por dia, cinco dias por semana, e com o tempo no trânsito, soma dez horas diárias dedicadas à rotina de trabalho. Esse homem até busca se dedica a atividades de lazer mais enriquecedoras, como jardinagem ou fotografia, mas invariavelmente se depara com frustração e desinteresse.

Neste ponto, é pertinente explorar a fecundidade crítica da sociologia de C. Wright Mills no diálogo com a ontologia de Lukács, particularmente no que concernem as categorias de personalidade, manipulação e consumo de prestígio. Lukács (2013) avançou ao caracterizar o uso generalizado de serviços e as características do consumo de prestígio como “*um fato radicalmente novo*”, que se infiltra de maneira extensa e intensa na vida de cada indivíduo. O indivíduo é valorizado pelo que consome, seu prestígio está vinculado precisamente ao que ele é capaz de consumir⁸⁷. Assim, o consumo é orientado — principalmente em larga escala — não tanto por necessidades reais, mas sim por aquelas necessidades que se alinham à construção de uma imagem favorável, para o sucesso social e de sua carreira.

⁸⁷ No que diz respeito à categoria de consumo de prestígio, é importante destacar que Lukács se baseia explicitamente nas ideias de Thorstein Veblen. A menção a Veblen constitui o ponto inaugural para a compreensão de como o consumo opera como um instrumento de ostentação e demarcação de status social.

Em uma passagem do capítulo sobre as formas de estranhamento, Lukács (2013, p. 581) faz referência direta a Wright Mills ao discutir a ideia de “mal-estar moral” enfrentado pelos indivíduos na sociedade moderna. Esse mal-estar se manifesta como a perda de uma base moral tradicional, sem que novos valores ou modelos tenham sido capazes de conferir sentido à vida cotidiana. Segundo Lukács, ao tratar da questão da moral, o processo que se observa na modernidade aponta para um objetivo subjacente, a destruição da personalidade humana. O cerne do problema reside no conflito, socialmente originado, entre o desenvolvimento das capacidades humanas e a formação da personalidade enquanto expressão plena do ser humano. É precisamente no antagonismo entre o potencial de desenvolvimento dessas capacidades e o desdobramento efetivo da personalidade que se encontram as bases para os diversos modos fenomênicos do estranhamento.

Para Lukács (2013, p. 716-717) a manipulação amplificada e refinada, que molda essa concepção do ser, encontra suas raízes econômicas na submissão quase completa da indústria de bens de consumo ao grande capital. O consumo de massa exerce um papel central nesse processo, sustentando um vasto aparato ideológico que controla os meios de opinião pública. O cerne dessa motivação é o consumo de prestígio, que se manifesta como um meio de criar e manter uma “imagem” pessoal. As pessoas se vestem, fumam, viajam e mantêm relações não pela experiência em si, mas para projetar uma imagem específica que é valorizada no contexto social em que vivem. Essa “imagem” se torna, assim, uma reificação evidente da própria ação e condição do indivíduo. A disseminação dessas reificações no cotidiano leva a protestos silenciosos e superficiais e a insatisfação com o tédio durante o tempo livre.

E visto que, como igualmente já sabemos, esse desenvolvimento está associado a uma redução do tempo de trabalho e com um aumento do tempo livre, essas tendências igualmente se orientam pelas necessidades anteriormente descritas. Portanto, na medida em que o homem subordina o seu fazer e deixar de fazer no cotidiano à produção de sua ‘imagem’, é bem claro que, dessa elevação do nível de vida, deverá surgir um novo estranhamento, um estranhamento *sui generis*. O salário mais alto substitui o salário mais baixo, o tempo livre mais longo substitui o mais curto. Porém, esse desenvolvimento só aniquila alguns estranhamentos antigos, substituindo-os por uma nova espécie de estranhamentos. (LUKÁCS, 2013, p. 778).

Retornando nossa atenção a Mills (1965), para o autor o lazer que se configura como problema apenas quando ocorre uma dissociação entre o trabalho — especialmente em sua forma artesanal — e a existência pessoal: “*o problema do lazer não surge para a sociedade ou para o indivíduo enquanto o trabalho não foi separado da vida*”. O autor postula que, na

medida em que o *“trabalho nos permite expressar nossos verdadeiros interesses e facilitar sua expressão mais autêntica então nosso lazer não é uma fuga, ou recuperação, ou aquela agitação louca pela qual tentamos obter toda a distração animada possível”*. (MILLS, 1965, p. 202). Nesse sentido, o lazer deixa de constituir uma resposta compensatória à alienação e à exaustão, bem como à busca desenfreada por diversões efêmeras, tornando-se, em vez disso, uma continuidade espontânea da experiência existencial.

Segundo Mill (1965) as relações entre trabalho e lazer na era moderna, exibem antinomia que, embora as horas destinadas ao trabalho tenham diminuído devido à mecanização e ao aumento da produtividade, o tempo livre gerado por essa redução está cada vez mais subordinado a interesses comerciais. Segundo ele, enquanto a industrialização eliminou o trabalho independente e significativo — aquele em que o trabalhador tinha controle sobre suas ações e encontrava propósito nelas — ela também criou mais tempo livre para grande parte da população. No entanto, esse tempo livre é rapidamente capturado pela *"máquina do entretenimento"*, uma indústria voltada para o consumo que mina a liberdade individual ao transformar o lazer em uma atividade passiva e mercantilizada. Assim o tempo de lazer é convertido em uma experiência superficial, guiada por objetivos comerciais que enfraquecem o potencial libertador do tempo livre.

A nosso ver, a reflexão de Mills converge para um diagnóstico que já nos é familiar, o lazer, em vez de proporcionar aos indivíduos a oportunidade de explorar interesses genuínos ou recuperar sua autonomia, transforma-se em mais uma extensão do sistema produtivo, privando as pessoas de uma verdadeira liberdade durante esses momentos. Dessa constatação, surge a solução proposta por Mills, que consiste em estabelecer uma distinção entre duas formas de lazer, o lazer “espúrio” e o lazer “autêntico”, ou seja, condenando a sociedade pela inadequação do fenômeno. Para uma compreensão mais precisa, observe-se o seguinte trecho:

Mas o que o lazer – o lazer autêntico – nos devia proporcionar é relaxamento de nossa atenção, para que nos possamos conhecer melhor, e à nossa capacidade de experiência criadora. Além do repouso animal, que é necessário e para tantos, hoje, tão difícil de conseguir, o lazer autêntico permite e estimula o desenvolvimento de uma individualidade maior e mais verdadeira. O lazer deve ser o que o trabalho deve ser, e que nenhum dos dois é, habitualmente: uma esfera de ação independente. (MILLS, 1965, p. 204).

Posteriormente, essa avaliação adquire contornos mais pessimistas à medida que a crítica revela o predomínio crescente da racionalidade que suplanta a liberdade “*o colapso da suposta coincidência da razão e liberdade*” (MILLS, 1972, p.183). Para Mills (1972) essa racionalização gera uma situação em que o ser humano, ao invés de buscar mudanças ou saídas para sua condição, acaba por se adaptar a uma realidade insatisfatória, onde suas aspirações e seu trabalho se entrelaçam de forma que as expectativas pessoais são subordinadas às exigências do sistema. A fim de proporcionar maior clareza, citamos:

Dados esses efeitos da ascendente tendência da racionalização, o indivíduo faz “o melhor que pode”. Entrosa suas aspirações e ser trabalho com a situação em que está, e da qual não pode encontrar saída. No devido tempo, não procura saída: adapta-se. Aquela parte de sua vida que sobra do trabalho, ele a usa para jogar, para consumir, para “distrair-se”. Não obstante, essa esfera do consumo também está sendo racionalizada. Alienado da produção, do trabalho, também está alienado do consumo, do ócio autêntico. (MILLS, 1972, p.184).

Dessa forma o tempo livre, que poderia ser utilizado para atividades significativas e enriquecedoras, é frequentemente relegado ao consumo e à busca por distrações superficiais, como jogos e entretenimento. Mills resume o futuro dessa condição na figura do “*Robô Alegre*”, uma imagem que representa o triunfo da racionalidade atrelada ao lazer, convertendo o indivíduo em um ser conformado e satisfeito o com uma rotina de diversões pré-fabricadas, sem espaço para a autonomia ou para experiências autênticas.

3.3 Joffre Dumazedier: a constituição da Sociologia do Lazer

Após revisarmos os esforços investigativos de importantes autores que estabeleceram as bases do pensamento sociológico no período pós-Segunda Guerra Mundial, como Friedman, Riesman e Mills, voltamos a nossa atenção ao trabalho do sociólogo francês Joffre Dumazedier. Segundo sinalizado por Magnane (1969)⁸⁸ Dumazedier foi pioneiro no uso de

⁸⁸ Georges Magnane [1907-1985] escritor e importante tradutor francês, publicou em 1964 pela editora NRF (Nouvelle Revue Française), a obra inaugural na abordagem sociológica do esporte, intitulada “*Sociologie du sport*”. A versão traduzida para o português foi publicada em 1969. Magnane, cuja inspiração se nutriu do método e das ideias sobre lazer de Joffre Dumazedier, construiu sua compreensão do esporte sobre esses alicerces teóricos. Em “*Sociologia do Esporte*”, a influência declarada de Dumazedier é evidente, particularmente na segunda parte da obra que trata do “*uso do tempo livre à liberdade*”, onde Magnane discute como o esporte se integra ao tempo livre das sociedades modernas e como a função social do lazer esportivo evolui em resposta às mutações do trabalho.

métodos experimentais e prospectivos, destacando-se por buscar definições empíricas baseadas nas representações sociais, em oposição às abordagens teóricas consideradas excessivamente abstratas.

Seu trabalho estaria em consonância com a perspectiva apresentada em *"Machine et Humanisme"* onde vem a tona interação entre tecnologia, organização social e a autonomia do indivíduo. Enquanto Georges Friedmann se concentrou principalmente nos efeitos do trabalho sobre o lazer, Dumazedier dedicou igual atenção à influência recíproca, reconhecendo que o lazer pode também impactar o trabalho. Ele examina, portanto, em novos termos, como o lazer determina e influencia outras esferas da vida, como o trabalho, a família e a cultura. O objetivo de Dumazedier é demonstrar que o lazer é um fenômeno social profundamente enraizado na vida cotidiana do homem do século XX, cuja relevância não deveria mais ser ignorada ou negligenciada pelo mundo intelectual. Isso é refletido na citação de David Riesman e Reuel Denney: *"Talvez uma conspiração do silêncio a respeito do lazer seja a sua melhor proteção"*. Dumazedier, então, propõe romper esse silêncio, trazendo o lazer para o centro das discussões sociológicas e inaugurando, assim, a sociologia empírica do lazer.

Vejamos como Dumazedier justifica seu empreendimento de tornar o lazer um fenômeno social de relevância:

O lazer apresenta-se como um elemento central da cultura vivida por milhões de trabalhadores, possui relações sutis e profundas com todos os grandes problemas oriundos do trabalho, da família e da política que, sob sua influência, passam a ser tratados em novos termos. Gostaríamos de provar que, em pleno século XX, não é mais possível elaborar teorias sobre problemas fundamentais, sem antes refletir sobre as consequências neles determinadas pelo lazer. (DUMAZEDIER, 2004, p.20).

O livro *"Révolution culturelle du temps libre"* apresenta um panorama das transformações que se desenrolaram na França entre o final dos anos 1960 e os anos 1980. Dumazedier descreve como, em meio à dicotomia entre a tradição — caracterizada por um tempo rigidamente estruturado — e a modernidade, o lazer emerge como criador de novas práticas culturais. Essas práticas moldam um novo sistema de valores, promovendo uma "revolução silenciosa" na sociedade e conduzindo a uma renovação do estilo de vida. Dumazedier (1994) argumenta que a diminuição da carga horária trabalho e o consequente aumento do tempo livre dos trabalhadores, frutos das recentes conquistas da classe operária, resultaram em uma revolução cultural relacionada ao lazer. Ou seja, o fenômeno do lazer é

um produto sociedade urbano-industrial, que estabeleceu um corte nítido entre o tempo de trabalho e o tempo de não trabalho. Esse novo arranjo é apoiado por regulamentações que definem a duração da jornada de trabalho, as normas sobre o fim de semana, as férias e os direitos à aposentadoria.

O fio condutor da análise é a hipótese de que o tempo livre gerado na sociedade serve como uma fonte de revisão ético-estética das relações dos indivíduos consigo mesmos, com os outros e com o ambiente físico, constituindo-se como uma autêntica revolução cultural. Essa revolução cultural do tempo livre, segundo Dumazedier, é composta majoritariamente por atividades de lazer, as quais surgem como resultado do constante progresso técnico. Dumazedier (1994, p. 30) destaca que essas atividades variam desde assistir televisão e passeios de carro até viagens e novas práticas corporais e afetivas, abrangendo tanto atividades com fins lucrativos quanto aquelas movidas por interesses desinteressados. Em suma, o lazer engloba todas as atividades que se desenvolvem fora das obrigações profissionais, familiares e escolares, bem como dos compromissos socioespaciais ou sociopolíticos, caracterizando o que se entende por tempo livre.

Retomaremos mais adiante, em nossa exposição o conteúdo e de lazer. No entanto, para entender a importância de Dumazedier como referência central nos estudos sobre o tema, especialmente sua forte influência no Brasil, e para criticar as limitações de sua abordagem, é essencial revisitar brevemente sua biografia. Para isso, utilizaremos como fontes a entrevista *"Joffre Dumazedier por Luiz Octávio de Lima Camargo"*, o artigo *"O legado de Joffre Dumazedier: reflexões em memória do centenário de seu nascimento"*, ambos de Luiz Octávio de Lima Camargo, o artigo do francês Michaël Bourgate *"Dumazedier (Joffre)"* e informações disponibilizadas no *"Portal National Des Archives"*.

Compartilhamos a opinião de Camargo (2016, p.143) de que começar uma exposição científica sobre a vida e a obra de alguém, mencionando sua origem humilde, é frequentemente uma tentativa de embelezar o relato com uma faceta edificante de sua vida ou de humanizar uma figura de alguma forma mitificada. No entanto, no caso de Joffre Dumazedier, *"esta menção é obrigatória, já que esta condição está no cerne das escolhas que desembocaram na sua trajetória futura"*. Em sua memória foi dito:

Nicole Samuel, sua principal colaboradora no CNRS, diz dele: *"Joffre Dumazedier é uma das únicas pessoas sem preconceitos que já conheci. A sua abertura e esta ausência de preconceitos contribuíram sem dúvida para fazer dele não só o*

sociólogo que nos inspirou, mas também o verdadeiro humanista que nele conhecemos". Paule Savane-Dumazedier, sua esposa, recorda o que o trabalho de Dumazedier visava: um humanismo que começa com a autonomia de homens e mulheres que procuram, para si próprios, os seus meios de aprendizagem. (FRANCE ARCHIVES).

Joffre Dumazedier nasceu em 1914, em meio a uma família de condições humildes. A figura paterna, que ele mal teve a chance de conhecer, foi ceifada na sangrenta Batalha de Verdun. Conforme Bourgatte (2019), Dumazedier foi um sociólogo francês que ascendeu das fileiras da classe popular, graças a um professor que fazia parte dos chamados "hussardos da República". Isso o levou a deixar o Val-d'Oise e se mudar para Paris, onde prosseguiu seus estudos literários no Lycée Voltaire e, subsequentemente, na Sorbonne, enriquecendo sua formação com disciplinas em linguística e ciências sociais. Em suas narrativas, Dumazedier não se cansava de rememorar que a bolsa de estudos conquistada no Lycée Voltaire foi um divisor de águas em sua vida, não apenas por abrir-lhe novas portas, mas também por deixar um sabor amargo, a reflexão sobre o destino de seus amigos de infância, privados do privilégio da educação. Mesmo assim, ele preservou os laços com aqueles companheiros de outrora, que se dedicaram a ofícios como pedreiros ou encanadores e se tornaram seu público à noite, a quem ele ensinava durante a década de 1930.

Em sua juventude, Dumazedier com o advento da Frente Popular, contribuiu para a criação de um círculo de leitura social na escola trabalhista Noisy-le-Sec e participou ativamente do movimento "*Auberges de la Jeunesse*", (Albergues da Juventude – tradução nossa) como educador. Este movimento representava a vanguarda da parcela do movimento operário que via no tempo livre crescente um espaço para a afirmação do direito dos operários ao lazer.

Aqueles mesmos indivíduos marginalizados pelo sistema educacional, Dumazedier os reencontraria anos mais tarde, na Segunda Guerra Mundial, entre as fileiras da Resistência. Ele atuou tanto nas linhas de frente quanto na retaguarda, oferecendo serviços de meteorologia para auxiliar os aliados, mas seu foco verdadeiro era a educação dos excluídos. Foi nesse contexto que ele desenvolveu seu método de treinamento mental. Camargo (2003) conta que, na década de 1970, quando esteve na França, Dumazedier era mais conhecido pelo seu trabalho sobre treinamento mental do que pelo seu estudo sobre lazer, culminando na publicação de "*Teoria Sociológica da Decisão*".

Conforme Bourgatte (2019), o ponto inicial da metodologia de Dumazedier reside na observação de que as pessoas comuns utilizam linguagem comum, e a principal dificuldade

que enfrentam para alcançar e produzir conhecimento é frequentemente de natureza semântica. Para superar essa barreira, é preciso abandonar um modelo educativo que se baseia na transmissão unilateral de conhecimentos teóricos, em favor de atividades práticas e intercâmbios fundamentados na experiência. Esta técnica de educação ativa, inspirada na pedagogia do treinamento esportivo, teria como objetivo desenvolver as capacidades mentais para preparar o indivíduo para o aprendizado.

Com a guerra finda, Dumazedier recusou todas as honrarias e medalhas, compreendendo que sua formação literária era apenas parte do que ele precisava para o projeto que havia traçado para sua vida: a educação de adultos. Joffre Dumazedier define o treinamento mental como: “*um método de simplificação sem redução do trabalho intelectual, do concreto ao abstrato e do abstrato ao concreto, utilizando técnicas análogas às do treinamento corporal*”. Os primeiros cursos inspirados neste método serão ministrados no Centro de Educação dos Trabalhadores de Grenoble após a Libertação: “*Os Cadernos de Animação*”⁸⁹ (FRANCE ARCHIVES).

Em 1945, Joffre Dumazedier foi designado para liderar a comissão de educação do Comité Nacional de Libertação, com a missão de reformar o governo francês. Embora reconhecesse a importância da escolaridade obrigatória e seu papel integrador, ele também apresentou uma crítica. Dumazedier argumentou que essa missão deveria ser compartilhada por movimentos que buscam transformar a sociedade, sem depender exclusivamente de sindicatos e partidos políticos, que estão intimamente ligados ao funcionamento das instituições existentes. Para sustentar e implementar esse modelo, ele fundou juntamente com Bénigno Cacérès, Paul Lengrand, Joseph Rovin a rede de educação “*Peuple & Culture*”, com o lema: “*Devolver a cultura ao povo e o povo à cultura*”. Ele liderou essa rede por 22 anos, até 1967⁹⁰.

Joffre Dumazedier desenvolveu essa iniciativa em resposta ao caráter alienante das instituições tradicionais. Ele teorizou essa experiência em suas obras, especialmente em “*Vers une civilisation du loisir?*” (Rumo a uma civilização do lazer?), onde destacou a urgência de

⁸⁹ Cf. Joffre Dumazedier, “*L’ambition de culture populaire: un projet inachevé*” (A ambição da cultura popular: um projeto inacabado – tradução nossa), n°55, 1986, pp. 109-129.

⁹⁰ As diretrizes e ações propostas por essa rede foram estabelecidas no “*Manifeste de Peuple et Culture*” de 1945. A cultura popular deve ser uma cultura compartilhada por todo o povo, compartilhada pelos intelectuais, pelos líderes e pelas massas. Não é algo a ser simplesmente distribuído. Deve ser vivenciada coletivamente para ser verdadeiramente criada: “*A autêntica cultura emerge da vida e volta para a vida*”. Disponível em: <<https://www.peuple-et-culture.org/ressources/manifeste-de-peuple-et-culture>>. Acesso em: 05 de maio de 2024.

considerar o tempo de lazer como um espaço para cultivar e forjar uma identidade. Nesse sentido, ele escreveu:

Os criadores, os educadores, os militantes que se propõem a orientar as ideias e os atos conhecem bem as novas dificuldades que enfrentam para que uma ideia se apodere das massas e se torne uma força... As noites, os fins de semana, as férias também têm um conteúdo de ideias-forças. Não é apenas a falta de entusiasmo ou competência dos animadores sociais ou culturais que explica os fenômenos muito graves de indiferença cívica ou política [...]. [As] transformações profundas e ambíguas são elaboradas no coração dos homens de todas as classes a partir dessas futilidades chamadas lazer. (DUMAZEDIER, 1962, p. 56-57).

Em 1963, durante o primeiro governo Arraes⁹¹, Dumazedier esteve no Brasil para divulgar seu método de treinamento mental. Nessa ocasião, ele teve como aluno aplicado alguém que aperfeiçoaria sua ferramenta e a transformaria em um método de alfabetização de adultos de referência e prestígio internacional. Na citação a seguir, Camargo relata esse episódio:

Dumazedier esteve no Brasil para um treinamento para o pessoal responsável pela educação de adultos em Pernambuco. Ele me contou essa experiência lá em Paris e comentou que havia um aluno que aproveitou muito bem o seu treinamento, que era muito atento. Disse, aliás, que ele ficou mais famoso do que ele mesmo, Dumazedier, e que isso foi justo, já que o tal aluno direcionou o aprendizado para uma área importante, a da alfabetização de adultos. Este aluno era o nosso querido Paulo Freire. (RIBEIRO, 2003, p.84).

Dumazedier voltou no final da década de 1970, a convite do SESC de São Paulo, organização que tomou como referência no Brasil. Ele via nesta instituição, ligada a assistência social, o formato mais adequado em qualquer sociedade para atuar educativamente no campo do lazer, já que, para ele, apenas uma organização privada, sem fins lucrativos,

⁹¹ A fim de entender a relação entre Paulo Freire e Dumazedier reproduziremos na íntegra a história registrada por Germano Coelho: "O primeiro, Peuple et Culture, que se denominava, também, oficialmente, Movimento de Cultura Popular. Dele, herdamos o nome. E, em grande parte, o espírito. O encontro inicial ocorreu em casa de Marcel Mermoz, um barracão cheio de livros. Ele havia sido chefe da famosa *Communauté de Travail Boimondau* e, naquele instante, estava à frente da *Entente Communautaire*, federação das comunidades de trabalho francesas. A missão de Boimondau se revelava inteira, no seu lema: "*Nous fabriquons des boitiers de montre pour faire de hommes*". Fazer homens, como ele definia, fortes, corajosos, com uma consciência clara, na vontade, nos sentimentos, na compreensão do mundo. Homens de caráter, livres, generosos, cultos, simples, homens de paz. Em Boimondau, na faina de fazer homens, encontramos, pela primeira vez, Joffre Dumazedier, do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) e de Peuple et Culture, que nos deu algumas obras suas, fundamentais para a ação do futuro MCP: "*Regards neufs sur el sport*" (1950), "*Les loisirs dans la vie quotidienne*" (1954) e "*Télévision et education populaire*" (1955). Em junho de 1963, recebemos Dumazedier no Recife, no Arraial do Bom Jesus; visitamos juntos a Cidade, Olinda e Jaboatão; percorremos as Praças de Cultura do MCP; discutimos a formação dos monitores para os programas de televisão; e juntamos mais duas obras suas para a nossa já rica biblioteca do Movimento: "*Sociologie de la lecture*" (1960) e "*Vers une civilisation du loisir?*"(1962)". Cf. COELHO, Germano. **Paulo Freire e o movimento de cultura popular**. Paulo Freire. Educação e Transformação Social. Recife: CPFEP, 2002.

reunia as condições de credibilidade para tal missão. No SESC de São Paulo conduziu seminários; contribuiu para a formação de profissionais tanto no Brasil quanto na Universidade René Descartes, em Paris; auxiliou na estruturação do centro de estudos do lazer e do tempo livre, além de iniciar uma série de publicações sobre o tema; orientou uma vasta pesquisa sobre as práticas culturais durante o tempo livre na cidade de Americana, São Paulo, que na época era de porte médio. Essa pesquisa foi concebida para oferecer uma perspectiva diferente dos resultados que ele havia obtido em Annecy, França. Em 1975, quando esteve aqui em um seminário de lazer do SESC-Nacional, fez uma interessante palestra, em Brasília, convidado pelo INEP-MEC, sobre drogas⁹².

Tendo em vista estabelecer o conhecimento sociológico do fenômeno do uso de drogas, ao estilo metodológico que nos remete a Émile Durkheim em *“O Suicídio”* [1857], onde o suicídio deve ser entendido como um fato social, influenciado por fatores como integração e regulação social, e não apenas como um problema individual ou psicológico. Dumazedier (2003) afirmou que o tema é complexo e muitas vezes as pessoas permitem que seus medos pessoais obscureçam uma avaliação crítica da realidade. Para investigar o assunto, ele e sua equipe, composta por um sociólogo canadense e um especialista em criminologia dos Estados Unidos, revisaram duzentas pesquisas contemporâneas sobre o uso de drogas. Após uma cuidadosa seleção, apenas vinte dessas pesquisas foram consideradas relevantes para o estudo. É importante notar que eles optaram por não incluir pesquisas médicas em sua análise, uma decisão que Dumazedier defendeu como apropriada. Durante a palestra, ele comentou, com humor, que *“os médicos são melhores em fazer consultas do que em realizar pesquisas”*. Sobre o desfecho deste seminário Camargo registra:

Concluiu afirmando que havia três categorias de drogas: as pesadas, como a heroína, que exigiam todo o aparato de repressão policial; um segundo grupo, de drogas perigosas como a cocaína, que exigiam tratamento médico; e drogas recreativas, como a maconha e os inalantes, que deveriam ser liberados. Convidou inclusive os presentes a experimentarem para perder o preconceito. É claro que não pegou muito bem. Quando terminou a palestra, dois representantes do SNI, na plateia, levaram-no direto ao aeroporto, com destino ao Rio, determinando que nunca mais voltasse ao Brasil. (RIBEIRO, 2003, p.09).

⁹² Cf. LICERE-Revista do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer, v. 6, n. 2, 2003.

Após este breve parêntese sobre episódios que marcaram a relação de Dumazedier com o desenvolvimento da pesquisa no Brasil⁹³, vale ressaltar que foi durante a Resistência que ele descobriu sua vocação sociológica. Paralelamente às suas atividades ativistas, Joffre Dumazedier iniciou sua carreira como sociólogo. Tal como Edgar Morin, Michel Crozier e Alain Touraine, ele seguiu os cursos do sociólogo Georges Friedmann, cuja influência foi determinante para o pensamento de Dumazedier. Friedmann incentivou Dumazedier a ingressar no Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNRS), onde ele entrou em 1953 como pesquisador associado do Centro de Estudos Sociológicos. Lá, criou a equipe “*Lazer e modelos culturais*”, que posteriormente se tornaria o “*Grupo de Estudos de Lazer e Cultura Popular*”. (FRANCE ARCHIVES).

Por fim, em 1967, Joffre Dumazedier se tornou professor pesquisador do CNRS. Dois anos depois, em 1969, ele criou uma cátedra de sociopedagogia de adultos na Universidade René Descartes (Paris V). Em 1973, sob a direção de Jean Cazeneuve, defendeu uma tese de estado, que foi publicada no ano seguinte com o título “*Sociologia Empírica do Lazer*”. Em 1974, Dumazedier se tornou professor da UER de Ciências da Educação em Paris V, sendo nomeado professor titular em 1976 e professor emérito em 1984. (FRANCE ARCHIVES).

Ao traçar o percurso do sociólogo francês como uma figura proeminente na educação popular, devido a suas pesquisas e à criação de métodos educativos inovadores como a sociopedagogia e a autoformação para a classe trabalhadora, percebe-se como sua preocupação com a apropriação da cultura se manifesta de forma significativa na compreensão do papel do lazer e porque ele projetou no lazer uma instância e um espaço para a formação da personalidade. No depoimento autobiográfico “*Penser L'autoformation*”, Dumazedier compartilha as inquietações que o levaram à sociologia, enfatizando o lazer como

⁹³ No Brasil, a pesquisa científica sobre lazer ganhou impulso a partir da década de 1970, sob a forte influência dos estudos de Joffre Dumazedier. Este período foi marcado pela criação de dois importantes centros de pesquisa: o CELAZER SESC (Centro de Estudos do Lazer), em São Paulo, em 1970, sob a coordenação do sociólogo Renato Requiza (1929-2016), autor de obras como “*As dimensões do lazer*”, “*O lazer no Brasil*” e “*As dimensões do lazer e Sugestões de diretrizes para uma política nacional de lazer*”; e o CELAR (Centro de Estudos do Lazer e do Tempo Livre), em Porto Alegre, em 1973. Um dos primeiros resultados concretos dessa iniciativa foi a ação institucional do SESC, que começou a investir em programas e atividades de lazer para os trabalhadores do comércio e suas famílias. Além disso, foi criado o primeiro curso de especialização em lazer do país, fruto de uma parceria entre a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS) e a prefeitura de Porto Alegre.

um espaço para a autoformação e para a luta contra as desigualdades no acesso ao conhecimento, especialmente diante da massificação da cultura⁹⁴.

De acordo com Camargo (2016, p.156), a injustiça no acesso ao saber erudito (*savoir savante*) suscita questões sobre por que e como algumas pessoas conseguem encontrar maneiras de resistir a essa situação e até mesmo ultrapassá-la, ou como a sociedade poderia fomentar essa promoção. Para enfrentar essas questões, Dumazedier desenvolveu um método sociológico que deveria combinar ação e pesquisa, além de conduzir um estudo detalhado sobre o momento estratégico para aplicar esse método, que é o tempo livre. Termos como "*treinamento mental*", "*sociologia ativa*" e "*teoria sociológica da decisão*" foram criados por ele e refletem sua obsessão, em transformar o conhecimento sociológico em uma ferramenta de mudança social em benefício dos menos favorecidos. Segue um excerto de uma declaração registrada em 1966 de Dumazedier sobre o assunto:

Como eu me tornei sociólogo? Como as exigências da educação popular me levaram a recorrer ao conhecimento sociológico? Meu ponto de vista é (e sempre foi) que uma certa sociologia poderia contribuir efetivamente (um dia...) à extensão e eficiência de uma ação cultural democrática, hoje sacrificada pela massa midiática de divertimentos rudimentares e informações-espetáculos que impedem a realização de uma civilização do lazer. (CAMARGO, 2016, p.144).

Aqui se insinua de certa forma, uma referência à indústria cultural, porém trata-se de uma crítica de caráter conservador, onde a cultura é vista como inevitavelmente condenada à decadência. A razão para isso seria que sua massificação implicaria, simultaneamente, o sacrifício de uma "*civilização do lazer*", dominada por uma "*massa midiática de divertimentos rudimentares e informações-espetáculos*", que impedem a concretização de um lazer autêntico. Essa noção é explicitada de forma mais clara em outro momento, quando Dumazedier (2004, p. 290) afirma que as sociedades democráticas precisam promover a participação ampla de todos na vida cultural, tanto na compreensão quanto na produção de obras de técnica, ciência e arte. Isso seria necessário para evitar que a cultura de alto nível se tornasse um privilégio de poucos, enquanto a maioria do público, mesmo com o acesso escolar, permanecesse em um estado de subdesenvolvimento cultural, forçada a se contentar com uma cultura de nível inferior.

⁹⁴ Cf. DUMAZEDIER, Joffre. **Penser L'autoformation: Société D'aujourd'hui Et Pratiques D'autoformation**. Paris, Chronique sociale, 2002.

A análise da indústria cultural, conforme desenvolvida por Adorno e Horkheimer, centra-se na massificação e padronização da cultura, mas parte de uma abordagem mais ampla das condições sociais e econômicas que a sustentam, em vez da condenação da "decadência" da cultura. Em 1969, Adorno proferiu uma conferência sobre o tempo livre, intitulada "*Freizeit*", que posteriormente foi incluída em seu último livro, "*Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2*", uma coletânea de ensaios filosóficos e reflexões sobre questões contemporâneas.

Adorno (1995, p. 70) argumenta que "*o que as pessoas fazem com ele [o tempo livre], que chances eventualmente oferece o seu desenvolvimento, não pode ser formulada em generalidade abstrata*". Ele prossegue, afirmando que "*numa época de integração social sem precedentes, fica difícil estabelecer, de forma geral, o que resta nas pessoas, além do determinado pelas funções*". Isso pesa significativamente sobre a questão do tempo livre, nessa visão, é moldado por interesses econômicos que limitam a autonomia do indivíduo e sua capacidade crítica, mas não necessariamente por uma perda de valores culturais elevados, e sim na conversão do lazer em um instrumento de controle social. Ao contrário da ideia de uma perda de valores culturais elevados, Adorno sugere que o lazer, em vez de proporcionar liberdade e crescimento pessoal, tem sido convertido em um instrumento de conformidade e manipulação, ao mesmo tempo em que reforça as estruturas de poder existentes.

Joffre Dumazedier, ao elevar o lazer à categoria de objeto de análise sociológica, enfatiza o lazer como uma forma de uso do tempo livre, que emerge de uma nova necessidade social, que consiste do indivíduo dispor de tempo para si mesmo, sem a imposição das diversas instituições sociais – família, religião, partido político ou trabalho. Essa liberdade é vista como um espaço de autonomia, onde a pessoa pode se dedicar a atividades voltadas para a expressão pessoal, e é essa autonomia que, segundo Dumazedier, permite que o lazer se torne um objeto legítimo de estudo na sociologia. Dumazedier fundamenta seu método de análise em um quadro de referência chamado histórico-empírico. Ele busca definir rigorosamente o campo específico da Sociologia do Lazer, diferenciando-o de outras formas de estudo.

Neste recorte metodológico, apenas as atividades que refletem uma autonomia pessoal em relação aos condicionamentos sociais podem ser consideradas lazer. Conforme anuncia Dumazedier (1999), tendo em vista que nas sociedades urbano-industriais o trabalho acabou por se distinguir de outras atividades do cotidiano, possuindo um limite não mais regulado pela natureza. Essa separação resulta em uma organização temporal do trabalho que adquire uma especificidade própria, fazendo com que o tempo livre se dissocie claramente dele,

ganhando contornos bem definidos. O lazer estaria situado, sobretudo, em oposição ao conjunto das necessidades e obrigações da vida cotidiana.

A abordagem de Dumazedier se insere no quadro da sociologia moderna, desenvolvido após 1920, que incorpora, principalmente, as recentes formulações da teoria da decisão e da previsão. Ele defende que a sociologia empírica do lazer deve se concentrar em problemas concretos que possam ser resolvidos através da observação e análise empírica. Não é sua pretensão abarcar questões filosóficas amplas sobre a condição humana, mas sim estabelecer fatos sociais verificáveis e prever a evolução daquilo que ele chamou de civilização do lazer. Dumazedier considera o recurso à observação e à previsão essencial para qualquer demonstração sociológica eficaz. Ele explica essa posição da seguinte forma: [...] *trata de estabelecer fatos sociais, ou de predizer sua evolução sob o nome de civilização do lazer o recurso à observação e à previsão torna-se imprescindível para toda demonstração sociológica.* (DUMAZEDIER, 1974, p. 244).

O modelo de pesquisa ativa reflete a ideia de que essa disciplina não se limitaria ao estudo passivo das estruturas e dinâmicas sociais, mas busca ativamente influenciar e moldar o futuro da sociedade. Conforme sugerido por Dumazedier (1979, p. 212), a sociologia ativa seria uma sociologia previsional e decisional, comprometida com a análise de possíveis futuros e com a tomada de decisões informadas, com o objetivo de orientar o desenvolvimento social de maneira intencional e estratégica. Um exemplo do desdobramento dessa ideia ganha corpo na atuação dos chamados animadores culturais, enquanto profissionais treinados e capacitados para ensinar os trabalhadores a aproveitarem o seu tempo livre.

O que é o lazer? *Les jeux ne sont pas faits.* Com essa pergunta de caráter ontológica e indicando que a situação ainda não está clara, Dumazedier inicia sua obra "*Rumo a Civilização do Lazer?*" e apresenta a sistematização dos resultados de uma extensa pesquisa sobre as práticas de tempo livre realizada na cidade de Annecy, na França, entre 1956 e 1976. Nesse período, a cidade tinha aproximadamente 100 mil habitantes e já era considerada urbanizada. A pesquisa foi realizada em grande escala e investigou as representações do lazer em ambientes operários, na vida associativa e na vida cultural.

Após realizar uma pesquisa com uma amostra de 819 operários e empregados urbanos, Joffre Dumazedier (1979, p. 93-96) extrai quatro propriedades específicas que caracterizam esse fenômeno: *Caráter liberatório*: o lazer resulta de uma livre escolha relativa em relação

aos condicionamentos socioeconômicos. *Caráter desinteressado*: o lazer não está submetido a um fim lucrativo, utilitário ou ideológico. *Caráter hedonístico*: consiste na busca de um estado de satisfação tomado como um fim em si. *Caráter pessoal*: a atividade de lazer envolve toda personalidade. Libera no indivíduo seu poder de criatividade e realização.

Como as características são extraídas das representações de uma amostra de indivíduos quando confrontadas com a realidade objetiva faz com que o autor contorne a contradição entre o que é considerado lazer pleno e as experiências que não atendem a essa definição, introduzindo os conceitos de “semilazer” e “antilazer”. O autor explica que, se o lazer está subordinado a fins lucrativos, utilitários ou engajados, mas ainda não se transforma em uma obrigação, ele não pode ser classificado como lazer completo. Nesse caso, ele é caracterizado como um lazer parcial, que Dumazedier se refere como semilazer. Em outras palavras, essa forma de lazer, embora ainda ofereça algum nível de prazer ou distração, não é plenamente autêntica porque está influenciada por interesses externos: “*Segue-se daí que, se o lazer obedece parcialmente a um fim lucrativo, utilitário ou engajado, sem se converter em obrigação, não é mais inteiramente lazer. Torna-se lazer parcial: chamá-lo-emos então de semilazer*” (DUMAZEDIER, 1979, p. 95).

Por outro lado, quando uma experiência voltada ao lazer resulta em desgaste, frustração ou até violência, ela deixa de atender à sua função essencial de proporcionar descanso, diversão e desenvolvimento pessoal. Dessa forma, os valores inerentes ao lazer entram em conflito com aqueles característicos do não-lazer. Quando a experiência de lazer é corrompida por influências externas, como o consumo e modismos superficiais, ela se desvia de sua essência transformando-se em uma experiência de *antilazer*.

A importância do lazer, no interior dessa visão, é justificada pelas funções que ele desempenha em relação ao trabalho produtivo, apresentadas no triplo “D” da teoria de Dumazedier sobre o lazer. O lazer cumpre três funções distintas e complementares: descanso (*délassement*), que ajuda a recuperar o indivíduo da fadiga resultante do trabalho; divertimento (*divertissement*), que oferece uma liberação do tédio, permitindo ao indivíduo escapar temporariamente da rotina e das obrigações cotidianas; e desenvolvimento (*développement*), que promove novas formas de aprendizado e o crescimento pessoal, incentivando novas formas de conhecimento e aumentando a participação social do indivíduo de maneira mais consciente e ativa. Note-se que a unidade entre as funções se expressa na capacidade de libertar-se:

1. [...] oferece ao homem as possibilidades da pessoa libertar-se das fadigas físicas ou nervosas que contrariam os ritmos biológicos da pessoa. Ele é poder de recuperação ou ensejo de flanação.
2. [...] oferece a possibilidade da pessoa libertar-se do tédio cotidiano que nasce das tarefas parcelares repetitivas, abrindo o universo real ou imaginário do divertimento, autorizado ou interdito pela sociedade.
3. [...] permite que cada um saia das rotinas e dos estereótipos impostos pelo funcionamento dos organismos de base; abre o caminho de uma livre superação de si mesmo e de uma liberação do poder criador, em contradição ou em harmonia com os valores dominantes da civilização (DUMAZEDIER, 1979, p. 96 – 97, *grifo nosso*).

A partir dessas funções e características, chegamos à amplamente conhecida definição proposta pelo sociólogo francês Joffre Dumazedier:

O lazer é um conjunto de ocupações às quais o indivíduo pode entregar-se de livre vontade, seja para repousar, seja para divertir-se, recrear-se e entreter-se ou, ainda para desenvolver sua informação ou formação desinteressada, sua participação social voluntária ou uma livre capacidade criadora após livrar-se ou desembaraçar-se das obrigações profissionais, familiares e sociais. (DUMAZEDIER, 2004, p.34).

Em suma nessa definição, sobleva a noção de lazer como um espaço de liberdade individual, constituído por atividades escolhidas voluntariamente. O lazer é descrito em contraste com as obrigações profissionais, familiares e sociais, sendo uma esfera que proporciona descanso, entretenimento e autodesenvolvimento da personalidade. Essa concepção, tal como formulada, já havia sido cotejada no Colóquio Internacional de Sociologia organizado pela UNESCO em Annecy, de 13 a 17 de junho de 1957, como parte do "*Projeto de estudo comparativo sobre a evolução das formas e necessidades de lazer em diversos países*"⁹⁵.

Segundo Magnane (1969), os peritos que participaram do encontro chegaram à conclusão de que os desafios linguísticos associados ao termo lazer eram quase insolúveis. Apesar disso, reconheceu-se a necessidade de buscar uma definição clara e precisa. A etimologia da palavra lazer, derivada do latim *licere* - ser permitido -, remete a uma organização tradicional e patriarcal do trabalho, em que o senhor concedia a seus filhos e dependentes, em momentos e condições específicas, a permissão para realizar o que

⁹⁵ Cf. *International Social Science Journal*, 1960 – edição consagrada ao lazer. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000262108>>. Acesso em: 13 de abr. de 2024.

desejassem ou até para não fazer nada⁹⁶. Diante da inadequação dessa etimologia para a realidade da civilização industrial e técnica, os representantes franceses, liderados por Dumazedier, propuseram a seguinte solução metodológica: “*definição empírica ao nível das representações e não dos conceitos*”. Aqui se expressa típico deslocamento da subjetividade que tenta suprimir a objetividade concreta, a resposta se dá no nível do imediato.

De acordo com Mascarenhas (2005, p.16) tal compreensão e definição atravessou toda a década de 1970 chegando até mesmo na década de 1990, sempre distinguindo, classificando e prescrevendo o lazer mais adequado, melhor e verdadeiro. As críticas aos limites da abordagem sociológica de Dumazedier, principalmente ao teor metodológico do componente funcionalista, foi devidamente realizada por (MASCARENHAS 2005, PADILHA 2000, MARCELLINO 1995, FALEIROS, 1980).

Marcellino (2003) foi o primeiro a reconhecer os limites e precisar o caráter essencialmente conservador das abordagens funcionalistas sobre o lazer, uma vez que tratam o lazer como um instrumento para manter o equilíbrio social. O autor identifica quatro formas principais dessa instrumentalização do lazer, que classificou como: romântica, moralista, compensatória e utilitarista. De forma geral, a romântica busca resgatar formas idealizadas de lazer no passado; a moralista, que promove o lazer como meio de aperfeiçoamento físico e moral cuja finalidade consiste em instituir formas saudáveis de lazer, ou, ao menos, capazes de reduzir os comportamentos considerados anormais; a compensatória, o lazer como uma forma de aliviar as tensões do trabalho alienado e mecânico, permitindo uma realização individual por meio da evasão; e a utilitarista reduz o lazer a uma função pragmática, relacionada à recuperação da força de trabalho e à manutenção da produtividade.

Concordamos parcialmente com o prognóstico de Camargo quando sinaliza que: “*Dumazedier falou de algo vivo, radioso, solar, como o lazer, usando a linguagem fria durkheimiana de seus contemporâneos*” (RIBEIRO, 2003, p.94). Embora seja verdade que Dumazedier tenha, de fato, vislumbrado um conjunto de potencialidades no lazer, como

⁹⁶ Ver em: *Grundrisse* em “nível” materialismo histórico e dialético que: “*A dissolução de todos os produtos e atividade em valores de troca pressupõe a dissolução de todas as relações fixas (históricas) de dependência pessoal na produção, bem como a dependência multilateral dos produtores entre si. [...] A dependência recíproca e multilateral dos indivíduos mutuamente indiferentes forma a sua conexão social. Essa conexão social é expressa no valor de troca [...]*” (MARX, 2011, p.102). Quando articulação entre os produtores deixa de ser operada por relações de dominação ou subordinação pessoais e passa a ser realizada pela troca. O que conecta os sujeitos – agora produtores de mercadorias – é a sua necessidade de produzir valor, riqueza universal, dinheiro. No passado, as relações de produção eram frequentemente marcadas por disposições explícitas, onde a autoridade e a subordinação eram evidentes.

aperfeiçoamento cultural, formação, tempo para a livre capacidade criadora e diversão, avaliamos que sua concepção permaneceu ancorada nas “*regras do método sociológico*” e, e, por conseguinte, se enraizou em uma perspectiva funcionalista. Dumazedier concebeu uma sociologia que define o lazer como um objeto específico de estudo — distinto dos demais campos das ciências sociais e o tratou como um fato social passível de observação e explicação objetiva. Neste modelo metodológico, dedica-se à definição do lazer e de suas funções no corpo social, à refutação das interpretações anteriores e à construção de uma classificação sistemática que fundamenta uma teoria geral sobre o lazer.

Na passagem a seguir, Dumazedier aproxima da ideia de que o poder demonstrado pelas ciências naturais na descrição, previsão e explicação de fenômenos resultou na convicção de que também as questões sociais e humanas poderiam ser abordadas de maneira similar:

Todos conhecem a desproporção existente entre o desenvolvimento das pesquisas no setor da matéria e no das ciências do homem. Ainda, a ação econômica vem sendo objeto de estudos empíricos, experimentais e de previsão não realizados no âmbito da ação cultural. A expansão de uma ação cultural no nível das massas deveria ser tratada sob uma perspectiva evidentemente diversa, mas com o mesmo espírito que nestes últimos anos contribuiu para a notável expansão da ação econômica coordenada e planificada. (DUMAZEDIER, p.14, 2004).

Se considerarmos os homens como seres que reagem a novas alternativas de vida de maneira socialmente intencionada, é necessário que essa ocorrência seja orientada por uma perspectiva de emancipação; caso contrário, essa ocorrência se torna meramente funcional, aplicável aos propósitos das estruturas vigentes. Em outras palavras, na ausência de um horizonte teórico e filosófico crítico, a obra de Dumazedier alinha-se do ponto de vista filosófico, aproximando-se do que Lukács chama de “*apologia indireta ao capital*”. A seguir, destacamos algumas passagens e trechos nas afirmações e proposições de Dumazedier, onde fica evidente uma interpretação da teoria marxiana que, em certos aspectos, poderia orientar um distanciamento das bases críticas⁹⁷.

⁹⁷ Durante o processo de levantamento bibliográfico, encontramos no site *Archives Nationales* referências atribuída a Dumazedier: “*Libération de l’homme par le marxisme*” [1947] (Libertação do Homem através do Marxismo- tradução nossa); “*Marxologie, sociologie marxiste empirique et éducation*” (Marxologia, sociologia marxista empírica e educação) [1980]. Disponível em: < <https://www.siv.archives-nationales.culture.gouv.fr/siv/cms/content/display.action?uuid=Accueil1RootUuid&onglet=1>>. Acesso em: 13 de abr. 2024.

Dumazedier (2004, p. 28) sugere que tanto Marx quanto o economista britânico David Ricardo [1772-1823] circunscreveram suas reflexões sobre o lazer à vida dos trabalhadores de seu tempo, devido às extensas jornadas de trabalho que permitiam pouco tempo para o descanso, conceituado por Marx como o tempo destinado à reprodução da força de trabalho. Nesse contexto, a ideologia seria um reflexo direto da realidade. No entanto, em menos de meio século, o lazer não apenas se estabeleceu como uma opção "atraente", mas também como um valor.

Segundo Dumazedier, os estudos de Max Weber sobre os tipos ideais teriam orientado os fundadores do capitalismo com a máxima: *"O trabalho justifica o ganho e toda atividade inútil à sociedade é uma atividade menor"*. Essa abordagem sociológica idealista reflete parcialmente as teorias de Ricardo sobre a acumulação necessária do capital. Em contraste, Marx teria enfatizado a importância do trabalho, afirmando que *"o trabalho é a essência do homem"*. Portanto, o avanço do lazer questiona tanto os valores de Marx quanto os de Ricardo. Uma passagem significativa que ilustra essa nova perspectiva posta pelo lazer é a seguinte:

Quando, em 1883, o militante Paulo Lafargue escreveu seu famoso panfleto *Le Droit à la Paresse*, o lazer apresenta-se, ainda, de certo modo, assimilado à ociosidade. Nos dias de hoje, o lazer funda uma nova moral de felicidade. É um homem incompleto, atrasado e de certo modo alienado, aquele que não aproveita ou não sabe aproveitar seu tempo livre. (DUMAZEDIER, 2004, p.25).

Dumazedier (2004, p.29) reflete rapidamente sobre as diferenças metodológicas e teóricas em relação aos trabalhos científicos anteriores, destacando que os grandes teóricos sociais do século XIX, referindo-se a eles como *"grandes doutrinadores"*, apesar de suas diferentes perspicácias, anteviram o surgimento do lazer, mas não conseguiram prever sua ambiguidade, caindo na armadilha do intelectualismo. Nas páginas subsequentes, Dumazedier (2004, p. 29) busca justificativa para sua concepção de lazer, marcada pela em referências a Marx, Proudhon, Augusto Comte e Engels. Ele sugere que Marx considerava o lazer *"o espaço que possibilita o desenvolvimento humano"*, enquanto Proudhon via no lazer um veículo para *"composições livres"*, incentivando criatividade e liberdade. Comte acreditava que o lazer era essencial para o avanço científico, exemplificado pela *"astronomia popular"*. Engels defendia a redução do tempo de trabalho para permitir a participação em assuntos sociais.

Em outra ocasião, ao discutir o papel do trabalho, Dumazedier (1979, p. 131) argumenta em *"Sociologia Empírica do Lazer"* que, durante a emergência da sociedade industrial, os teóricos socialistas tinham opiniões conflitantes sobre o papel do trabalho. Para alguns, o tempo livre era visto como um meio de *"recuperação da força de trabalho"*; para outros, era um campo para a realização humana. Nesse contexto, o sociólogo francês sugere uma aparente incompatibilidade ou oposição entre Marx, que fundamentou uma doutrina na qual *"o trabalho é a primeira necessidade do homem"*, e Paul Lafargue, seu genro e militante socialista, autor da eloquente defesa da *"preguiça, mãe das artes e das nobres virtudes"* em *"Droit à la paresse"*.

A situação pesquisa dos caracteres específicos do lazer ou de sua autonomia relativa em face dos evidentes determinismos do trabalho e das relações social correspondentes enfrenta, em certos sociólogos, uma espécie de dogma, de interdição, de tabu. Outros espíritos reagem ao contrário como se o lazer se evadisse dos determinismos econômicos e flutuassem em uma era ideal de liberdade. É a confusão entre doutrina de ação e teoria explicativa ou, mais simplesmente, entre o que é desejável e o que é real ou provável. Apesar de nossas preferências doutrinares inspiradas nos ideais de Karl Marx, esforçamo-nos em conhecer empiricamente. (DUMAZEDIER, 1979, p. 131).

Em 1975, Joffre Dumazedier ministrou um curso no CELAR, destinado a graduandos e professores universitários, abordando a Teoria do Lazer. Os resultados dessa experiência foram posteriormente transcritos e publicados sob o título *"Questionamento Teórico do Lazer"*. Durante o curso, Dumazedier revisitou a ideia de uma pretensa antinomia na ética marxista, que se divide em duas vertentes. A primeira enfatizar a importância do trabalho como produtor das relações sociais e como meio fundamental de formação do ser humano. A segunda, por sua vez, destaca o tempo livre do trabalho, interpretando-o como um produto do próprio avanço do trabalho e um legítimo direito à preguiça.

Em Paris, quaisquer que sejam as escolas, a maior parte dos marxistas que conheço, como Pierre Naville, por exemplo, não aceitam dar importância ao lazer na vida. Vêm nisso possibilidade de evasão, de traição do trabalho. No entanto, apesar dessas resistências, existe um progresso de valores que eu chamaria de valores totalitários do trabalho, em todas as sociedades industriais avançadas ou em vias de desenvolvimento. Cada vez mais não se considera o lazer como um meio de melhor trabalhar, mas há uma tendência de inverter os valores. (DUMAZEDIER, 1975, p.).

Como já discutido por nós, a teoria social de Marx é frequentemente mal interpretada, e suas conclusões, equivocadas, especialmente no que diz respeito à noção de trabalho. Embora o trabalho seja um elemento central em sua visão, isso não inviabiliza sua crítica ao

capitalismo nem se restringe à busca por uma forma de trabalho não alienada. Para Marx, a produção material faz parte do que ele chama de “reino da necessidade”, mas isso não o impede de reconhecer a dialética entre as condições de trabalho, a diminuição da jornada laboral e o florescimento do que ele denomina riqueza real da sociedade.

A riqueza real da sociedade não se origina exclusivamente do trabalho; o ser social não se limita a essa atividade. Em um ser social desenvolvido, podemos observar esferas de objetivação que se emanciparam das exigências imediatas do trabalho, como a ciência, a filosofia e a arte. Essa riqueza é baseada na relação entre o homem e a natureza, e essa relação deve ser entendida na complexidade de como as forças produtivas estão estruturadas. A ênfase na centralidade do trabalho apresenta duas faces: por um lado, o trabalho concreto é a conexão direta entre a sociedade e a natureza. Marx descreve esse processo da seguinte forma:

Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo – braços e pernas, cabeça e mãos -, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhe forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza. Desenvolve as potencialidades nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais. (MARX, 2006, p.211, *grifo nosso*)

Por outro lado, o trabalho, embora seja uma atividade humana fundamental para a criação de valores de uso e a manutenção da vida, pode se transformar em uma força opressiva e alienante sob as relações sociais de produção capitalistas. Marx (2006) enfatiza que, como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é uma condição essencial para a existência humana, transcende todas as formas sociais, e é uma necessidade natural permanente que medeia o metabolismo entre o homem e a natureza, e, por conseguinte, a vida humana. No entanto, na sociedade capitalista, o processo produtivo se converte em uma força opressiva e alienante para os indivíduos.

De acordo com Lukács (2013) o reino da liberdade, no qual Marx vislumbra o valor supremo, a culminância de valor da realização social, não possui caráter econômico e até se retira do âmbito da economia, que, como Marx afirma categoricamente, sempre será um reino da necessidade. Quando Marx associa o reino da liberdade ao ócio, a questão não se esgota neste ponto, é preciso considerar a redução do tempo de trabalho socialmente necessário, tornada possível apenas pelo desenvolvimento das forças produtivas, é a condição básica para

a realização desse reino da liberdade. Isso sugere que a libertação dos grilhões do trabalho alienante e a consecução de um estado de liberdade verdadeira dependem do avanço tecnológico e da organização social que permita uma redução significativa do tempo dedicado ao trabalho necessário para a subsistência e manutenção da vida.

Segundo Lukács o desenvolvimento do gênero humano, em Marx, é uma categoria que se torna socialmente consciente. O desenvolvimento objetivo – que aqui não se refere a um caráter valorativo – em que o ser social se eleva a um patamar superior em sua reprodução, é desigual e contraditório. Marx afirma que *“somente com o surgimento e a intensificação do mercado mundial é que o gênero humano foi colocado na ordem do dia como um problema geral que engloba todos os homens”*. Inclusive é característico desse desenvolvimento que, quanto mais as comunidades humanas adquirem um caráter social, quanto mais bem delineados este se torna, tanto maior é o número de casos em que o homem pode figurar também em tais singularidades abstratas.

Individualidade e Sociedade. Para Lukács (2013, p.285) o homem, inicialmente entendido como uma simples singularidade, ou seja, como um exemplar singular da espécie humana, se desenvolve através de suas decisões e ações concretas. Aquilo que chamamos de personalidade constitui, na verdade, a soma das escolhas e alternativas que ele faz ao longo de sua vida. Essa personalidade autêntica, ou caráter, não é algo dado de antemão, mas sim na realização de suas potencialidades em atos concretos, com a individualidade sendo forjada nesse movimento entre possibilidade e ato. A substância de um homem, portanto, é esse fio contínuo que conecta suas decisões, uma sequência ininterrupta de escolhas que dão forma à sua individualidade. Essa construção constante de si através da ação constitui o *“ser-propriadamente-assim”* do homem.

Diferentemente das concepções liberais burguesas, que tendem a supervalorizar a iniciativa individual, a realidade humana revela uma profunda interdependência entre o espiritual e o material, ou seja, entre o desenvolvimento interior e a inserção nas relações sociais. Essa interdependência emerge da forma como o ser humano articula um propósito consciente — o “pôr teleológico” — com a realização material, evidenciando a prioridade da intenção no pensamento sobre a prática concreta. Assim, o indivíduo segundo Lukács (2013), vive sua vida imersa em pequenas comunidades, como a família, o trabalho e os grupos de convivência, que constituem o cenário imediato de sua existência. No cotidiano, o ser humano desempenha suas funções em contextos sociais específicos, e suas ações pressupõem a existência de um coletivo, manifestando-se plenamente na vida desse coletivo. Como membro

de uma família, por exemplo, ele não apenas vive, mas também atua nessa comunidade, independentemente de estar no papel de educador ou de ser educado.

Ao isolar o indivíduo da totalidade de suas relações sociais, algumas análises sociológicas incorrem no erro de adotar uma perspectiva unilateral. Embora seja essencial criticar essa limitação, também é importante situar a esfera do lazer dentro de uma contradição dialética, na qual as oposições não são irreconciliáveis. O lazer, neste sentido, é produto de uma particularidade histórica, surgindo em meio ao processo de socialização crescente própria do capitalismo e se enraizando no cotidiano, ao incorporar um modo de ser de um tempo histórico que tem dentro de si tudo o que combate: “*Nada é mais diferente dele do que ele próprio*”, pois, enquanto promessa de recomposição do ser, o lazer contém os elementos de alienação que busca superar.

A sociologia do lazer com a pretensão de isolar este fenômeno, e assim, fazer desaparecer toda a contradição e negatividade, fixando-se apenas em sua dimensão positiva. Este processo consiste em depurações e oposições entre ser e não ser. À primeira vista, o lazer se revela como um espaço onde o indivíduo vislumbra em seu cotidiano, o exercício da liberdade nos limites da formalidade. Por esse motivo o lazer atende a uma necessidade concreta por meio de duas vias: de um lado, visa recompor o ser humano fragmentado pelo trabalho, conforme exposto na crítica seminal de Friedman - reconstituir as *migalhas* do homem do *trabalho em migalhas* de outro, reflete o esforço incessante pela busca de uma personalidade autêntica que é tolhida pelo marketing da aparência, conforme enfatizado por Mills.

Em última análise, por mais que o lazer seja associado ao reino da liberdade, a base objetiva para a irrestrita e generalizada efetivação da genuína liberdade assenta-se no trabalho emancipado, algo somente possível num novo sistema de metabolismo social “*um novo modo de produção fundado na atividade autodeterminada, baseado no tempo disponível para produzir valores de uso socialmente necessários*” (ANTUNES, 1999, p.179). Assim, quando superadas as barreiras entre tempo de trabalho e tempo livre, e aí, seja qual for a expressão conceitual daquilo que se poderá vivenciar no tempo livre, o ócio, a educação, a arte, o lazer, etc., uma coisa é certa, será uma prática social essencialmente ligada aos interesses humanos, porque o trabalho igualmente o será.

Quanto ao lazer, pode-se afirmar que, se continuar sendo assim denominado, haverá, finalmente, a possibilidade de avaliá-lo à margem de sua valorização conscientemente

utilitária. Entendido dessa maneira, o lazer constitui uma prática desinteressada em relação aos interesses materiais e práticos, mas intensamente interessada e teleológica ao considerar o projeto histórico do homem livre que busca afirmar-se por meio dela. A luz do pensamento filosófico de Georg Lukács: *“Não há como exterminar dos homens a paixão por encontrar o sentido da sua vida em seu trabalho, de acordo com isso, aspirações individuais desse tipo emergem esporádica, mas reiteradamente em todas as sociedades, também nas da atualidade”* (LUKÁCS, 2013, p.532).

PARTE II

...Ève teve a inteligência de fazê-lo renunciar à terrível vocação dos inventores, esses Moisés devorados por suas sarças ardentes. Ele cultivava as letras por lazer, mas tem uma vida feliz e ociosa de proprietário que vive de rendas.
(Honoré de Balzac - *Ilusões Perdidas*)

4. Apontamentos sobre reificação: o lazer e o mundo invertido

Nos versos “*É sempre no passado aquele orgasmo, é sempre no presente aquele duplo, é sempre no futuro aquele pânico. É sempre no meu peito aquela garra. É sempre no meu tédio aquele aceno. É sempre no meu sono aquela guerra*”, Carlos Drummond de Andrade⁹⁸ captura o espírito de uma existência fragmentada e dissonante, onde o eu se vê em constante tensão entre o desejo e a impossibilidade, a proximidade e o distanciamento, a expectativa e a frustração. A referência ao passado, presente e futuro— o orgasmo perdido no passado, o duplo sempre presente, e o pânico antecipado no futuro — reforça uma temporalidade fraturada. Cada momento aparece impregnado por algo inacabado ou inalcançável, reverberando como um eco do que poderia ter sido ou do que ainda se espera.

Essa antítese, simbolizada pelo título do poema “*O Enterrado Vivo*”, é um emblema do sujeito contemporâneo que, mesmo vivo, experimenta a sensação de estar limitado, constrangido pelas próprias condições de existência e pela estrutura da sociedade. Drummond capta o estranhamento do sujeito consigo mesmo, um eu que está alienado de seu próprio potencial e que, por isso, experimenta uma espécie de morte em vida. Esse fenômeno se relaciona filosoficamente com o conflito entre *ser* e *dever ser*, além das formas de estranhamento decorrentes da reificação, que tornam o indivíduo incapaz de se apropriar de seu próprio ser social.

Na primeira parte desta tese, nosso objetivo foi identificar e delimitar um conjunto de problemas gerais que permeiam as diversas respostas e abordagens sobre o lazer, para em seguida contextualizando historicamente tanto as contribuições quanto os limites da sociologia para essas questões. Após estabelecer as bases teóricas e históricas que sustentam a compreensão do lazer, avançamos agora, na segunda parte, para examinar em caráter ainda introdutório como o lazer se insere em dada estrutura social, ou seja, a forma de ser do lazer.

⁹⁸ Cf. **Poesia e Prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1988.

Nesta etapa, o fenômeno lazer deve ser analisado não mais como um fato isolado, mas como uma esfera com autonomia relativa, que se entrelaça de maneira complexa com outras dimensões da vida social, prioritariamente com o trabalho e o tempo livre. O desafio, conforme aponta Lukács (2013, p. 384), reside no fato de que, quanto mais desenvolvida e socialmente integrada for uma formação econômica, mais complexos se tornam os sistemas de mediação que ela precisa construir em seu interior e ao seu redor. Esses sistemas de mediação, embora estejam diretamente relacionados à autoreprodução humana e ao intercâmbio com a natureza, influenciam e são influenciados por esses processos, podendo tanto promovê-los quanto inibi-los.

Como discutido nas seções anteriores, a tensão entre a vida autêntica, orientada por valores absolutos, e a vida ordinária, moldada por obrigações e compromissos, constitui um eixo central que permeia grande parte das reflexões sobre o ócio, o lazer e o tempo livre. A vida autêntica, frequentemente associada à expressão plena e genuína do ser, é concebida como um espaço privilegiado para a realização de valores essenciais, universais e atemporais, como a liberdade, a justiça e a verdade. O ideal de ócio e o lazer aparecem como momentos em que o indivíduo poderia transcender as limitações impostas pela existência cotidiana, permitindo um retorno às dimensões mais profundas de sua humanidade. Em contrapartida, as críticas direcionadas à vida cotidiana destacam como sua saturação pela rotina, pelas obrigações sociais, profissionais e familiares, e pelas pressões características da modernidade tende a esvaziar o tempo de lazer de seu potencial libertador.

Essa tensão entre liberdade e controle — especialmente no que diz respeito à relação entre tempo de trabalho e tempo de lazer — é sintetizada nas inquietações levantadas por Friedmann e Naville (1973, p.35): “[...] *como assegurar, mercê da redução da duração do trabalho, a expressão e o desenvolvimento da personalidade, durante o tempo livre?*” Em outras palavras, como superar a inadequação que alimenta os mecanismos de alienação? A preocupação dos autores reside no risco de que o tempo livre, em vez de ser um espaço de liberdade, seja consumido por formas de trabalho estendido, como o “duplo emprego” - o trabalho que se estende além da jornada formal, invadindo o tempo dedicado ao descanso, - ou por novas formas de servidão, como as pressões da publicidade, o consumo compulsivo e o afeiçoamento totalitário dos espíritos.

Diante disso, Friedman e Naville (1973, p.24) enfatizam a necessidade de que o trabalhador esteja inserido em um ambiente que, em vez de sufocá-lo, estimule a liberdade de escolha, o desenvolvimento cultural e o pensamento crítico. Sob essa ótica, a redução da

jornada de trabalho não constitui, por si só, a condição da liberdade, mas apenas estabelece um pré-requisito para sua possibilidade, configurando uma condição necessária, porém insuficiente. Por essa razão, os autores argumentam que um estudo abrangente do trabalho deve englobar também os fenômenos de não trabalho, em suas relações de causalidade recíproca, campo até então negligenciado pelas Ciências Sociais.

O desafio, portanto, consiste em criar condições em uma “*sociedade tecnicista*” para a realização do “*homem do lazer*” — sujeito capaz de usufruir da felicidade e da boa vida, mediante experiências diversificadas que abarquem cultura, diversão e desenvolvimento da personalidade. Como afirma Friedmann (1968): “*Quem diz lazer, diz, essencialmente, escolha, liberdade. O lazer corresponde às disposições, aos gostos individuais, a um complexo de tendências abrigadas no próprio coração da personalidade*” (FRIEDMANN, 1968, p.114).

Para avançar nessa discussão, nossa hipótese apoia-se na categoria da reificação, tal como desenvolvida por Georg Lukács em “*História e Consciência de Classe*” e ampliada em sua “*Ontologia do Ser Social*”. Em especial, o quarto complexo categorial, o Estranhamento, oferece uma chave analítica para compreender como as relações sociais no capitalismo transformam a subjetividade humana em algo estranho a si mesma. A relevância dessa proposição torna-se evidente à luz da reflexão de Antunes (2018), que considera a alienação contemporânea um tema simultaneamente complexo e essencial para o entendimento da sociedade atual. Essa perspectiva reforça a necessidade de investigar as manifestações do estranhamento em suas dimensões ontológicas, estabelecendo uma ponte entre os fundamentos teóricos de Lukács e os desafios impostos pelas formas de alienação características da sociedade contemporânea, marcada pela precarização do trabalho, pela mercantilização das relações e pela fragmentação da subjetividade.

Para estes apontamentos introdutórios sobre o processo de reificação da consciência, tomamos como referência a tese de Paulo Netto (1981), que reconhece na reificação das relações sociais o elemento axial para a sobrevivência e manutenção funcional do capitalismo tardio, sobretudo em razão da incapacidade do sistema de oferecer respostas adequadas às demandas de sociabilidade. Por conseguinte, os fenômenos de barbárie, — aqui compreendidos como violência, desigualdade extrema, degradação ambiental e desrespeito à dignidade humana — não apenas coexistem com as possibilidades concretas de sua superação, evidenciadas pelo avanço técnico-científico, pela abundante produção de bens e pelas potencialidades do trabalho humano, mas, paradoxalmente, acabam se fortalecendo.

Em outro momento, Paulo Netto (1998, p. LXIX) delineia uma conjuntura histórica em que a reificação não apenas constitui uma condição estrutural do capitalismo tardio, mas também atua como força propulsora das barbáries que esse sistema gera e reproduz. Esse processo, ao mesmo tempo em que dificulta a formulação de alternativas reais e viáveis à lógica dominante, aprofunda as contradições sociais, mantendo o capitalismo aparentemente inabalável. Ele caracteriza esse período como um momento em que a revolução, enquanto horizonte visível, já não figura na ordem do dia, enquanto a oligarquia financeira burguesa mundial permanece imune a ameaças significativas. Paralelamente, observa-se o desmantelamento progressivo das esferas públicas, substituídas por um intimismo cínico e individualista, voltado para o consumo e ao interesse privado.

Essa crise também atinge o paradigma industrial desenvolvimentista, cujos limites começam a ser amplamente questionados, ao passo que o desastre ecológico global, longe de ser um devaneio idealista, torna-se uma realidade incontornável. Nesse cenário, como prossegue Paulo Netto (1998), a esperança e o otimismo em relação ao futuro cedem lugar a um sentimento de angústia crescente ou à complacência resignada diante do presente. O recrudescimento do racismo e da xenofobia na superfície da vida social, o questionamento do estatuto das relações interpessoais e a ascensão de questões relacionadas a geração, gênero, etnia e sexualidade, que assumem protagonismo incontestado, refletem as tensões e desafios do nosso tempo.

Ao penetrar nas estruturas da existência humana e influenciar as interações sociais, a reificação não apenas fortalece a lógica mercantilista, mas também contribui para uma profunda desumanização, cuja intensidade varia conforme as diferentes classes sociais. Sob uma perspectiva crítica, a centralidade atribuída à reificação neste contexto permite revelar os mecanismos subjacentes à reprodução do capitalismo tardio, ou seja, compreender não apenas os processos pelos quais o sistema se perpetua, mas também as implicações éticas, sociais e políticas decorrentes de sua influência na condição humana. Em particular, a dinâmica da esfera do lazer.

De acordo com Paulo Netto (2015), foi o jovem Lukács o primeiro a extrair da análise marxiana do fetichismo da mercadoria a teoria da reificação, apresentada em um dos textos mais importantes e influentes do século XX, *“História e Consciência de Classe”*. Nesta obra Lukács reúne de forma singular sua bagagem filosófica, que abarca desde o marxismo e a revolução comunista até o romantismo e o classicismo alemão - Schiller, Schlegel, Kierkegaard e Goethe — passando pela sociologia alemã, representada por Weber, Simmel e

Tönnies, até a filosofia alemã, com os aportes de Hegel e Kant. Escrito entre 1919 e 1922, o trabalho foi posteriormente organizado e publicado em formato de livro em 1923, em Berlim⁹⁹.

A proeminência singular concedida por Lukács ao fenômeno do fetichismo da mercadoria ensejou uma nova via para a interpretação de “*O Capital*”. Como analisa Musse (2015), o filósofo húngaro não apenas complementa, mas reconfigura uma dimensão latente na obra de Marx, referente aos efeitos e às consequências da expansão das relações mercantis sobre as diversas esferas da sociabilidade. Embora, conforme Musse (2015), Marx não tenha explorado de forma exaustiva o impacto dessa expansão nas múltiplas dimensões da sociedade burguesa, o conceito de fetichismo da mercadoria já se apresenta como um eixo central, configurando-se como um princípio explicativo fundamental. Para Marx, a crítica da economia política deriva diretamente da crítica ao fetichismo, que se revela como a chave para compreender as dinâmicas estruturais do capitalismo.

A contribuição central de Lukács em *História e Consciência de Classe* (1923) reside em elevar a análise da reificação à categoria de instrumento analítico indispensável para examinar as condições do presente histórico. Ao fazê-lo, o filósofo supera a tese simplista do “marxismo vulgar” – que postula uma determinação unidirecional entre estrutura e superestrutura –, desenvolvendo uma abordagem dialética que revela tanto a universalização das relações mercantis quanto seus efeitos estruturais sobre a consciência, as práticas sociais e as instituições.

Quanto à relação entre Lukács e “*O Capital*”, Carli (2015, p. 282) nos orienta na seguinte direção: “À época de Marx, havia esferas da cotidianidade em que o indivíduo sentia-se como criador, são espaços que tentem da diminuir no período monopolista do capital”. O advento do capitalismo monopolista marca um momento histórico crucial, que constitui os pressupostos históricos para a intensificação da reificação da consciência. Ancorando-se na análise de Lukács em *HCC*, Carli (2015) destaca a necessidade de compreender a mercantilização universal da vida social, característica do estágio avançado do

⁹⁹ Cumpre notar, conforme Paulo Netto (2015), que os méritos e limitações de *HCC* residem, por um lado na teoria inovadora sobre a reificação, essencial para a análise da alienação nas sociedades capitalistas. No entanto, sem acesso à crítica de Marx à concepção hegeliana de objetividade, presente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* (publicados apenas em 1932), resultou em uma leitura que equipara reificação e objetividade em geral, o que trouxe algumas implicações problemáticas para o entendimento das relações objetivas nas análises posteriores do marxismo.

capitalismo. Essa compreensão exige uma abordagem que contemple tanto o desenvolvimento objetivo da sociedade quanto a atitude dos indivíduos em relação a esse processo, incluindo a sujeição de sua consciência às formas específicas pelas quais a reificação se expressa. Sobre a percepção da tendência que abrange a subjetividade e o papel das instituições burocráticas citamos:

Percebam que Lukács está preocupado igualmente com a atitude dos homens diante da reificação, da consciência frente às modalidades reificadas do cotidiano. É uma conclusão dos seus estudos em *História e consciência de classe* que o indivíduo médio passa a datar uma atitude contemplativa face à reificação, domesticada, conformada, passiva e disciplinada. A gerência burocrática tende a transformar as ações do homem cotidiano em um limbo programável. (CARLI, 2015, p.285).

A amplitude da influência de György Lukács e sua importância transcendem o desenvolvimento do pensamento crítico ao longo do século XX, estendendo-se à compreensão e ao enfrentamento dos desafios contemporâneos do século XXI. Essa relevância torna-se evidente, por exemplo, na forma como suas ideias reverberaram entre os pensadores da Escola de Frankfurt. Conforme aponta Paulo Netto (2015), os teóricos frankfurtianos, inspirados por Lukács, desenvolveram uma interpretação singular do fenômeno da reificação. Para eles, esse processo, embora tenha raízes em antigas formas sociais, persiste de maneira renovada nas estruturas da sociedade moderna.

Esse impacto da reificação, enquanto categoria analítica, pode ser claramente identificado em obras fundamentais da teoria crítica, como *“Eclipse da Razão”*, de Max Horkheimer; *“Dialética do Esclarecimento”*, de Theodor Adorno e Horkheimer; e *“Ideologia da Sociedade Industrial”*, de Herbert Marcuse. De maneira geral, nessas obras, o conceito de reificação é reelaborado e integrado às críticas às dinâmicas da racionalidade instrumental e da dominação social. Essa abordagem, como aponta Paulo Netto (2015), tem sua gênese em HCC, primeira obra marxista de Lukács, na qual ele desenvolve uma teoria do conhecimento com fortes raízes hegelianas. Em HCC, a reificação é apresentada como um fenômeno estrutural do capitalismo, influenciando não apenas os frankfurtianos, mas também pensadores como Henri Lefebvre, Leo Kofler, Lucien Goldmann e Karel Kosik.

Entretanto, essa ampla influência foi acompanhada por uma transformação significativa na forma como o marxismo passou a ser interpretado. Concordamos com Frederico (2001) ao observar que a Escola de Frankfurt, em sua análise da alienação, parece elaborar uma tese *“trans-histórica”*, – análoga a uma versão secularizada do pecado

original –, na qual a alienação deriva da dominação da natureza pela razão instrumental. Tal enfoque filosófico, embora rico em profundidade crítica, desvia-se das questões centrais do marxismo, como a análise do modo de produção, a crítica da economia política e principalmente a luta de classes.

Para Frederico (2020), esse deslocamento conceitual torna-se evidente no processo de apropriação intelectual que filtra o pensamento marxista por intermédio de HCC e, posteriormente pelas obras de Adorno e outros membros da Escola de Frankfurt. Como resultado, o marxismo passa a ser tratado predominantemente como uma *Kulturkritik* — uma crítica da cultura —, atenuando seu caráter original de teoria científica e revolucionária. Esse movimento, ao mesmo tempo que enriqueceu o legado crítico marxista, impôs ao pensamento contemporâneo o desafio de rearticular sua força teórica e política sem prescindir das contribuições das tradições que dele emergiram.

Para ilustrar esse distanciamento, vejamos brevemente a forma como Marcuse (1964), adotando um tom pessimista, reflete sobre o destino do indivíduo na sociedade moderna. Segundo ele, o indivíduo é despojado de personalidade, profundidade e singularidade, sendo reduzido a um estado de existência “*unidimensional*”. O conformismo infiltra-se de maneira generalizada, enraizando-se profundamente nos hábitos cotidianos, de modo que qualquer forma de inconformismo ou insatisfação é assinalada como uma patologia vista como uma forma de neurose. A sociedade, ao mesmo tempo em que atende às demandas de consumo em escala crescente, reprime efetivamente qualquer necessidade de contestação. Nesse processo, o avanço científico deixa de ser apenas uma ferramenta para dominar a natureza e torna-se um instrumento de subjugação sistemática do próprio ser humano. Ainda que a crítica de Marcuse explicita os efeitos do capitalismo avançado, ela também exemplifica o afastamento da crítica marxista de suas bases originais, desafiando-nos a repensar suas possibilidades no século XXI.

No capítulo “*A reificação e a consciência do proletariado*”, que abrange pouco mais de cem páginas, Lukács introduz preocupações filosóficas sobre a reificação, explorando-a a partir da forma-mercadoria e da teoria do fetichismo desenvolvida por Marx. Segundo Paulo Netto (2015) os processos de alienação derivam diretamente do fetichismo inerente à produção mercantil. Estruturados pela lógica da forma-mercadoria, esses processos se manifestam e se reproduzem em todas as esferas da vida social, uma vez que esta se encontra inteiramente mercantilizada. Nesse sentido, a vida social capitalista engendra uma “*positividade*” dos fenômenos sociais, o que resulta no ocultamento das relações sociais e das

condições históricas que as sustentam. Esses fenômenos passam a assumir a aparência de coisas, um processo denominado reificação. A teoria da reificação, portanto, apresenta-se como uma nova abordagem para compreender os modos de ser do “*estilo burguês de vida*”, demanda que já inquietava Lukács em seus escritos iniciais. (PAULO NETTO, 2015, p. 40).

David Harvey (2013) complementa essa visão ao discorrer como a forma mercadoria está entranhada em nosso cotidiano, sendo uma presença universal no capitalismo e atravessando fronteiras de classe, raça, gênero, religião, nacionalidade e orientação sexual. Ele observa que grande parte de nosso tempo é consumido em atividades relacionadas às mercadorias, para comprá-las, observá-las, desejá-las ou rejeitá-las. Harvey enfatiza que a escolha de Marx ao eleger a forma-mercadoria como ponto de partida para a crítica da economia política não foi arbitrária ou acidental, mas deliberada. Trata-se de um elemento que todos experimentamos em nosso dia a dia e, por isso, funciona como um denominador comum para decifrar as complexidades do capitalismo. Além de atender a necessidades materiais - *do estomago* - como fome e abrigo, também molda subjetividades, identidades, desejos e valores – *da fantasia*.

Para decifrar o processo aparentemente enigmático pelo qual os produtos do trabalho humano se tornam mercadorias, Marx (2006, p.94) recorre, em *O Capital* [1867], a uma analogia com a religião:

Para encontrar um símile, temos de recorrer à região nebulosa da crença. Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo isso de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias. (MARX, 2006, p.94).

No âmbito religioso, as criações da mente humana aparecem como entidades autônomas, ganhando uma existência independente que parece possuí-las de vida própria. Essas entidades se relacionam tanto com os homens quanto entre si, formando um sistema de significados e influências que se impõe sobre seus próprios criadores. De forma semelhante, na sociedade regida pela “*imensa acumulação de mercadorias*” os produtos criados pelo trabalho humano se afastam de seus criadores, adquirindo autonomia e estabelecendo relações tanto entre si quanto com os indivíduos. Consiste em uma exteriorização do ser humano em objetos nos quais ele, paradoxalmente, não mais se reconhece. Tanto nas figuras religiosas quanto nas mercadorias, o homem projeta partes de si mesmo, mas, uma vez projetadas, essas

criações adquirem poder e autonomia sobre ele, obscurecendo sua origem e distanciando-o de sua própria humanidade.

Por que a categoria da reificação pode ser uma chave interpretativa da realidade? Segundo Lukács (2003, p.391) “*a reificação é, portanto, a realidade imediata necessária para todo homem que viva no capitalismo*”. Destrinchando essa afirmação a expressão “*realidade imediata necessária*” indica que, sob o capitalismo, a reificação não é um elemento acidental ou esporádico, mas uma condição estruturante da vida social, marcada pela predominância da produção mercantil generalizada. No entanto, essa necessidade não implica permanência absoluta nem adesão completa. A reificação é perpassada por fissuras, contradições e possibilidades de superação, que surgem na medida em que os indivíduos e grupos resistem a essa mercantilização totalizadora e revelam o caráter transitório dessa realidade aparente, daí a importância de considerar a história e a consciência de classe.

A reificação (em alemão, *Verdinglichung*), termo derivado do latim *res* (coisa), designa o processo pelo qual as relações humanas passam a assumir a aparência de relações entre objetos. Em outras palavras, trata-se de um sinônimo de coisificação. Como enfatiza Lukács (2003) ainda que as relações de exploração existam ao longo da história, cumpre atentar para a feição distintiva que elas assumem na sociedade burguesa. Com base nessa premissa, Lukács analisa criticamente como a forma mercantil, inerente ao modo de produção capitalista, transcende a esfera econômica e se torna um princípio estruturante da totalidade social. Tal dinâmica, longe de se limitar às relações materiais, estende-se ao domínio da subjetividade. Nesse sentido, a mercadoria, ao reconfigurar as interações humanas, imprime um caráter indiferente, automático e impessoal às relações sociais. Essa indiferença, por sua vez, não se restringe ao plano das trocas econômicas, implica, de maneira mais profunda, na submissão da consciência. Lukács sintetiza essa problemática na seguinte passagem:

Pois é somente como categoria universal de todo o ser social que a mercadoria pode ser compreendida em sua essência autêntica. Apenas nesse contexto a reificação surgida da relação mercantil adquire uma importância decisiva, tanto para o desenvolvimento objetivo da sociedade quanto para a atitude dos homens a seu respeito, para a submissão de sua consciência às formas nas quais a reificação se exprime, para as tentativas de compreender esse processo ou de se dirigir contra seus efeitos destruidores, para se libertar da servidão da “segunda natureza” que surge desse modo. (LUKÁCS, 2003, p.198).

Na apresentação que redigiu ao leitor de “*Capitalismo e Reificação*”, a síntese de Carlos Nelson Coutinho (2015) ilumina a lógica complexa desse movimento em que a objetividade capitalista assume uma forma totalmente reificada: o que ele descreve como o “universal abstrato” da alienação, ou seja, a particularidade histórica do fetichismo evolui para a “universalidade concreta” da reificação. À medida que as relações mercantis se expandem, incorporando não apenas a esfera econômica, mas a totalidade dos mecanismos de reprodução social — como ocorre no capitalismo tardio —, o fetichismo se infiltra e passa a dominar todas as esferas da vida humana. Nessa etapa, a objetividade capitalista se manifesta sob uma forma de reificação global, envolvendo cada aspecto das relações e experiências humanas. Para uma compreensão mais acurada, observe-se o seguinte trecho:

A alienação é um fenômeno histórico geral, próprio de toda sociedade marcada pela presença da propriedade privada e/ou de uma intensa divisão social do trabalho, que se expressa no fato de os indivíduos não conseguirem se reconhecer ou se apropriar dos objetos ou das relações que eles mesmos criam enquanto partes constitutivas do homem social; o fetichismo, por sua vez — caracterizado pelo fato de que tais produtos e relações aparecem necessariamente sob a forma de coisas, com estatuto ontológico similar às coisas naturais —, é a manifestação histórico-concreta da alienação nos marcos da sociedade capitalista. (COUTINHO, 2015, p.12).

Esses três níveis: o universal abstrato da alienação - a particularidade histórica do fetichismo — a universalidade concreta da reificação, portanto, traçam o aprofundamento da dominação capitalista sobre as subjetividades e a objetividade. Aqui a lógica de uma desumanização progressiva sob o capitalismo são explicadas através dos conceitos de alienação, fetichismo e reificação, cada qual revelando facetas da relação dos indivíduos com os produtos de seu trabalho e com a sociedade. Assim, a alienação constitui a base para uma desconexão entre os indivíduos e os produtos ou relações sociais que eles próprios criam, comum em qualquer sociedade onde predominam a propriedade privada e a divisão do trabalho.

Na sociedade capitalista, a alienação intensifica-se, manifestando-se de forma peculiar, na qual os produtos do trabalho humano se convertem em mercadorias, valorizadas como objetos independentes que ocultam as relações sociais entre os indivíduos. O fetichismo, portanto, é a face concreta da alienação sob o capitalismo, fazendo com que as relações sociais se tornem invisíveis e os produtos de trabalho pareçam ganhar vida própria. Por fim, no capitalismo tardio, a alienação e o fetichismo se universalizam por meio da reificação, que faz com que todos os aspectos da vida humana, desde o trabalho até os valores culturais e as

relações pessoais, sejam enquadrados nas lógicas de mercado e da troca. Esse movimento cria uma objetividade capitalista globalmente reificada, onde o humano e suas relações sociais são subjugados pela lógica do capital.

Segundo Lukács (2013) o caminho de desenvolvimento do processo de trabalho – artesanato, cooperação, manufatura e indústria – descobriremos uma crescente racionalização que consiste precisamente em uma eliminação cada vez maior das propriedades qualitativas, humanas e individuais do trabalhador. Qual é a mudança qualitativa da divisão do trabalho na manufatura:

[...] como o produto final pode surgir só mais como resultado da combinação das operações parciais decompostas e como cada trabalhador singular realiza de cada vez só um trabalho parcial e sempre repetido, o pôr teleológico propriamente dito se desloca para a direção da produção; os pores efetuados pelos trabalhadores singulares se convertem em simples hábito, em mera rotina (reflexos condicionados), existindo, portanto, apenas de modo fragmentado, mutilado. (LUKÁCS, 2013, p.330).

O sistema taylorista de organização do trabalho materializa uma racionalização extrema que atinge não apenas a estrutura do processo produtivo, mas também a subjetividade do trabalhador. A racionalização baseada no cálculo reduz o processo a uma reunião objetiva de sistemas parciais, cuja unidade é determinada exclusivamente pelo cálculo matemático. Como observa Lukács (2003, p.200-201), *“com a moderna análise ‘psicológica’ do processo de trabalho (sistema de Taylor), a mecanização racional penetra até na ‘alma’ do trabalhador”, objetivando e separando as qualidades psicológicas para integrá-las em sistemas racionais e calculáveis.*

Esse modelo de organização científica do trabalho contribui para o avanço da burocracia, cuja racionalidade formal, baseada em aspectos puramente quantitativos, estende-se para a administração de diversas esferas da vida social. Lukács (2003, p.113-114) aponta que *“a burocracia implica uma adaptação do modo de vida e de trabalho e também, paralelamente, da consciência”*. Na produção capitalista moderna, a burocracia, que deriva da totalidade reificada e do tratamento formal e racional dos objetos, promove um desprezo crescente pela essência qualitativa das coisas. Essa racionalidade burocrática intensifica os efeitos da divisão do trabalho, onde a especialização e a fragmentação do processo produtivo acarretam a própria fragmentação da subjetividade. Nesse contexto, a reificação da objetividade humana, observa Lukács, *“exige técnicas de exploração mais elevadas, mais evoluídas e mais espirituais”*.

Com a universalização da forma mercantil, há uma ruptura fundamental na subjetividade, demonstrando como essa lógica quantitativa e fragmentária transforma as relações entre o indivíduo e a sociedade e compromete a integridade do ser social. No capitalismo tardio, o homem encontra-se submetido tanto material quanto psicologicamente a uma realidade que se apresenta de maneira abstrata e fragmentada. Esse contexto de alienação o distancia progressivamente da capacidade de perceber as mediações que o conectam à totalidade social. A divisão social do trabalho, associada à mecanização crescente dos meios de produção, opera como um agente fundamental nesse processo de dissociação. Nesse cenário, a totalidade que outrora habitava o objeto produzido é obliterada, e o trabalho é reduzido a uma prática mecânica e repetitiva, desprovida de significado. A racionalização deve romper com a unidade orgânica de produtos acabados, baseados na ligação tradicional de experiências concretas do trabalho – conduzindo inevitavelmente a especialização.

Nesse sentido, Gramsci revela em seu artigo “*Americanismo e Fordismo*” como a América conseguiu centrar toda a vida do país na produção, combinando habilmente força, persuasão e propaganda política e ideológica. Conforme assinalou Gramsci (1984), o modelo de produção fundado no fordismo assume um caráter ideológico, político e cultural, isto é, a racionalização da produção exige a disciplina da força de trabalho, obtida através de mecanismos como repressão sexual, coerção moral - advento da psicanálise, cooptação - altos salários, portanto, do controle do trabalhador no seu tempo livre – invenção do lazer. Isso significa dizer que *os novos métodos de trabalho estão indissoluvelmente ligados a um determinado modo de viver, de pensar e de sentir a vida.*

Gramsci (1984) visualiza o fordismo para além de uma nova forma de organização dirigida à produção de mercadorias ou ainda uma forma passageira de puritanismo hipócrita. Na expressão de Gramsci, na América: “*A hegemonia nasce da fábrica e, para ser exercida, só necessita de uma quantidade mínima de intermediários profissionais da política e da ideologia*” (GRAMSCI, 1984, p. 381-382). O significado do fenômeno americano traduz-se numa ideologia que se afirma em ação, para a construção de um novo tipo de trabalhador e de homem. Dessa forma, o fordismo, enquanto processo de trabalho, opera separação entre trabalho e vida e ainda confere valores distintos para cada um desses momentos.

O conflito em torno do emprego do tempo, tanto em sua dimensão qualitativa quanto quantitativa, emerge como uma das tensões fundamentais da sociedade capitalista. Isso porque a subordinação do trabalho ao processo de valorização do capital depende, essencialmente, do controle sobre o tempo, que se torna um recurso estruturante para a

dinâmica produtiva. Essa relação é marcada pela imposição de uma rígida disciplina temporal, que redefine os costumes e hábitos anteriores, o que se torna particularmente evidente no contexto do taylorismo e do fordismo.

A transição para esses novos modelos de organização do trabalho revelou o choque entre as exigências do capital e os modos tradicionais de realizar o trabalho. Henry Ford, em sua autobiografia, exemplifica essa questão do ponto de vista do fordismo:

Todos se recordam que quando procedeu ao exame do trabalho fabril para ensinar aos operários a maneira de economizar energia e trabalho corporal, foram eles próprios os maiores adversários disso. Tinham, talvez, suspeitado que tudo não passasse de uma trama para explorá-los ainda mais; porém o que sobremodo os incomodou foi a obrigação de saírem dos antigos hábitos da rotina. Há comerciantes que abrem falência só porque não querem despegar-se de antiquados sistemas, nem aceitar uma reforma qualquer. São criaturas que não compreendem que o dia de ontem já é passado. Acordaram pela manhã com as mesmas ideias do ano anterior. (FORD, 1925, p. 40).

O objetivo de conservar, fora do trabalho, certo “*equilíbrio psicofísico*” - com a finalidade de resguardar a eficiência física do trabalhador - tem como foco o que Gramsci (1984) designou de questão sexual, uma vez que foram os instintos sexuais que sofreram a maior repressão da sociedade em desenvolvimento. Regulamentar os instintos sexuais revela-se como um ponto fundamental da questão econômica, daí é possível compreender as iniciativas puritanas de Ford com relação à família:

[...] Percebe-se claramente que o novo industrialismo pretende a monogamia, exige que o homem-trabalhador não desperdice as suas energias nervosas na procura desordenada e excitante da satisfação sexual ocasional: o operário que vai ao trabalho depois de uma noite de “desvarios” não é um bom trabalhador, a exaltação passional não está de acordo com os movimentos cronometrados dos gestos produtivos ligados aos mais perfeitos processos de automação. (GRAMSCI, 1984, p. 399).

A gestão do tempo, com a divisão da vida em minutos, marcada pela batida incessante da máquina, intensifica a separação entre a disciplina imposta pela fábrica e uma nova organização da vida, onde cada esfera deve ser rigidamente separada, sem espaço para confusão. Na visão de Ford (1925) a liberdade se fundamenta no direito de cada indivíduo dedicar-se ao trabalho por um tempo pré-estabelecido, recebendo em troca uma remuneração compatível com sua posição. Nesse contexto, outras manifestações secundárias do conceito idealizado de liberdade existem apenas para tornar a rotina diária mais suportável. Ford

acrescenta que, ao compreender o propósito de seu trabalho, o homem deve concentrar toda sua capacidade física e mental na execução de tarefas simples e específicas.

Nestes termos não há espaço para a liberdade de ação do. A especialização o transforma em um agente contratado para maximizar a produção dentro de um tempo estritamente determinado, com sua remuneração diretamente atrelada à quantidade de trabalho realizado. Em teoria, o tempo pós-trabalho surge como um espaço de liberdade, uma forma de compensação ou prêmio pelo esforço despendido, no qual o trabalhador poderia, supostamente, dedicar-se aos seus próprios interesses e desejos.

Contudo, Marx (2006) já havia apontado que a redução da jornada de trabalho foi acompanhada por uma intensificação das atividades, na qual cada instante do tempo de trabalho passou a ser rigorosamente ocupado e aproveitado. Sob a lógica da cronometragem introduzida pelo taylorismo e ampliada por métodos sucessores, a busca por eficiência máxima eliminou os chamados unnecessary delays — os "tempos mortos". Esse processo não apenas acelerou o ritmo de trabalho, mas também fragmentou ainda mais as tarefas, degradando a qualidade do que é realizado.

Retomemos aqui a contundente crítica do psiquiatra francês Christophe Dejours em *“Travail, usure mentale: essai de psychopathologie du travail”*, que ganhou no Brasil o título adaptado para *“A loucura do trabalho”*, com capa ilustrada pela imagem emblemática de Carlitos, o personagem de Charlie Chaplin, sendo tragado pela engrenagens dos *“Tempos Modernos”* apresenta uma crítica contundente às condições de trabalho e seu impacto no funcionamento psíquico dos trabalhadores. A problemática central abordada por Dejours é a resistência dos trabalhadores frente aos ataques que o trabalho moderno inflige à saúde mental. Ele questiona: como conseguem evitar a loucura? Segundo o autor, a resposta está nas estratégias que os trabalhadores desenvolvem para preservar sua sanidade mental principalmente no tempo livre.

A introdução da organização científica do trabalho gera exigências fisiológicas até então desconhecidas, opera no sentido de controlar os movimentos, gestos, ritmos e cadências num incessante processo de anulação do comportamento livre, ou seja, neutraliza a atividade mental dos operários ao cindir o trabalho intelectual do trabalho manual. Segundo Dejours (1992) a consequência direta é a criação de corpos dóceis e fragilizados, desprovidos de seu principal protetor, o aparelho psíquico. É a partir da luta pela saúde do corpo que emergem, nesse período, as correntes contemporâneas da medicina do trabalho, da fisiologia e da ergonomia, que buscaram mitigar os danos causados pela organização científica do trabalho.

Diante disso, será o homem inteiro condicionado ao comportamento produtivo pela organização do trabalho e, fora da fábrica, ele conserva a mesma pele e a mesma cabeça, por conseguinte, despersonalizado no trabalho, ele permanecerá despersonalizado em sua casa.

Quando a burguesia perde sua credibilidade como autoridade humanista, recorre a cientistas e especialistas, figuras percebidas como mais neutras e respeitáveis do que os próprios patrões. O sistema Taylorista, ao eliminar a atividade cognitiva e intelectual dos trabalhadores, dissolve o que ele chama de "amortecedor" psíquico — o lugar do desejo, do prazer, da imaginação e dos afetos. Esse sistema não apenas reprime a vida mental dos trabalhadores, mas também condiciona seus corpos a um comportamento automatizado e submisso. Assim, o sofrimento mental torna-se um elemento-chave para o controle e a submissão física, eliminando qualquer expressão espontânea que poderia destoar da disciplina imposta.

Dejours (1992) identifica três correntes que emergem como resposta à miséria operária: o movimento higienista, as ciências morais e políticas e o movimento dos alienistas. Esses movimentos, ainda que pautados por interesses distintos, compartilham o objetivo de solucionar problemas de saúde, produtividade e comportamento no ambiente de trabalho.

Esses elementos de repressão e controle encontram uma representação crítica no filme *“Tempos Modernos”*, de Charlie Chaplin. Neste longa metragem, Carlitos trabalha em uma fábrica onde é reduzido a um mero componente da linha de montagem, replicando de maneira mecânica movimentos repetitivos, sem qualquer envolvimento intelectual ou criativo. Sua figura, no entanto, destoa deliberadamente do ritmo impessoal e mecanizado da produção fabril. Essa desumanização é acompanhada pela repressão estatal, representada pela prisão ou hospitalização do personagem, como resposta às tentativas de organização operária e à resistência ao condicionamento produtivo.

O uso do tempo fora do trabalho pode significar um elemento defensivo para a manutenção do equilíbrio mental dos trabalhadores, porém, adverte Dejours (1992), que são poucos os trabalhadores que conseguem organizar o lazer de acordo com seus desejos e suas necessidades. Para esse autor o uso do tempo fora do trabalho é repleto de estratégias defensivas, o ritmo do tempo fora do trabalho não é somente uma contaminação, mas antes uma estratégia, destinada a manter eficazmente a repressão dos comportamentos espontâneos que marcariam uma brecha no condicionamento produtivo. Ainda segundo o autor, as condições sociais e econômicas frequentemente limitam a possibilidade de os trabalhadores organizarem seu tempo de lazer de maneira que atenda plenamente seus desejos

e necessidades fisiológicas. As atividades realizadas fora do trabalho, como esportes, cultura e formação profissional, estão geralmente associadas a custos financeiros significativos. Além disso, grande parte do tempo livre é absorvida por atividades inelásticas, como as tarefas domésticas e os deslocamentos cotidianos.

Dejours (1992) ressalta que, embora essas limitações sejam amplamente sentidas, alguns trabalhadores conseguem, de forma individual, utilizar o tempo fora do trabalho de maneira harmoniosa, buscando compensar os impactos mais prejudiciais da (OCT), como a despersonalização e as exigências posturais impostas pelo ambiente laboral. O lazer tende a ser vivenciado como um sistema defensivo, predominantemente individualizado, mesmo nas práticas promovidas pelas próprias empresas, como as equipes esportivas corporativas comuns no início do século XX.

O tempo fora do trabalho não seria nem mais livre e nem virgem, e os estereótipos comportamentais não seriam testemunhas apenas de alguns resíduos anedóticos. Ao contrário, tempo de trabalho e tempo fora do trabalho formariam uma *continuum* dificilmente dissociável [...] Assim, o ritmo do tempo fora do trabalho não é somente uma contaminação, mas antes uma estratégia, destinada a manter eficazmente a repressão dos comportamentos espontâneos que marcariam uma brecha no condicionamento produtivo. (DEJOURS, 1992, p.46).

Seguindo a linha oriunda da psicanálise¹⁰⁰ e dialogando com as problemáticas do primeiro quartel do século XXI, Christian Dunker, em *Mal-estar, sofrimento e sintoma* (2016), investiga as múltiplas formas de adoecimento na sociedade atual — como depressão, ansiedade, insônia e compulsões. O autor desafia a tendência predominante de atribuir exclusivamente ao indivíduo a responsabilidade por tais condições, ignorando os fatores sociais que não apenas agravam formas tradicionais de sofrimento, mas também fomentam o surgimento de novas patologias mentais. Dunker (2016) identifica no neoliberalismo, compreendido tanto como modelo socioeconômico quanto como estratégia de gestão do sofrimento psíquico, a principal origem desse quadro. Essa lógica amplifica o sofrimento ao reconfigurar as subjetividades para atender às demandas de um sistema que valoriza

¹⁰⁰ Essa aproximação com a psicanálise decorre, sobretudo, da análise sintomática que permite compreender as consequências da reificação. Nesse sentido, é relevante examinar como tais impactos têm se manifestado nesse campo, em particular, sobre as investigações conduzidas pelo Laboratório de Pesquisa em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (Latesfip) da Universidade de São Paulo. A esse respeito, remete-se à mais recente produção de 2020: “*Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*”.

incessantemente a produtividade, ao mesmo tempo em que negligencia as condições materiais e sociais que determinam o bem-estar individual e coletivo.

Dunker et al. (2020) constata que, a partir dos anos 1970, o próprio capitalismo parece ter sofrido uma mutação significativa. Em vez de oferecer proteção, característica das diretrizes do liberalismo clássico, o sistema “*descobriu*” que a administração do sofrimento — quando controlada e estrategicamente distribuída — poderia ser convertida em um motor de produtividade. Tal perspectiva individualista não apenas mascara as pressões sociais, mas também ignora a necessidade de tempos e espaços de descanso genuínos, essenciais para que os indivíduos possam se desconectar das exigências incessantes de desempenho e simplesmente “existir”.

Essa transformação está intimamente ligada à crise de acumulação de capital e à subsequente reestruturação produtiva que marcou a década de 1970, com o neoliberalismo emergindo como uma resposta para orientar a política econômica. A ideologia neoliberal posiciona o mercado como a única instância legítima de mediação da vida social, tratando qualquer tentativa de intervenção estatal como uma ameaça às liberdades individuais. Sob o imperativo da liberdade e da competitividade, o neoliberalismo resgata condições análogas às existentes no período pré-Revolução Industrial, quando as incipientes legislações trabalhistas buscavam instituir um código coercitivo de organização do trabalho, com uma proteção social mínima.

Nesse sentido, o novo que o neoliberalismo advoga revela sua conexão estrutural com formas arcaicas de exploração. Como analisado por Castel (1998, p. 99), no contexto pré-industrial, legislava-se para assegurar o controle sobre a força de trabalho, impondo o trabalho compulsório a todos os que dependiam dele para sobreviver, obrigando os pobres a aceitar qualquer emprego, regulando as formas de remuneração de modo a inviabilizar negociações pelos trabalhadores e criminalizando a mendicância entre os considerados “aptos”.

De acordo com as reflexões de Antunes (2011), sobre a problemática da alienação e (ou) estranhamento, explicita que nos setores mais explorados, que convivem com o constate estado de incerteza, do risco do desemprego, da instabilidade econômica e sem perspectivas, “*o estranhamento pode assumir formas ainda mais intensificadas e mesmo brutalizadas, pautadas pela perda (quase) completa da dimensão de humanidade*”. Isso implica num distanciamento do exercício de uma cotidianidade autêntica e autodeterminada, destituída de mediações com o gênero-humano, ou seja, empobrecida e destituída de humanidade.

Assim, de acordo com Hungaro (2008) da maneira de produzir a existência erguem-se estruturas complexas que são resultados, mas, também, determinações no modo de produção. Ao trabalhar, portanto, nós produzimos a nossa existência e ao mesmo tempo reproduzimos a vida social. Nesse processo estabelecemos relações sociais, independentes da nossa vontade, que são representativas do grau de desenvolvimento da totalidade social:

Numa sociedade na qual somos em virtude da divisão social do trabalho, obrigados a sermos força de trabalho, nada mais “natural” que ao sermos questionados sobre o que somos respondamos pelo que temos (mercadoria força de trabalho): “marceneiro”; “tecelão”; “metalúrgico” etc. Essa é a nossa maneira de ser. Por vivermos num marco histórico em que as relações sociais de produção se estabelecem a partir da propriedade privada, a apropriação do desenvolvimento genérico depende do quanto se é proprietário. Produção, reprodução individual e reprodução social constituem, portanto, uma totalidade de complexos. (HUNGARO, 2008, p.207).

A crise da sociabilidade humana, agora elevada ao *status* de mercado, manifesta-se em uma cultura marcada por *fraturas no tempo*, como denominou Eric Hobsbawm (2012) no balanço que fez das mudanças na cultura e na sociedade ao longo do século XX em seu último livro “*Tempos Fraturados*”. No prefácio da obra, Hobsbawm explica que este conjunto de ensaios aborda transformações ocorridas na arte e na cultura da sociedade burguesa após o desaparecimento dessa sociedade com a geração pós-1914, um evento histórico que, segundo ele, representou uma ruptura irreversível na organização social e cultural da modernidade.

Ao tratar de temas candentes e entrelaçar questões políticas, sociais, culturais, artísticas e científicas, o autor revela como o advento das massas no mercado de consumo desafiou todo um modelo de sociedade, em especial a arte e a cultura do século XIX. Observando que as artes atuais se mantêm fortemente atreladas à revolução tecnológica, Hobsbawm (2013, p.14) argumenta que o avanço da computação não eliminará o livro, assim como o cinema, o rádio, a televisão e outras inovações tecnológicas não o fizeram. Ele assinala que o desenvolvimento de sociedades cuja economia é tecnoindustrializada mergulha nossa vida em experiências universais, constantes e onipresentes de informação e produção cultural – abrangendo som, imagem, palavra, memória e símbolos – algo historicamente sem precedentes.

Ao reconhecer que o processo de reificação possui implicações profundas na formação da consciência individual, torna-se evidente sua atuação na ruptura entre as condições objetivas de existência... Esse fenômeno obscurece a percepção do indivíduo sobre o que é real e concreto, convertendo aspectos essenciais da vida humana em objetos desprovidos de

sentido de significado. Nosso objetivo, portanto, é indicar como o lazer, enquanto fenômeno social, manifesta essa reificação da consciência diante da realidade objetiva.

Como ressalta Lukács, o deslocamento da experiência concreta para formas subjetivas e abstratas de comportamento aprofunda os níveis de reificação. Nesse contexto, quando o lazer assume a forma fenomênica de um destino individual transcendente — percebido como uma busca quase mítica por algo elevado e intangível —, a consciência reificada alcança um grau ainda mais pronunciado. Esse processo, marcado por uma desconexão com as bases materiais e sociais, pode ser analisado em três manifestações principais: (a) a negação da sociedade em prol de um retorno à natureza; (b) a naturalização da liberdade; e (c) a deformação da personalidade.

a) Negação da sociedade e o anseio por um retorno ao estado de natureza: A aspiração de retomar uma "vida natural" revela-se ontologicamente inviável. O retorno a um estado de natureza exigiria uma reversão ontológica – salto ontológico inverso – que transformasse o ser social em um ser orgânico, algo inalcançável, dado que o ser humano é, em sua essência, uma natureza historicamente transformada. Tentar naturalizar a experiência humana resulta, assim, na “*entificação da razão*”, que perde seu caráter dinâmico e histórico e se fixa em uma entidade rígida e abstrata. Esse imaginário do lazer como um retorno ao estado "natural", livre das influências sociais, configura um simulacro que, paradoxalmente, intensifica a alienação, pois sugere uma autenticidade ilusória que ignora o progressivo afastamento em relação às barreiras naturais.

Em termos biológico, cada ser humano é um todo. No entanto, a relação entre o indivíduo e a sociedade implica uma interdependência que impossibilita sua separação sem efeitos significativos. Sobre essa mútua determinação entre totalidade e parte, Lukács (2013, p. 346-347) observa que, para o ser humano primitivo, a exclusão da comunidade significava uma sentença de morte. Com o desenvolvimento da sociedade, no entanto, o grau crescente de socialidade pode suscitar, em alguns indivíduos, a ilusão de uma autonomia absoluta, como se pudessem existir à parte da sociedade, atuando como “átomos isolados”.

b) Naturalização da liberdade: um segundo aspecto da reificação no lazer moderno é a naturalização da liberdade. Esse processo apresenta a liberdade como um atributo inato e imutável do ser humano, desvinculando-se da concepção de liberdade como uma conquista histórica e social. Em vez de ser um fruto da ação coletiva e histórica, a liberdade é aqui reduzida a uma ideia arbitrária de livre-arbítrio. Esse conceito desvia a compreensão da liberdade como um processo social, criando um ideal abstrato que reforça a alienação. Com

diz Lukács (2013) a liberdade, bem como sua possibilidade, não é algo dado por natureza, não é um dom do "alto" e nem sequer uma parte integrante - de origem misteriosa - do ser humano, como a concepção arbitrária de livre-arbítrio da vontade¹⁰¹.

Lukács (2013) nos oferece uma medida da complexidade desse processo ao referir-se à obra *"A Divina Comédia"* do poeta Dante Alighieri, na qual o Paraíso representa uma tentativa de eternizar as virtudes e alcançar a redenção da personalidade humana. Assim, ele nos leva a refletir que o desejo de redenção plena — leia-se aqui liberdade — só pode ser realizado ao preço da reificação, uma vez que a eternização das virtudes, ao cristalizá-las, esvazia a vitalidade inerente à processualidade da vida humana. Para proporcionar maior clareza e profundidade, apresentamos a reflexão na íntegra:

Não é difícil de ver que a realização plena de todo e qualquer anseio por redenção só pode efetivar-se em formas reificadas. Nenhuma espiritualidade, nenhuma paixão presente no projeto e nas tentativas de realização, mas sobretudo o sonho de satisfação, podem escapar a essa necessidade ontológica da reificação. Se tomarmos a Divina comédia de Dante, que é encarnação poética máxima do anseio por redenção da personalidade humana, poderemos visualizar justamente no contraste entre eficácia viva e sempre renovada do "inferno" e o sucesso considerável que o "paraíso" alcançou entre os eruditos que, no primeiro, os conflitos trágicos ou tragicômicos insolúveis refletem o processo da vida humana em sua autêntica processualidade ontológica, ao passo que, no paraíso, até mesmo virtudes autênticas se cristalizam na reificação, sendo que só movimentos aparentes – no fundo, lúdicos, na melhor das hipóteses, lírico-subjetivos – podem conferir às sombras a aparência de uma vitalidade não reificada. Isso não ocorre por acaso, mas decorre necessariamente do pôr da existência humana na forma de eternização de suas propriedades boas e na forma de extinção de suas propriedades ruins e até de suas simples debilidade. (LUKÁCS, 2013, p.680).

c) Deformação da personalidade: analisada sob o prisma da reificação manifesta-se de forma aguda no personagem Ivan Ilitch, de Tolstói. Essa deformação é evidenciada pelo parcelamento de sua personalidade, que se adapta de forma irrestrita às demandas de sua função burocrática. Como magistrado, é exemplar na submissão às convenções sociais e institucionais, obsequioso com seus superiores e rigorosamente alinhado aos padrões da alta

¹⁰¹ Agostinho inaugura uma nova concepção de liberdade, baseada no livre-arbítrio da vontade humana, colocando no centro da decisão o ser humano que pode julgar e determinar suas escolhas, ou seja, a autodeterminação da vontade. "De libero arbitrio" de Santo Agostinho introduziu a ideia de homem interior, isto é, da consciência moral e do livre-arbítrio da vontade, neste sentido a liberdade consiste em usar bem o livre-arbítrio, este foi concedido aos homens por Deus. Muito embora o Renascimento conserve valores cristãos, diferentemente de Agostinho, há uma centralidade na defesa da liberdade que consolida o homem como criador. Para Lukács a grande revolução do renascimento consistiu em destruir, para o pensamento filosófico do mundo, a derivação da racionalidade do ser e da ação humana a partir de uma transcendência religiosa, todavia permaneceram, salvo exceções, traços semirreligiosos. "o Deus transcendente desapareceu da ontologia ou, pelo menos, esfumou-se a ponto de se transformar em algo totalmente inconsistente, mas para ser substituído – também aqui não abstraímos das exceções – por um Deus sive natura". (LUKÁCS, 2012, p.209).

sociedade. Essa adaptabilidade extrema, entretanto, conduz à despersonalização, deixando-o sem identidade própria fora das funções formais que desempenha. Sua rotina mecanizada ilustra essa inteira adequação: *“Levantava as nove, tomava café, lia o jornal, daí envergava o uniforme e partia para o tribunal. Lá já estava pronta a coleira com a qual trabalharia: submetia-se a ela sem demora”* (TOLSTOI, 2016, p.30).

Embora Ivan Ilitch não esteja diretamente envolvido na produção de bens materiais, elemento central do processo de reificação, sua atuação na superestrutura jurídica contribui para a sustentação ideológica dessa dinâmica. A reificação transcende a relação do indivíduo com o trabalho material e alcança as esferas afetivas de sua existência. No início de seu casamento, Ivan Ilitch atribui à relação conjugal e às expectativas da maternidade da esposa um valor afetivo equivalente ao que confere a bens materiais, como o mobiliário novo, a louça recém-adquirida e o enxoval cuidadosamente escolhido. À medida que Ivan Ilitch se empenha na montagem de sua casa, os objetos materiais ganham um protagonismo crescente, transformando-se em forças autônomas que parecem dominá-lo, os objetos não apenas atendem a uma função de valor-de-uso, mas tornam-se elementos carregados de simbolismo e valor idealizado, encarnando o sonho de uma vida burguesa plena e respeitável.

Com o desejo de se destacar pela imponente de sua casa, pelos móveis luxuosos e pela sofisticação dos objetos decorativos, Ivan Ilitch canaliza suas energias para a estética de seu lar. Como narra Tolstói (2016, p. 30): *“depois de passar a manhã no tribunal, voltava para almoçar e, no começo, seu estado de espírito era bom, embora sofresse um pouco com a moradia. (Qualquer mancha na toalha, no damasco, um cordão esfarrapado da cortina o irritavam: investira tanto trabalho na decoração que qualquer perturbação lhe doía)”*. Esse trecho expõe a oscilação de Ivan de uma alienação relacionada ao trabalho para outra, agora manifestada na obsessão pela casa e pelos objetos materiais e, inclusive, nos momentos do lazer.

E quanto à promessa de livre desenvolvimento da personalidade? No caso de Ivan Ilitch, essa promessa revela-se entrelaçada com uma existência reificada expressa na conhecida dicotomia: infeliz no trabalho, feliz no lazer. Sua vida cotidiana é conduzida pela necessidade de excluir tudo aquilo que pudesse perturbar a ordem imposta por seus deveres profissionais: *“Em tudo isso era necessário excluir tudo de úmido e real, que sempre perturba a correção do curso dos assuntos profissionais. [...] Assim que termina a relação de trabalho, termina todo o resto. Essa habilidade real, Ivan Ilitch dominava no mais alto grau e, com muita prática e talento, elabora-a a um grau tal que até, como um virtuose, por vezes*

permitia, como que por brincadeira, misturar as relações humanas e de trabalho”. (TOLSTÓI, 2016, p. 30).

As verdadeiras alegrias de Ivan Ilitch não se encontram no trabalho, nem nas interações sociais regidas pela superficialidade, mas no jogo de uíste, uma atividade que lhe proporciona algum alívio diante da rigidez da vida cotidiana. Tolstói descreve: *“As alegrias profissionais eram alegrias do amor-próprio; as alegrias sociais eram alegrias da vaidade; as verdadeiras alegrias de Ivan Ilitch, porém, eram as alegrias do jogo de uíste. Confessava que, depois de tudo, depois das mais tristes ocorrências da vida, a alegria que ardia como uma vela na frente de todas as outras era se sentar com bons jogadores [...] depois cear e tomar um copo de vinho”.* (TOLSTÓI, 2016, p. 31-32).

Essa alegria como uma vela que mal ilumina sua existência aponta para a precariedade da realização humana em um contexto dominado por formas reificadas de ser. Lukács (2013) observa que essa deformação da personalidade tem uma estreita relação com o fenômeno do estranhamento, muitas vezes representando a forma mais pura desse processo alienante. A fetichização, ao inflar certos aspectos da personalidade com a aparência de uma autonomia absoluta, cria a ilusão de que esses fragmentos do eu podem existir de forma independente e autossuficiente. Essa visão fragmentada do ser humano reflete uma ideia existencialista derivada do fetichismo, que propõe a possibilidade de uma personalidade “pura” e autossuficiente, ignorando a complexidade e a interdependência da realidade social e histórica.

A deformação da personalidade vai além da simples fragmentação do indivíduo em esferas distintas e contraditórias, ela representa a negação da totalidade que constitui a essência do ser humano. Essa totalidade, por sua natureza indivisível, manifesta-se plenamente na vida cotidiana, onde o sujeito se apresenta como um todo em suas objetivações concretas e diárias. Como afirma Heller (2008, p. 32), *“a vida cotidiana é a vida do homem inteiro”*, pois é nesse âmbito que se integram, de maneira orgânica, aspectos como a organização do trabalho, a vida privada, os momentos de lazer e descanso, entre outros. Para uma melhor compreensão de como a vida cotidiana é o reino da heterogeneidade o qual os sentidos humanos são mobilizados de forma única e integral, citamos:

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 física. 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. [...] São partes orgânicas da vida cotidiana: a organização do trabalho e da vida privada, os lazeres e o descanso, a atividade social sistematizada, o intercâmbio e a purificação. (HELLER, 2008, p.32).

Nos estudos sobre o lazer, Luiz O. Lima Camargo oferece um exemplo significativo das limitações inerentes à ausência de uma ruptura com a primazia metodológica atribuída aos fatos imediatos. Ao discutir o desequilíbrio entre trabalho e lazer, revela uma análise que, apesar de diagnosticar corretamente a fragmentação das experiências humanas em contextos reificados, limita-se a uma atitude predominantemente contemplativa diante dos fatos sociais. A partir de uma pesquisa do Instituto Gallup¹⁰², realizada entre 1979 e 1980, Camargo (2003) observa que os jovens, ao ingressarem no mercado de trabalho, frequentemente se deparam com ocupações desprovidas de condições que lhes permitam expressar criatividade ou desenvolver plenamente suas personalidades. Esse diagnóstico reforça a ideia de que a realização pessoal é frequentemente relegada ao tempo livre, onde atividades como assistir a filmes, viajar ou participar de cursos assumem o papel de compensar as frustrações do trabalho alienado.

Embora Camargo (2003) observe corretamente que as exigências impostas pelas instituições autoritárias, como as linhas de montagem ou os currículos rígidos, limitam o desenvolvimento pessoal e social que o lazer poderia oferecer, sua proposta de solução — a promoção de maior flexibilidade e autonomia nos ambientes de trabalho e educação — apresenta limitações. Ao priorizar mudanças pontuais e estruturais nesses âmbitos, ele

¹⁰² A Gallup é uma empresa de pesquisa de opinião pública dos EUA, fundada na década de 1930 por George Horace Gallup (1901-1984). Ao longo dos anos, expandiu suas atividades para além da pesquisa de opinião, diversificando-se em áreas como engajamento de funcionários, gestão de talentos, análise de mercado e consultoria empresarial. Através de uma abordagem baseada em dados e ciência comportamental, a empresa é reconhecida por seus estudos e relatórios sobre diversos temas, incluindo bem-estar global, satisfação no trabalho, engajamento dos funcionários e tendências sociais. Em 1950, Don Clifton, um psicólogo americano, juntou-se à Gallup e tornou-se presidente da empresa em 1988. Ele foi responsável por desenvolver a ferramenta de avaliação *CliftonStrengths*, anteriormente conhecida como *StrengthsFinder*. Atualmente, a empresa se define como uma "empresa global de análise e consultoria que ajuda líderes e organizações a resolver seus problemas mais urgentes". A Gallup lançou "*StrengthsFinder 2.0*" em 2007, traduzido para o português: "*Descubra seus pontos fortes 2.0*". O livro tornou-se um dos dez mais vendidos na Amazon e permaneceu nessa lista até 2016.

negligencia a complexidade sistêmica da reificação e o impacto totalizante da lógica do capital sobre todas as esferas da vida, incluindo o lazer. O lazer, nessa perspectiva, é tratado como um espaço relativamente autônomo, capaz de promover um equilíbrio entre as demandas alienantes do trabalho e as necessidades humanas de criatividade e autoexpressão, sem questionar as bases materiais e sociais que sustentam essa dicotomia.

A ideia de que o lazer poderia funcionar como um campo de sociabilidade e expressão de uma "personalidade autêntica", como propõe Camargo, é problemática como posto na passagem a seguir:

A sociabilidade no lazer é rica de contatos sociais variados, em um momento propício ao intercâmbio de ideias e de experiências. Contudo, o tempo de lazer é também um precioso para a afirmação de um estilo próprio de comportamento, através de gestos, roupas e atitudes. As classes culturais no lazer são variadas e não se confundem com as classes socioeconômicas criadas pelo trabalho ou pela posse de bens, ainda que guardem alguma relação. (CAMARGO, 2003, p.87).

O processo de reificação, ao fragmentar a personalidade e criar uma visão distorcida de liberdade, entra em contradição com a perspectiva de Dumazedier, que enxerga o lazer como um espaço para a formação e o desenvolvimento integral da personalidade. Em Lukács (2013, p.228), a construção personalidade surge como uma elevação à genericidade a partir de uma particularidade singular, uma síntese na qual a genericidade não pode ser confundida com a mera soma das particularidades individuais. Assim, a questão essencial, segundo Lukács, é entender como o homem evolui da simples singularidade — de ser apenas um exemplar do gênero humano — para tornar-se um homem real, dotado de personalidade e individualidade. Para ele, essa autenticidade exige uma subjetividade autodeterminada e plena, enquanto o sistema produtivo do capital, ao contrário, fomenta a inautenticidade e promove uma subjetividade esfacelada.

Em consonância com Marx (1993), a alienação da vida genérica do homem — isto é, de sua essência enquanto ser pertencente a uma propriedade universal e espiritual — resulta em um profundo estranhamento em relação ao próprio corpo, à natureza e à vida humana como um todo. Daí que: “*O homem só se sente sujeito quando está fora do trabalho, pois o trabalho não representa uma atividade espontânea, porque pertence a outro, e é a perda de si mesmo*”. (MARX, 1993, p.162).

Além disso, de acordo com Lukács (2003, p.204), essa fragmentação do sujeito ocorre como consequência do processo de racionalização do trabalho, no qual as características e as qualidades humanas do trabalhador começam a ser vistas como falhas, especialmente quando comparadas ao funcionamento das leis abstratas que regem o processo de produção, calculadas previamente. A fragmentação do objeto de produção resulta, inevitavelmente, na fragmentação do sujeito que o produz. Essa divisão do indivíduo no processo de trabalho é o que leva à necessidade de restituir, no tempo livre, a condição humana perdida - ao lazer é tributada a tarefa, utilizando um termo positivo sociológico, de permitir o *desenvolvimento, diversão e descanso*.

O lazer, então, se torna uma forma de autoafirmação interior, na qual o indivíduo busca libertar-se do estranhamento ao refugiar-se na ausência de perspectivas transformadoras. Essa busca encontra expressão na ideia de cultivar o próprio jardim, tal qual desfecho de *"Ilusões Perdidas"*, de Balzac. No romance, o protagonista abdica das ambições de inovação e criação, encontrando no cultivo das letras por lazer e na vida ociosa sustentada por rendas um refúgio contra as exigências do progresso. Essa escolha simboliza o ideal de um mundo projetado pelo capital, que conforme explicita Antunes (1996, p.82): *"isso é o mundo que o capital sonha, pois quando cada um cuida da sua dimensão meramente imediata, os interesses para além do imediato não são afluídos e, não sendo afluído, o questionamento essencial torna-se muito mais difícil"*.

Ao não reconhecerem as relações sociais que determinam o lazer, essas abordagens unilaterais tornam-se uma nítida mistificação ideológica. Para além dessa visão, é essencial evidenciar a relação recíproca entre o desenvolvimento das forças produtivas, o progresso e o tempo livre. Lukács (2013, p. 726) afirma que a redução do tempo de trabalho não pode, por si só, eliminar essa relação, a não ser que seja fruto de uma luta na qual o homem é capaz de transformar profundamente sua relação social e, por conseguinte, a si mesmo. Contudo, as tentativas de reduzir a jornada de trabalho e de flexibilizar o tempo livre têm, muitas vezes, levado à introdução de novas formas de reificação na consciência social. Essas reificações surgem de processos que transformam o indivíduo em um mero "papel" a ser desempenhado em prol de sua própria promoção. A construção de sua "imagem" no mercado competitivo, juntamente com o consumo de prestígio, *"essas reificações têm a tendência de deformar toda a vida, incluindo o tempo livre"*.

Para encerrar, mais uma vez recorremos ao diálogo estabelecido entre a literatura e a história, o presente e o passado através do romance “*Memórias de Adriano*”, de Marguerite Yourcenar [1903-1987]. Aqui, o imperado romano Adriano - século II - é um entusiasta das artes, das viagens, do grego, das letras, enfim a humanidade, uma visão que articula um contraponto a reificação, em que o entendimento de si e do mundo não elimina as inevitáveis dores da vida, mas ilumina a humanidade¹⁰³:

Jamais dei muito crédito às pessoas bem-intencionadas que afirmam que a felicidade excita, que a liberdade enfraquece, que a clemência corrompe aqueles sobre quem se exerce. É possível: na situação normal do mundo, seria o mesmo que recusar o alimento necessário a um homem magro por receio de que, dentro de alguns anos, ele viesse a sofrer de pleura. Quando tivermos reduzido o máximo possível as servidões inúteis, evitado as desgraças desnecessárias, restará sempre para manter viva as virtudes heroicas do homem a longa série de males verdadeiros: a morte, a velhice, as doenças incuráveis, o amor não partilhado, amizade rejeitada ou traída, a mediocridade de uma vida menos vasta do que nossos projetos e mais enevoadada do que nossos sonhos. Enfim, todas as desventuras causadas pela divina natureza das coisas. (YOURCENAR, 2003, p.101).

Preso à significação imediata dos objetos, o lazer torna-se, então, uma forma de escape superficial, e a percepção histórica e crítica de sua função social se perde. Tal abordagem, ao focar apenas na superfície imediata, ignora que o lazer é moldado e delimitado pelas condições sociais e econômicas do capitalismo, reforçando assim a sua própria reificação. A tentativa de mitigar as “desgraças” por meio do lazer se insere na dinâmica da reificação, pois a tentativa de escapismo não elimina as desventuras que emergem da própria natureza da existência, “*enfim, todas as desventuras causadas pela divina natureza das coisas*”.

Lukács (2013) aponta que qualquer busca por redenção necessariamente ocorre em formas reificadas, mesmo o sonho de satisfação não escapa dessa necessidade. Ao evocar “*A Divina Comédia*”, ele contrasta o “Inferno” — onde os conflitos insolúveis refletem a autêntica processualidade da vida — com o “Paraíso”, onde as virtudes se cristalizam em uma forma reificada, aparentando vitalidade apenas superficialmente, de modo lúdico e subjetivo. O contraste entre esses dois estados mostra como o desejo de eternizar as virtudes e eliminar os defeitos reduz a vida a uma realidade artificial, onde as qualidades humanas são cristalizadas e distorcidas pela tentativa de fixar a perfeição.

¹⁰³ Cf. YOURCENAR, Marguerite. **Memórias de Adriano: seguido do caderno de notas**. Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de São Paulo, 2003. Título original: *Mémoires d’Hadrien* [1951].

5. A gênese do lazer: notas sobre a produção social do tempo livre à invenção do lazer

Uma reflexão minimamente satisfatória sobre a gênese e o desenvolvimento do lazer exige como adverte Lukács (2013), um esforço para superar a tendência de processos relativamente consolidados obscurecerem suas próprias condições de criação. Para tanto, é imprescindível que cada análise específica remeta ao contexto amplo e à trajetória histórica e sistemática do fenômeno, de modo a permitir uma compreensão plena de seu significado e de suas implicações ontológicas. Dessa forma, investigar o lazer como fenômeno requer desvendar sua articulação com as dinâmicas do trabalho e do tempo livre, levando em conta as condições históricas que o moldaram e as contradições inerentes ao capitalismo que o configuram. O objetivo, neste ponto da discussão, é oferecer um quadro geral fundamentado na tese lukacsiana de que todo fenômeno social encontra suas raízes, de maneira imediata ou mediata, no trabalho.

A concepção do lazer como uma "invenção", dever ser tributada a Luciana Marcassa (2002) em sua dissertação “*A Invenção do Lazer: educação, cultura e tempo livre na cidade de São Paulo (1888–1935)*”. Essa formulação não alude a um artifício ou ilusão, mas ao resultado de um processo sistemático e intencional de criação de algo novo. Por conseguinte, o lazer não é uma manifestação espontânea do tempo livre, mas uma forma institucionalizada de atividades lúdicas e lícitas, voltada para a administração das experiências culturais associadas à esse tempo livre. Tal entendimento é elucidado na seguinte passagem: “*Ele não aparece continuamente nos diversos momentos, épocas e situações históricas e nem sempre se manifestou como algo circunscrito a um tempo, a um espaço, ou a atividades que lhe conferissem qualidades próprias, como o concebemos hoje*”. (MARCASSA, 2002, p.186).

Se nos permitimos uma breve especulação, o tempo, embora pareça um fenômeno natural e inquestionável - marcado pelos movimentos da Terra, pelas alternâncias entre dia e noite, pelas estações como verão e inverno ou pelos ciclos que nos conectam ao mundo físico —, não é, em sua essência, uma dádiva da natureza. Nossa convivência cotidiana com relógios e calendários evidencia que o tempo é, em última análise, um construto social. Nomeamos, organizamos e atribuímos significado a ele: “*É domingo, é fevereiro é sete de setembro, futebol e carnaval*”.

O tempo socialmente regulado — que inclui o horário de trabalho, o intervalo para o almoço, os finais de semana, feriados e férias — não possui qualquer caráter natural¹⁰⁴. A questão que se impõe é: por que nos submetemos à uma hora de almoço? Por que aceitamos uma jornada de trabalho com duração preestabelecida? Tais práticas não surgem de uma necessidade natural, mas sim de uma estrutura social que ordena a vida humana de acordo com os ritmos e exigências da organização econômica. O que explica a avidez por mais-trabalho? Cada momento é uma oportunidade para a obtenção de mais lucro, ou como dizia Marx (20 p.281-282), os pequenos momentos são os elementos compõe o lucro: *“Esses pequenos furtos que o capital realiza do tempo reservado às refeições e ao descanso do trabalhador também são designados pelos inspetores de fábricas como 'surripiar minutos', 'escamotear minutos', ou, na expressão referir-se aos trabalhadores, beliscar e morder o tempo das refeições”*.

Na análise sobre a jornada de trabalho, Marx (2006) mostra-nos que existe um duplo limite para o prolongamento indiscriminado do dia de trabalho. O primeiro é o limite físico da força de trabalho, uma vez que o corpo humano necessita de descanso, sono e alimentação para manter-se funcional. O segundo refere-se às fronteiras morais, que incluem um tempo reservado para satisfazer necessidades espirituais e culturais. Para Marx (2006), a história da humanidade não é o reflexo passivo da exploração do trabalho, mas também de resistência à marcha inexorável do capital rumo à destruição de todas as fronteiras morais e naturais. A redução da jornada de trabalho é o resultado de uma luta multissecular entre os interesses opostos do capitalista e do trabalhador; já não era mais admissível transformar *“o sangue das crianças em capital”*. Todo caráter desumanizador da relação mercantil se expressa no tornar-se mercadoria a força de trabalho:

[...] Fica desde logo claro que o trabalhador, durante toda a sua existência, nada mais é que força de trabalho, que todo o seu tempo disponível é, por natureza e por lei, tempo de trabalho, a ser empregado no próprio aumento do capital. Não tem qualquer sentido o tempo para a educação, para o desenvolvimento intelectual, para preencher funções sociais, para o convívio social, para o livre exercício das forças físicas e espirituais, para o descanso dominical, mesmo no país dos santificadores do domingo. (MARX, 2006, p.306).

¹⁰⁴ No Império Romano, popularizou-se o uso da *septimana* (do latim, "sete manhãs") como divisão do tempo em semanas de sete dias. Com o advento do cristianismo, houve uma transformação significativa na nomenclatura e no significado de alguns desses dias. O *solis dies* (dia do Sol) foi substituído por *Dominica* (dia do Senhor), e o *saturni dies* (dia de Saturno) tornou-se *sabbatum*, derivado do hebraico *shabbath*, referindo-se ao dia de descanso consagrado no Velho Testamento. Logo, o feriado é, em princípio, um dia dedicado às obrigações religiosas, marcado pela cessação do trabalho.

Refletindo sobre essa passagem, Lukács (2013, reside na dinâmica entre a apropriação do mais-trabalho, a luta de classes e o ordenamento jurídico que legitima e regula essa apropriação. Essa dinâmica, marcada por contradições e desigualdades, mantém como núcleo constante o ato da apropriação em si. À medida que as forças produtivas se expandem, cresce tanto a quantidade quanto a qualidade do que é apropriado:

Com efeito, o desenvolvimento econômico produz constantemente novas formas de mais-trabalho, novas formas de sua apropriação (e de suas garantias jurídicas), novas formas de sua distribuição entre os diferentes grupos e estratos de apropriadores. O que se conserva como substância desse desenvolvimento desigual e repleto de contradições na mudança continuada fica reduzido ao fato da apropriação e – em decorrência do crescimento das forças produtivas – à crescente quantidade e qualidade do que é apropriado. (LUKÁCS, 2013, p.269 - grifo nosso).

Para ilustrar esse ponto, recorreremos à Declaração Universal dos Direitos Humanos “*The Universal Declaration of Human Rights*”, adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas - resolução 217 A III, em 10 de dezembro de 1948. Artigo 24 desta declaração afirma: “*Todo ser humano tem direito a repouso e lazer, inclusive a limitação razoável das horas de trabalho e a férias remuneradas periódicas*”. Por um lado, a necessidade de codificar tais direitos revela a persistência de uma divisão social em classes, evidenciando desigualdades estruturais. Por outro lado, ao reconhecer o lazer como um direito, a declaração aceita tacitamente a exploração do trabalho como um elemento fundamental da organização socioeconômica vigente, propondo mitigar seus impactos por meio de concessões mínimas.

A exploração do trabalho, no entanto, é naturalizada sob o manto de discursos moralistas e, mais recentemente, pela retórica motivacional promovida por coaches. Frases feitas tornam-se instrumentos eficazes para obscurecer o senso crítico, aprisionando os indivíduos em um ciclo de autossacrifício. Essas mensagens, profundamente enraizadas no cotidiano, manifestam-se por meio de provérbios populares¹⁰⁵ que aconselham ou advertem, como: “*Mente vazia, oficina do diabo*”; “*Deus ajuda quem cedo madruga*”; “*A preguiça é a*

¹⁰⁵ Inúmeros provérbios têm suas raízes na esfera religiosa, sendo o Livro dos Provérbios, parte do Antigo Testamento, uma fonte significativa de ditos sábios, reflexões e conselhos práticos destinados a orientar a vida cotidiana das pessoas. Esses provérbios, apesar de breves, são profundamente carregados de significado e têm como objetivo oferecer diretrizes morais e éticas. Entre os temas abordados, destacam-se a busca pela sabedoria, a importância da instrução e da correção, a virtude da honestidade e da justiça, bem como as consequências da preguiça e da má conduta.

mãe de todos os vícios”; “O trabalho enriquece, a preguiça empobrece”; “Na escola da vida, não há férias”. Paralelamente, slogans motivacionais reforçam a glorificação do esforço individual e contínuo: “Estude, enquanto eles dormem. Trabalhe, enquanto eles se divertem. Lute, enquanto eles descansam. Depois viva o que eles sempre sonharam”; “O sucesso é a soma de pequenos esforços repetidos dia após dia”.

Segundo Marx (2006, p.271), *"o capital tem um único impulso vital, o impulso de valorizar-se [...] Se o trabalhador consome seu tempo disponível para si, então rouba ao capitalista"*. Essa afirmação contém a essência das contradições, no qual o tempo, enquanto categoria objetiva e subjetiva, assume um papel central na relação entre capital e trabalho.

Marx (2011) observa que o capital, ao mesmo tempo em que tende a criar tempo disponível por meio do avanço das forças produtivas, busca constantemente converter esse tempo em trabalho excedente. À medida que essa contradição se acirra, torna-se evidente que o crescimento das forças produtivas não pode permanecer limitado à apropriação do trabalho excedente alheio. Para superar essa condição, a própria massa de trabalhadores deve apropriar-se do excedente produzido. Somente nesse contexto, o tempo disponível deixa de ser um elemento contraditório. A fim de proporcionar maior clareza, citamos:

Tendo-o feito – e com isso o *tempo disponível deixa de ser uma existência contraditória então, por um lado, o tempo necessário de trabalho terá sua medida nas necessidades do indivíduo social, por outro, o desenvolvimento da força produtiva social crescerá na riqueza de todos, cresce o tempo disponível de todos*. Pois a verdadeira riqueza é a força produtiva desenvolvida de todos os indivíduos. Neste caso, o tempo de trabalho não é mais de forma alguma a medida de riqueza, mas o *tempo disponível*. (MARX, 2011, p. 590-591).

A crítica de Marx, citada por Lukács (2003), reflete, em última análise, sobre o decurso existencial, moldado pela contagem precisa de unidades temporais, em que o indivíduo é reduzido à personificação do tempo:

O tempo é tudo, o homem não é mais nada; quando muito, é a personificação do tempo. A qualidade não está mais em questão. Somente a quantidade decide tudo: hora por hora, jornada por jornada. O tempo perde, assim, o seu caráter qualitativo, mutável e fluido: ele se fixa num *continuum* delimitado com precisão, quantitativamente mensurável, pleno de ‘coisas’ quantitativamente mensuráveis. (MARX apud LUKACS, 2003, p. 204-205).

Como Thompson (1998) demonstrou a transformação dos agricultores, servos e artífices em trabalhadores assalariados da indústria fabril, no século XVIII, não foi um processo simples ou imediato. O avanço do trabalho livre, assalariado e regulado pelo tempo capitalista esteve imerso em uma série de desafios, como a indisciplina dos trabalhadores, a irregularidade de seus empregos e a insubordinação social. Em seu estudo sobre a disciplina do trabalho no capitalismo industrial, Thompson destaca que a imposição de um tempo de trabalho racionalizado foi um processo conflituoso, com intensa resistência por parte dos trabalhadores, que viam sua liberdade de tempo e a natureza do trabalho de uma forma muito distinta daquela imposta pela lógica capitalista.

Antes da industrialização, o tempo de trabalho dos agricultores e artífices estava profundamente imerso nos ritmos naturais da vida. O ciclo do dia e da noite, as estações do ano e os períodos de colheita eram os principais parâmetros que regulavam o trabalho. Nesse contexto, o trabalho era flexível e adaptável às necessidades imediatas, com a duração da jornada sendo moldada conforme a tarefa exigia, sem que isso significasse uma oposição a outras relações sociais. A relação mais fluida com o tempo, como Thompson (1998) aponta, gerava uma quase ausência de separação entre trabalho e vida, refletindo uma atitude mais relaxada e até mesmo perdulária em relação ao trabalho, sem a pressão de uma sensação constante de urgência ou imposição.

Com o avanço do processo de regulamentação do tempo de trabalho, a percepção do tempo sofreu uma transformação profunda. Artífices e agricultores, ao se adaptarem a essa nova realidade, experimentaram uma clara separação entre as esferas do trabalho e da vida pessoal. Essa reorganização trouxe ao trabalhador contratado a distinção evidente entre o tempo que pertence ao empregador e o que lhe resta como seu próprio tempo: *“o empregador deve usar o tempo de sua mão de obra e cuidar para que não seja desperdiçado: o que predomina não é a tarefa, mas o valor do tempo quando reduzido a dinheiro. O tempo agora é moeda: ninguém passa o tempo, e sim gasta”*. (THOMPSON, 1998, p.272).

O aumento da eficiência na produção, do lucro e da prosperidade foi progressivamente atrelado à capacidade de trabalho de cada indivíduo, resultando em uma ferrenha luta patronal travada contra os trabalhadores, para impor uma ética de trabalho baseada na disciplina do tempo e na satisfação adiada. Segundo Thompson (1998), a disciplina do tempo de trabalho ocorreu por duas vias: uma por pressões externas, como a divisão do trabalho, supervisão rígida, punições, o uso de incentivos financeiros, a supressão de lazeres como feiras e esportes e o incentivo moralista através de pregações; outra, pela necessidade de internalizar no

trabalhador, por meio da ética puritana, a ideia de diligência e a condenação moral da ociosidade.

Harvey (2013, p. 140) ilustra bem os termos dessa relação: *“Logo que a extração do tempo de trabalho excedente se torna fundamental nas relações de classes, a questão a respeito do que é o tempo, quem o mede e como a temporalidade deve ser estendida passam para a linha de frente da análise”*. Grosso modo, o que chamamos de tempo livre — ou, em classificações de diferentes autores, tempo residual, tempo disponível ou tempo de não trabalho — deve ser entendido, na sociedade moderna, como um produto das dinâmicas de poder entre capital e trabalho. Ele é uma expressão direta da correlação de forças que define a luta pela apropriação do tempo, ou seja, pela disputa sobre o quanto do tempo de vida dos trabalhadores será consagrado à produção e quanto será destinado a outras atividades¹⁰⁶.

É importante ressaltar, conforme argumenta Cunha (1987), que a vida social se desenrola em tempos distintos, mas interdependentes. Esses tempos diferem tanto pela natureza das ações realizadas quanto pelos fatores que influenciam nossas atitudes e pelos valores dominantes na sociedade. Contudo, o aspecto mais significativo é a maneira como as relações entre os indivíduos e entre estes e os objetos são mediadas ao longo do tempo. Nesse sentido, a existência humana não se desenrola em parcelas de tempo desconectadas, mas sim em uma totalidade de relações que se entrelaçam e se influenciam mutuamente.

Cunha (1987) também afirma que o tempo dedicado ao trabalho, ao longo da história, depende de três fatores fundamentais: primeiro, das forças produtivas, que incluem os instrumentos, máquinas, matérias-primas e a energia humana disponível; segundo, da organização da sociedade para a produção, isto é, das relações sociais de produção, que podem ser tribais, escravistas, feudais, capitalistas ou socialistas; e, finalmente, o fator mais crucial, o grau de organização e autonomia dos trabalhadores envolvidos na produção, pois a força de O tempo livre é, portanto, uma consequência do desenvolvimento das forças

¹⁰⁶ Tempo de serviço; tempo à disposição do empregador; tempo parcial; tempo integral; tempo necessário; tempo perdido; tempo de exposição; tempo máximo de exposição; tempo de duração; tempo de direção; tempo de espera; tempo de parada obrigatória; tempo de viagem; tempo gasto; tempo efetivo do trabalho; tempo concedido; tempo despendido; tempo de suspensão; tempo restante; tempo de estudo; tempo de afastamento; tempo de exercício; tempo indeterminado; tempo médio de desemprego. A frequência significativa do termo "tempo" e seus correlatos ao longo das 193 páginas da CLT é um indicativo claro da importância desse conceito dentro do contexto regulatório trabalhista. Essa recorrência sugere uma preocupação com a proteção do tempo do trabalhador, destacando a necessidade de normatização para estabelecer uma precisa delimitação inclusive com relação a folga e ao descanso. De fato, a legislação trabalhista estabelece que o empregado tem direito a um período mínimo de 24 horas consecutivas de folga no trabalho a cada sete dias. Isso implica que um funcionário não deve ser compelido a trabalhar mais de seis dias seguidos sem um dia de descanso.

produtivas e das relações de produção, mas sua efetivação e transformação em um tempo qualitativamente distinto — isto é, não "produtivo" sob a lógica capitalista — não ocorre de forma automática. A redução da jornada de trabalho não é meramente um subproduto do progresso técnico, mas o resultado de uma luta política contínua, travada no interior das relações sociais.

A luta pela redução da jornada de trabalho remonta, de forma marcante, à Europa da década de 1880, com destaque para o movimento operário inglês. Segundo Hobsbawm (2016, p. 203), na Inglaterra vitoriana, os antigos sindicatos e o novo movimento operário entraram em disputa justamente pela demanda de instituir uma jornada de oito horas por meio de uma legislação universal, e não apenas por meio de negociações coletivas. Essa demanda assumiu um caráter nacional e internacional, alinhando-se aos princípios da Segunda Internacional, que reconhecia a importância política e social dessa reivindicação como um passo essencial na defesa dos direitos dos trabalhadores.

Marcassa (2002) destaca que, no contexto urbano e industrial, especialmente nas disputas sobre o aumento ou a redução da jornada de trabalho, emergiu um processo de institucionalização das formas de diversão, descanso, cultura e evasão. Esse processo não apenas delineia uma distinção entre práticas ociosas — frequentemente estigmatizadas como negativas — e práticas de lazer, mas também consolida uma lógica na qual o ócio é concebido como um problema a ser corrigido por meio de programas de lazer direcionados. A disciplinarização do tempo livre encontra respaldo ideológico em propostas educativas que moldaram instituições específicas, como os Clubes de Menores Operários e os Parques Infantis, amplamente difundidos em São Paulo na década de 1930. Essas iniciativas configuraram-se como exemplos de propostas organizadas de lazer voltadas ao trabalhador urbano.

O lazer constitui, portanto, um fenômeno específico de um estágio particular no desenvolvimento da reprodução do ser social. Sua conexão ontológica com a reprodução socioeconômica decorre de transformações como a redução do tempo de trabalho necessário à manutenção da vida, viabilizada pelo aumento exponencial da produtividade. Esse processo, impulsionado pelo progresso técnico-científico e pela superação de barreiras naturais, libera parte do tempo anteriormente dedicado exclusivamente ao trabalho produtivo, redirecionando-o para outras esferas da vida social. Adicionalmente, a crescente socialização inerente às sociedades capitalistas intensifica a interdependência entre os indivíduos e generaliza os padrões de produção e consumo. Parafraseando Lukács (2013) é somente sobre

o terreno do capitalismo que é possível reconhecer na sociedade a realidade. E somente neste terreno a sociedade torna-se a realidade para o homem.

Essa configuração distingue o lazer moderno das formas precedentes de usufruto do tempo livre, como o ócio nas sociedades pré-capitalistas. Enquanto o ócio era privilégio restrito às elites, sustentado por relações econômicas profundamente desiguais, o lazer contemporâneo integra-se à lógica do capital, sendo moldado por suas contradições. Trata-se, portanto, de um fenômeno que carrega as marcas históricas do contexto em que surge, ao mesmo tempo em que é continuamente reconfigurado pelas condições socioeconômicas que o sustentam.

Diante disso, surge a questão: como responder à complexa relação entre trabalho, tempo livre e lazer? De acordo com Lukács (2013), Marx nos oferta uma compreensão ontológica primordial ao conceber o trabalho como a prática social fundamental que constitui o ser social, situada em uma modalidade histórica específica: a produção e reprodução capitalista. Essa perspectiva permite uma crítica abrangente ao modo de viver e pensar capitalista, revelando duas descobertas teóricas essenciais: (1) o reconhecimento ontológico-histórico do trabalho como elemento constitutivo do ser social e (2) a consideração da dimensão econômico-social peculiar à sociedade burguesa. A partir dessas bases, Marx sublinha a centralidade das condições econômicas, das forças produtivas e do avanço científico-tecnológico como motores da transformação histórica e do progresso material.

Para aprofundar nossa investigação, tomamos como ponto de partida a afirmação de Marx de que “o tempo é o terreno do desenvolvimento humano”. Essa perspectiva revela a centralidade do tempo livre para a realização multifacetada dos indivíduos, contrapondo-se à lógica capitalista que estende indefinidamente o tempo de trabalho. De modo extremado, “*um homem que só trabalha não é mais do que uma besta de carga*” ressalta Marx:

O tempo é o campo do desenvolvimento humano. O homem que não dispõe de nenhum tempo livre, cuja vida, afora as interrupções puramente físicas do sono, das refeições etc. está toda ela absorvida pelo seu trabalho para o capitalista, é menos que uma besta de carga. É uma simples máquina, fisicamente destrozada e espiritualmente animalizada, para produzir riqueza alheia. E, no entanto, toda a história da moderna indústria demonstra que o capital, se não se lhe põe um freio, lutará sempre, implacavelmente, e sem contemplações, para conduzir toda a classe operária a esse nível de extrema degradação. (MARX, 1982, p. 177).

Para Lukács (1978), há tendências objetivas fundamentais no desenvolvimento social que moldam a história da humanidade. Entre essas, destaca-se a redução gradual do tempo de trabalho socialmente necessário à reprodução da vida humana, processo que está intrinsecamente ligado ao avanço da produtividade do trabalho. Paralelamente, a reprodução da vida torna-se cada vez mais um fenômeno social, deixando de ser uma atividade isolada ou familiar para se estruturar em uma rede interdependente de relações pessoais. Além disso, o desenvolvimento econômico promove interconexões qualitativas e quantitativas crescentes entre sociedades que, em suas origens, eram pequenas e autônomas, mas que, ao longo do tempo, passaram a compor uma totalidade integrada da humanidade.

Lukács (2013, p. 410) argumenta que qualquer análise sobre a transformação social deve considerar o crescimento da produtividade do trabalho como eixo central, em vez de recorrer a *"mitos do passado e do presente para projetar velhos-novos mitos sobre o tempo primevo"*. É a partir desse princípio que a sociedade pôde vislumbrar e concretizar formas de apropriação do tempo livre, bem como desenvolver a crescente especialização das atividades. No entanto, para que essa especialização seja possível, é imprescindível que a sociedade produza excedentes suficientes para garantir que determinados indivíduos possam se dedicar exclusivamente a atividades especializadas, enquanto outros realizam os trabalhos essenciais à manutenção e reprodução da vida.

Como afirma Childe (1978) em importante obra sobre a pré-história *"o homem se faz"*, os sucessivos recuos na história humana nos mostram o homem criando novas indústrias e novas economias, e por isso, considera-se que os instrumentos que faz são os indícios mais precisos para datar o seu aparecimento sobre a terra. Cada nova revolução, desde a idade da pedra, representa o momento em que melhoramos os meios de produção, o que significa produzir mais que o necessário para a simples reprodução da vida, o chamado excedente. Da pedra e do osso tornados ferramentas, no seio do trabalho social já comportavam em si, 'adormecidas' o desenvolvimento massivo das forças produtivas: *"Com uma abundância de caça suficiente para garantir a segurança e mesmo o ócio, os aurignacianos puderam construir baseados em tradições de ancestrais desconhecidos, uma vida cultural variada."* (CHILDE, 1978, p.71).

A análise do trabalho como fundamento do ser social exige uma abordagem teórica de elevado grau de abstração, devido às frequentes confusões acerca da teoria social de Marx. É essencial delimitar o conceito de trabalho, que, em seu sentido mais restrito, consiste na atividade humana que transforma a natureza para produzir valores de uso, ou seja, objetos

úteis. Essa transformação caracteriza o trabalho como modelo de toda práxis social, pois ele realiza, de forma inédita, o metabolismo entre o homem e a natureza. Além disso, o trabalho inaugura a possibilidade de produzir mais do que o necessário para a mera reprodução da vida, criando as bases para a economia de tempo e a complexificação da sociedade. As passagens a seguir são os fundamentos dessa argumentação:

O trabalho posto de modo teleologicamente consciente desde o princípio comporta em si a possibilidade (*dýnamis*) de produzir mais que o necessário para a simples reprodução da vida daquele que efetua o processo de trabalho. (LUKÁCS, 2013, p.160)

Quanto menos tempo a sociedade precisa para produzir trigo, gado, etc., tanto mais tempo ganha para outras produções, materiais ou espirituais. Da mesma maneira que para um indivíduo singular, a universalidade de seu desenvolvimento, de seu prazer e de sua atividade depende da economia de tempo. Economia de tempo, a isso se reduz afinal toda economia. (MARX, 2011, p. 119).

Nesse sentido, o trabalho transcende sua dimensão produtiva e se constitui como elemento estruturante da totalidade social. Três tendências histórico-universais emergem dessa relação com a totalidade: o desenvolvimento das forças produtivas, o afastamento das barreiras naturais e o tempo de trabalho socialmente necessário.

O desenvolvimento das forças produtivas representa um progresso objetivo e necessário que permite transcender os limites do próprio ato de trabalhar. A redução do tempo de trabalho socialmente necessário, possibilitada por esse desenvolvimento, constitui a base para a ampliação do tempo livre e o florescimento do reino da liberdade. Entretanto, no capitalismo, surge um antagonismo entre a essência e o fenômeno: enquanto a essência do desenvolvimento das forças produtivas implica a ampliação das capacidades humanas, seu modo fenomênico no capitalismo resulta em degradação, exploração e estranhamento. Assim, o potencial emancipador do trabalho é contraditoriamente limitado pelo sistema social que o organiza.

O afastamento das barreiras naturais é outra dinâmica fundamental no desenvolvimento do ser social. A interação teleológica do ser humano com a natureza transforma-a em um meio de realização humana, consolidando a sociabilidade inerente ao trabalho. Essa superação progressiva das barreiras naturais não é apenas técnica, mas também social, pois depende da interação coletiva e da mediação ideológica.

O tempo de trabalho socialmente necessário, por sua vez, reflete diretamente o desenvolvimento das forças produtivas. À medida que esse tempo diminui, amplia-se o campo de ação para a produção simbólica e cultural, permitindo que as necessidades humanas transcendam a mera reprodução da vida material. É nesse contexto que surgem esferas ideológicas específicas, como o direito, a educação e as tradições culturais, consolidando a reprodução da totalidade social.

O desenvolvimento das forças produtivas não pode ser compreendido apenas em sua dimensão econômica imediata, mas deve ser situado em um contexto mais amplo, no qual seus efeitos transcendem a esfera produtiva e impactam profundamente as relações humanas e sociais. Esse avanço, embora constitua uma tendência histórica do gênero humano, é permeado por contradições que frequentemente direcionam seu curso para caminhos opostos ao seu potencial emancipatório. *“Assim, a linha ontológica tendencial do desenvolvimento do gênero humano está claramente demarcada, mas atravessada por contradições que, por vezes, parecem conduzir em direção oposta”*. (LUKÁCS, 2012, p. 321).

Conforme Lukács (2013) a medida que o desenvolvimento das forças produtivas reduz progressivamente o tempo de trabalho socialmente necessário para a reprodução da vida material, ele altera a centralidade econômica das atividades voltadas para a subsistência. Com isso, abrem-se possibilidades para o surgimento de novas necessidades e formas de satisfação que ultrapassam a reprodução imediata da vida física. Esse processo, no entanto, não se realiza de maneira linear ou homogênea, mas é mediado por fatores históricos e sociais que moldam a maneira como essas possibilidades são efetivamente incorporadas ao cotidiano.

Lukács destaca (2013, p.242) que o tempo de trabalho socialmente necessário se estabelece como um princípio regulador objetivo, independente das representações subjetivas ou da vontade dos indivíduos. Ele é resultado de um processo de síntese espontânea realizado pela sociedade, derivado das consequências causais das ações teleológicas do trabalho: *“O tempo de trabalho socialmente necessário enquanto princípio de regulação surge independentemente das representações e da vontade dos homens”*. Esse princípio transcende a esfera individual e constitui uma base estrutural da organização social e econômica, funcionando como uma métrica fundamental para a regulação das atividades produtivas e do intercâmbio de mercadorias.

Além disso, Lukács (2013, p.243) aponta que o tempo de trabalho socialmente necessário fundamenta a igualdade socialmente determinada no sistema capitalista. Essa igualdade, que se manifesta concretamente nas trocas de mercadorias, torna-se a base real,

ainda que insuperável no pensamento, para todas as concepções jurídicas de igualdade e justiça. Assim, a noção de tempo de trabalho socialmente necessário não apenas organiza as relações econômicas, mas também influencia as estruturas normativas que sustentam a ordem social: *“igualdade que é determinada de modo socialmente necessário e que se concretiza no intercambio de mercadorias, tempo de trabalho socialmente necessário que deve permanecer como base real e, por essa razão, insuperável no pensamento, de todas as concepções jurídicas de igualdade e justiça”*.

Reconhecer o trabalho como uma categoria privilegiada da existência humana na busca da unidade entre homem -ser social- e natureza. Segundo Heller (1982), o desenvolvimento ilimitado do trabalho, torna possível a criação materiais – objetos – para a satisfação das carências e também para a fruição, neste sentido suas necessidades são estendidas para o mundo da imaginação e da fantasia. A autora, então, indaga-nos, qual é o resultado desse desenvolvimento? O aumento dos prazeres e da variedade de satisfações, objetos de uso, objetos de luxo, beleza, etc.

Apresentamos, a seguir, uma série de trechos extraídos dos Grundrisse, onde Marx destaca a relação fundamental entre o conceito de economia e a administração do tempo. Ele estabelece, de forma ontológica, uma conexão intrínseca entre o desenvolvimento humano e o progresso econômico-social. Quando o tempo de trabalho deixa de ser a medida do valor, emergem os sinais de uma transformação histórica. Esse momento reflete uma fase em que a capacidade produtiva da sociedade atinge tal nível que a regulação baseada no tempo de trabalho se torna obsoleta. Em seu lugar, surge a preeminência da ciência, que, incorporada ao processo produtivo por meio da tecnologia, assume o papel de principal força motriz do desenvolvimento econômico.

O tempo de trabalho como medida de riqueza põe a própria riqueza como riqueza fundada sobre a pobreza e o tempo disponível como tempo existente apenas na e por meio da oposição ao tempo de trabalho excedente, ou significa pôr todo o tempo do indivíduo como tempo de trabalho, e daí a degradação do indivíduo a mero trabalhador, sua subsunção ao trabalho. (MARX, 2011, p. 591).

A riqueza não é o comando sobre tempo de trabalho excedente (riqueza real), mas tempo disponível para cada indivíduo e toda a sociedade para além do usado na produção imediata. (MARX, 2011, p. 589).

A criação de muito tempo disponível para além do tempo necessário de trabalho, para a sociedade como um todo e para cada membro dela (i.e., espaço para o desenvolvimento das forças produtivas plenas do indivíduo singular, logo também da sociedade), essa criação de não tempo de trabalho aparece, da perspectiva do

capital, assim como de todos os estágios anteriores, como tempo de não trabalho, tempo livre para alguns indivíduos. (MARX, 2011, p. 590).

A verdadeira economia [...] consiste em poupança de tempo de trabalho [...]; essa poupança, no entanto, é idêntica ao desenvolvimento da força produtiva. Portanto, não significa de modo algum renúncia à fruição, mas desenvolvimento de *power* [poder], de capacidades para a produção e, conseqüentemente, tanto das capacidades quanto dos meios da fruição. A capacidade de fruição é condição da fruição, ou seja, seu primeiro meio, e essa capacidade é desenvolvimento de uma aptidão individual, é força produtiva. A poupança de tempo de trabalho é equivalente ao aumento do tempo livre, i.e., tempo para desenvolvimento pleno do indivíduo, desenvolvimento este que, como a maior força produtiva, retroage sobre a força produtiva do trabalho. (MARX, 2011, p.114)

6. Breves considerações sobre o cotidiano: da crítica da religião à crítica ao lazer

De acordo com Heller (2008, p.32) a vida cotidiana não se esgota na heteronomia do trabalho alienado. Constitui, antes, "*a vida do homem inteiro*", uma esfera heterogênea que engloba organicamente "*a organização do trabalho e da vida privada, os lazes e o descanso, a atividade social sistematizada, o intercâmbio e a purificação*". Nessa totalidade complexa - que inclui, em primeiro plano, as atividades relacionadas à reprodução dos indivíduos particulares, os quais, por sua vez, criam as condições para a reprodução social - emergem de forma imprevisível experiências singulares, como por exemplo, o acaso, o inesperado e o prazer autêntico que irrompem na rotina. Tais experiências, ao suspenderem temporariamente a imediatez da cotidianidade, podem adquirir um caráter transformador.

Essa dinâmica revela uma característica fundamental cotidiano, como destaca Heller (2008, p.32), "*a vida cotidiana é a vida de todo homem*", sendo que "*ninguém consegue identificar-se com sua atividade humano-genérica a ponto de poder desligar-se inteiramente da cotidianidade*", assim como "*não há nenhum homem [...] que viva tão-somente na cotidianidade*". Dessa tensão entre o particular e o genérico, deriva a tendência de conferir sentido à própria vida, manifesta-se como um anseio de conservar ou restituir a integralidade da personalidade. Trata-se de uma necessidade ontológica, cuja expressão mais evidente, embora não exclusiva, encontra-se na esfera religiosa, que historicamente tem servido como via de transcendência.

Nesse contexto, Lukács (2013, p. 30) amplia a reflexão ao abordar a busca por sentido, destacando suas diversas manifestações, desde a autocomplacência até as práticas associadas aos hobbies no tempo livre. Tal como ocorre com a experiência religiosa, o lazer configura-se

como esfera de transcendência do cotidiano prosaico, oferecendo significados que a vida material imediata não consegue prover. Contudo, alerta o autor, esta transcendência mantém uma relação dialética inescapável com as exigências concretas da reprodução material, que funcionam como contrapeso às idealizações presentes nessas "esferas superiores" da experiência humana.

Os Manuscritos de 1843 tornados públicos com "*Crítica da filosofia do direito de Hegel*" já haviam apontado para além da crítica da religião, enquanto "aureola" de um "vale de lágrimas", revela-se como a forma invertida de uma realidade invertida — sua existência pressupõe uma sociedade que não consegue realizar a felicidade humana em sua imanência. O ponto de partida é a crítica profunda da economia política:

A abolição da religião enquanto felicidade ilusória dos homens é a exigência da sua felicidade real. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões. A crítica da religião é, pois, o germe da crítica do vale de lágrima, do qual a religião é a aureola (MARX, 2005, p. 145-146).

Lukács (2012), em seu capítulo intitulado "*A filosofia contemporânea e a necessidade religiosa*", aprofunda essa relação ao evidenciar a crescente manipulação da vida cotidiana como fator de enfraquecimento do senso de realidade. Na contemporaneidade, observa o autor, "*a religião perde sua conexão concreta, dotada de conteúdo, universalista, [degradando-se em] modos de expressão subjetivos de necessidades religiosas sempre puramente pessoais*" (LUKÁCS, 2012, p. 106). Este processo reflete a transformação da transcendência religiosa em mercadoria cultural, adaptada às demandas individuais de um mundo fragmentado.

Na reflexão que faz sobre o fenômeno religioso na "*Crítica da filosofia do direito de Hegel: Introdução*", Marx identifica seu duplo caráter paradoxal, na qual a religião opera simultaneamente como protesto imaginário contra o sofrimento real e como instrumento de reconciliação com as condições que o produzem. Em outras palavras a religião como uma expressão ideologicamente ambígua que tanto idealiza aspirações humanas e protestos contra injustiças, como de resignações impotentes e fantasias alienadas, isto é, reflete a realização fantástica da essência humana. Nesse sentido, ele escreve:

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo. (MARX, 2013, p.151).

Este duplo movimento - denúncia e resignação - oferece uma chave interpretativa para compreendermos a antinomia posta entre trabalho e lazer no capitalismo contemporâneo. Desse modo, a esfera do lazer nos apresenta como uma expressão ideologicamente ambígua que expressa aspirações autenticamente humanas, como liberdade, fruição desenvolvimento, criatividade, ludicidade, etc., que se afirma prioritariamente na negação do trabalho ao mesmo que permite o reconhecimento da exploração e degradação do trabalho: A “*miséria*” do lazer “*constitui ao mesmo, tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real*” do mundo do trabalho. O potencial crítico do lazer consiste em mostrar a realidade como aquilo que realmente é e mostrar aquilo que essa realidade impede de ser.

Importa ressaltar, com Lukács (2013, p.659), que a analogia – como a que aqui estabelecemos entre a função ambivalente da religião e a dinâmica do lazer – constitui um momento inicial e necessário, porém insuficiente, uma vez submetido à crítica das mediações concretas, permite iluminar as contradições que perpassam ambas as esferas na sociedade capitalista. Nossa comparação, portanto, não pretende equiparar mecanicamente os fenômenos, mas sim iluminar, através de suas contradições análogas, a dinâmica mais ampla da totalidade social:

É de conhecimento geral que a primeira categoria da ordenação das ideias e do domínio sobre a realidade objetiva é da analogia [...] Por essa razão, a analogia não é, em última análise, nenhum meio autêntico de conhecimento, mas certamente o jeito natural e inerradicável de reagir a novos fenômenos e ordená-los no sistema daqueles já conhecidos. É por isso que ele se encontra – sem controle prévio possível – no início do processo de conhecimento da realidade; é por isso que ela é degradada pelo desenvolvimento do pensamento científico à condição de impulso subjetivo para hipóteses – a serem verificadas independentemente dela. (LÚKACS, 2013, p.659).

Retomando nossa análise, observamos que o cotidiano, submetido às exigências do trabalho e outras obrigações, frequentemente restringe a dimensão subjetiva do lazer. Este perde parte de seu caráter intrínseco de liberdade, associado ao livre-arbítrio, ao *laissez-faire* — expressão emblemática do liberalismo econômico —, e à gratuidade. Nessa perspectiva, cabe questionar: o lazer, enquanto esfera heterogênea, poderia preservar e promover o “ideal” de liberdade? Agnes Heller (2008, p.16) pontua que: “*A portadora dessa universalidade do gênero é sempre alguma estrutura social concreta, alguma comunidade, organização ou ideia, alguma exigência social*”.

O que entendemos por valor? Tudo aquilo que faz parte do ser genérico do homem e contribui direta ou mediamente, para a explicação desse ser genérico, dito em outra forma é tudo aquilo que favorece o desenvolvimento dessa essência humana. E quais seriam os componentes da essência humana: trabalho (a objetivação), a sociabilidade, a universalidade, a consciência e a liberdade. Esses atributos encontram-se em potência, podendo ou não se converter em realidade, isso porque, são possibilidades imanentes à humanidade – universalidade - e não ao indivíduo -singularidade. Portanto, os valores não desaparecem da sociedade, é uma categoria ontológico-social; como tal, é algo objetivo; mas não tem objetividade natural e sim objetividade social.

Como categoria ontológica, o valor possui uma objetividade peculiar - não natural, mas socialmente constituída através das relações humanas. Como bem sintetiza Heller (2008, p.15): *“A essência humana, portanto, não é o que “esteve sempre presente” na humanidade (para não falar mesmo de cada indivíduo), mas a realização gradual e continua das possibilidades imanentes à humanidade, ao gênero humano”*. Esta compreensão processual e histórica da essência humana revela que os valores não são entidades metafísicas, mas mediações sociais concretas que emergem do desenvolvimento das potencialidades genéricas.

Neste marco teórico, a esfera do lazer, resgata o ideal de liberdade como possibilidade imanente à humanidade. Conforme Marx (2004, p.110), quanto mais o homem supera as barreiras naturais e incorpora as objetivações sociais, mais se aproxima da plenitude humana. Por conseguinte, a dimensão emancipatória do lazer encontra-se na sua capacidade de afirmar a essência genérica do ser humano em oposição às condições alienantes do trabalho. A ilusão da liberdade gestada entre Renascença e Iluminismo, que culmina na ideologia revolucionária burguesa do *“homem livre entregue a si mesmo”*.

O mundo moderno se constrói sobre a promessa de realização plena do ser humano, com a liberdade no centro desse processo de desenvolvimento. Essa promessa reflete a ideia de que, através da liberdade, o indivíduo pode viver uma vida de autorrealização e plenitude. Simplificadamente, a liberdade é entendida como autonomia individual, ou seja, a capacidade de tomar decisões pessoais sem coerção externa. A ideia de que cada pessoa tem o direito de moldar sua própria vida é uma pedra angular das sociedades modernas. O capitalismo consegue produzir a aparência da liberdade, mas não a própria liberdade.

Porque no lazer faz ressurgir esse ideal de liberdade?

O complexo de vivências sobre o qual está baseada a ideia filosófica da liberdade jamais poderá desaparecer totalmente de seu senso vital, razão pela qual as ideias sobre a liberdade, as tentativas de sua realização percorrem toda a história humana e desempenham um papel importante em cada tentativa dos homens de obter clareza sobre si mesmos, sobre sua posição em relação ao mundo, o mesmo ocorrendo com seu polo oposto, a necessidade que igualmente é vivenciada no cotidiano de maneira sempre renovada. (LUKÁCS, 2013, p.375).

Essa tensão entre necessidade e liberdade é vivenciada no cotidiano, continuamente recriada pela interação humana com o mundo objetivo. Quanto mais os indivíduos incorporam as objetivações do ser social, mais se humanizam e desenvolvem a sociabilidade, superando as limitações impostas pelas condições naturais e sociais. Nesse sentido, Marx (2004, p.110) aponta que: *“Para o homem faminto, não existe a forma humana da comida, mas apenas sua existência abstrata como comida [...] O homem necessitado, cheio de preocupações, não tem nenhum sentido para o espetáculo mais belo”*¹⁰⁷.

Quanto mais os homens, em sua singularidade, incorporam as objetivações do ser social, mais se humanizam, mais desenvolvem em si o peso da sociabilidade em detrimento das barreiras naturais:

A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até hoje. O sentido preso na necessidade prática rude tem também somente um sentido tacanho. Para o homem esfomeado não existe a forma humana da comida, mas apenas a sua existência abstrata como comida; ela também podia estar aí na forma mais rude - e não se pode dizer em que é que esta atividade de nutrição se distingue das atividades de nutrição animal. O homem necessitado, cheio de preocupações, não tem nenhum sentido para o espetáculo mais belo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, não a beleza nem a natureza peculiar do mineral. (MARX, 2004, p.110).

Nossa interpretação se ancora na concepção marxiana de plenitude humana, que compreende a satisfação integrada das necessidades materiais *"do estômago"* e espirituais *"da fantasia"*, assim: quanto *mais* comas e bebas, quanto *mais* livros comprem, quanto *mais* vás ao teatro, ao baile, à taverna, quanto *mais* penses, ames, teorizes, cantes, pintes, esgrimes, etc., tanto *mais* aumenta, tanto maior se torna teu tesouro, que nem traças nem poeira *te devoram*. Quanto *mais* és, quanto *mais exteriorizas* tua vida, tanto *mais* tens, tanto maior é a tua vida *emancipada* e tanto *mais* armazenas da tua essência *humano-genérico*. Em contrapartida, a auto-renúncia significa alienação:

¹⁰⁷ A música *"Novidade"*, de Gilberto Gil, ilustra o paradoxo ente espiritual/estético (o poeta) e o material/necessário (o esfomeado).

[...] A auto-renúncia, a renúncia à vida e a todo carecimento humano é seu dogma fundamental. Quanto menos comas e bebas, quanto menos livros compres, quanto menos vás ao teatro, ao baile, à taverna, quanto menos penses, ames, teorizes, cantes, pintes, esgrimes, etc., tanto mais poupas, tanto maior se torna teu tesouro, que nem traças nem poeira devoram, teu capital. Quanto menos és, quanto menos exteriorizas tua vida, tanto mais tens, tanto maior é a tua vida alienada e tanto mais armazenas da tua essência alienada. (MARX, 1974, p.24).

Para encerrar estas breves reflexões, retomamos a síntese de Fromm (1975) extraídas de Marx. Na medida em que o homem se relaciona com o mundo objetivo e objetivado por intermédio de suas faculdades sensíveis e espirituais desenvolvidas historicamente, o mundo exterior se revela em sua plena realidade humana. Neste processo de apropriação, tanto a necessidade quanto o gozo transcendem seu caráter egoísta original, assim como a natureza supera sua redução à mera utilidade instrumental. É na sua individualidade que se afirma em cada uma de suas relações com o mundo, *“vendo, ouvindo, sorrindo, provando, sentindo, pensando, querendo, amando, em resumo se afirma e exprime todos os órgãos de sua individualidade”*, em outras palavras, atualiza e expressa, em última instância, todos os órgãos de sua individualidade como manifestação da riqueza do gênero humano.

7. CONSIDERAÇÕES

Esta tese insere-se no esforço de problematização do lazer a partir da *Ontologia do Ser Social* de György Lukács, buscando desvelar as mediações essenciais que conformam esse fenômeno no âmbito da sociabilidade capitalista. Ressalte-se, porém, que o estudo não pretendeu esgotar as múltiplas e complexas determinações do lazer, nem encerrar o debate sobre as relações entre trabalho, tempo livre e cotidianidade. Ao alcançarmos as considerações finais, elencam-se as lacunas e limitações identificadas ao longo da pesquisa – as quais, em grande medida, refletem proposições não explicitadas em nosso percurso teórico.

A análise das matrizes teórico-metodológicas predominantes na sociologia do lazer permitiu uma crítica fundamentada à abordagem dominante, particularmente à Sociologia Empírica do Lazer desenvolvida por Joffre Dumazedier, conforme examinado na primeira parte desta tese. Contudo, faz-se necessário ampliar o horizonte investigativo, incorporando uma análise sobre os "*novos atores em cena nos estudos do lazer no Brasil*"¹⁰⁸. Nesse sentido, assume relevância a perspectiva configuracional desenvolvida na obra *A Busca da Excitação: Esporte e Lazer no Processo Civilizador* [1985] fundamentada nas contribuições teóricas de Norbert Elias e Eric Dunning.

Na seção intitulada "*Da Sociologia à Sociologia do Lazer: os caminhos da dissolução para a compreensão do lazer*", além do necessário aprofundamento sistemático no pensamento dos autores abordados cumpre destacar as determinações histórico-estruturais que conformam o fenômeno do lazer. Essas incluem: a consolidação do capitalismo monopolista, a expansão da hegemonia norte-americana no cenário geopolítico e econômico internacional, e o papel das políticas do *New Deal* na configuração do *welfare state*. Tal abordagem permite compreender como o lazer se constitui enquanto instância mediadora num sistema econômico que reorganizou radicalmente a vida social, particularmente no contexto de estabilização capitalista pós-Grande Depressão. Por exemplo, o *New Deal*, não se limitou a reestruturar a economia estadunidense - instituiu um paradigma que redefiniu globalmente as relações entre trabalho, consumo e reprodução social. Nesse processo, o tempo livre e as práticas de lazer são esferas fundamentais da nova ordem social, articulando-se organicamente às exigências de reprodução ampliada do capital.

¹⁰⁸ REIS, Leoncio José de Almeida. *Novos atores em cena nos estudos do lazer no Brasil: possíveis diálogos a partir da teoria configuracional*. 2009. (Dissertação)

Dentre os autores investigados, destaca-se a fecundidade crítica da sociologia de C. Wright Mills, particularmente em sua obra *White Collar*. Nesse estudo, Mills analisa a crescente burocratização da sociedade americana, demonstrando como a burocracia atua como mediadora entre a produção em massa e o consumo individual, cooptando a personalidade dos sujeitos. Seu argumento central revela que as estruturas burocráticas não apenas moldam a subjetividade dos trabalhadores de colarinho branco, gerando alienação e conformismo, mas também manipulam suas expectativas e comportamentos em relação ao consumo e ao trabalho.

Embora Mills concentre-se nos mecanismos de controle social e alienação decorrentes da burocracia, sua análise ganha maior profundidade quando articulada à dimensão da exploração no processo produtivo. Essa ampliação permite compreender não apenas os efeitos subjetivos da dominação burocrática, mas também suas raízes materiais no sistema capitalista, integrando, assim, a crítica à alienação com a dinâmica concreta da exploração de classe.

Essa articulação se torna ainda mais pertinente quando consideramos as transformações estruturais do capitalismo no período analisado, conforme destacado por Lukács. A economia capitalista passou por mudanças significativas, marcadas por um avanço qualitativo no domínio sobre a natureza e um aumento expressivo na produtividade do trabalho, viabilizados por novas formas de organização da produção. Paralelamente, a expansão da indústria de bens de consumo e a incorporação dos serviços pelo capital demandaram uma manipulação mais sofisticada do mercado e do comportamento dos consumidores. Como observa Lukács, “*O homem torna-se personalidade mediante o desenvolvimento das forças produtivas sociais, mas pode também ser estranhado de si mesmo por força desse mesmo movimento*”.

Na seção, intitulada “*Breves considerações sobre o cotidiano: da crítica da religião à crítica ao lazer*” argumentou-se que compreender o papel e a função social da esfera do lazer na vida cotidiana exige um exame aprofundado da teoria lukacsiana do cotidiano, tal como apresentada implicitamente em sua *Ontologia do Ser Social* e desenvolvida por Agnes Heller. Este exame deve considerar, a partir das necessidades humanas, o lugar do lazer no conjunto das experiências cotidianas. Contudo, não devemos entender esse lugar como uma elevação da personalidade individual, mas em sua relação com as condições sociais e históricas que estruturam a vida cotidiana.

Segundo Paulo Netto (2007), ao analisar os últimos escritos de Lukács, como a *Estética* e a *Ontologia do Ser Social*, o autor identifica três formas privilegiadas de objetivação que permitem a suspensão da heterogeneidade do cotidiano: o trabalho criador, a arte e a ciência. Agnes Heller, ampliando essa perspectiva, acrescenta uma quarta forma: a moral. Essas suspensões da vida cotidiana representam momentos nos quais o homem transcende sua existência singular para se conectar ao ser genérico, ou seja, ao coletivo humano. Contudo, na rotina diária, esse ser genérico permanece em potência, raramente se concretizando plenamente.

Importa ressaltar que essas suspensões não constituem fugas da vida cotidiana, mas sim alternâncias cíclicas. O indivíduo se distancia temporariamente do cotidiano, apenas para retornar a ele de forma transformada. Quanto mais frequentes forem essas suspensões, mais profunda será a reapropriação do ser genérico, enriquecendo a percepção da própria vida cotidiana. Essa reapropriação, mesmo sendo transitória, possibilita ganhos de consciência e amplia as potencialidades de transformação tanto da experiência singular quanto das relações coletivas. Esse caminho inevitavelmente nos leva teoria estética de Lukács como fundamento do papel ativo que a arte desempenha no processo de enriquecimento da personalidade, sempre considerando os limites de dada particularidade histórica.

Ao mobilizar a Ontologia lukacsiana como horizonte teórico, sustentamos que o lazer deve ser apreendido como momento constitutivo das formas de objetivação social, inserido nas contradições imanentes do cotidiano e nas possibilidades de sua suspensão dialética — tal como indicam as categorias de trabalho, arte, ciência e moral. A reapropriação do ser genérico, mesmo em sua intermitência, manifesta-se como potência formadora e crítica da experiência cotidiana, condição necessária à elevação da personalidade humana e à transformação qualitativa da sociabilidade.

Por fim, reiteramos que o encerramento desta tese não pretende esgotar as questões que aqui se levantaram. Ao contrário, marca apenas uma etapa em um processo contínuo de análise crítica e aprofundamento reflexivo. Nosso ponto de partida foi o impulso de mobilizar um olhar crítico e, para isso, tomamos Lukács como referencial teórico privilegiado devido à sua capacidade única de oferecer uma compreensão que engloba a cultura, a literatura e a filosofia como arenas da luta de classes. Nesse sentido, reafirmamos a posição expressa por Hans Heinz Holz ao abordar o legado de Lukács.

Com conhecimento abrangente da cultura burguesa, Holz (2021, p.127) destaca que Lukács nos ensinou a distinguir, nessas manifestações, entre um legado que merece ser criticamente incorporado e outro que precisa ser superado. Ele revelou que as grandes obras, enraizadas em seus contextos sociais, refletem as contradições de seu tempo, cabendo a nós uma apropriação crítica de sua substância, avaliando seu realismo, sua tendência e sua conexão com o progresso histórico. Essa perspectiva de Lukács, como Holz (2021) salienta, confere à tomada de partido não apenas um valor político, mas uma qualidade intrínseca à própria verdade.

Guiados por essa concepção, estruturamos nosso esforço em problematizar as categorias aqui analisadas. Cientes tanto das complexidades inerentes ao objeto reafirmamos o compromisso que orientou esta pesquisa, a saber, a compreensão dialética da realidade em suas possibilidades concretas de transformação, tarefa que se renova constantemente no fazer científico.

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max (org.). **Temas básicos da sociologia**. São Paulo: Edusp/Cultrix, 1973.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor. **Tempo Livre**. In: Palavras e Sinais: modelos críticos 2. Petrópolis: Vozes, 1995, p.70-82.

AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995.

ALBORNOZ, Suzana Guerra. **Sobre O direito à preguiça de Paul Lafargue**. Cadernos de Psicologia Social do trabalho, v.11, n.1, p.1-17, 2008.

ALBORNOZ, Suzana Guerra. **Jogo e trabalho**: do homo ludens, de Johann Huizinga, ao ócio criativo, de Domenico De Masi. Cadernos De Psicologia Social Do Trabalho, v.12, n.1, p.75-92, 2009.

ALVES, Giovani. **Trabalho, subjetividade e lazer**: estranhamento, fetichismo e reificação no capitalismo global. In: PADILHA, Valquíria. (org.) **Dialética do lazer**. São Paulo: Cortez, 2006.

ALVES, Giovanni. **Dimensões da reestruturação produtiva**: ensaios de sociologia do trabalho. Londrina/Bauru. Praxis/Canal, v. 6, p. 298, 2007.

ANTUNES, Ricardo. **Dimensões da crise e as metamorfoses no mundo do trabalho**. Serviço Social & Sociedade. São Paulo, ano XVII, n. 50, Cortez, p. 78-86, abril, 1996.

ANTUNES, Ricardo. **Os Sentidos do Trabalho**: Ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo, 1999.

ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho?**: ensaios sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 15.ed. São Paulo: Cortez, 2011.

ANTUNES, Ricardo. **A subjetividade operária, as reificações inocentes e as reificações estranhadas**. O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital. São Paulo: Boitempo, 2018.

AQUINO, Cássio Adriano Braz; MARTINS, José Clerton de Oliveira. **Ócio, lazer e tempo livre na sociedade do consumo e do trabalho**. Revista mal-estar e subjetividade, Fortaleza, v.7, n 2, p. 479-500, set. 2007.

ASSEMBLEIA GERAL DA ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos** (1948). Paris. Disponível em: < <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>>. Acesso em: 07 de mar. de 2024.

ASTUTO, Bruno. **Turismo de experiência: desde os anos 1950 até hoje**. Época, 2015. Disponível em: <<https://epoca.globo.com/vida/noticia/2015/02/bturismo-de-experienciab-desde-os-anos-1950-ate-hoje.html>>. Acesso em: 19 de fev. de 2024.

AZNAR, Guy. **Trabalhar menos para trabalharem todos**. São Paulo: Scritta, 1995.

BACAL, Sarah. **Lazer e o Universo dos Possíveis**. São Paulo; Aleph, 2003.

BATEIRA, Jorge. **A relação Estado-mercados na perspectiva do Institucionalismo Original**. Revista crítica de ciências sociais, n. 95, p. 35-54, 2011.

BELL, Daniel. **Advento da sociedade pós-industrial**: uma tentativa de previsão social. São Paulo, SP: Cultrix, 1977.

BOURGATTE, Michaël. **Dumazedier (Joffre)**. Publicationnaire: Dictionnaire encyclopédique et critique des publics, 2019. Disponível em: <http://publicationnaire.humanum.fr/notice/dumazedier-joffre/>. fhalshs-04119843. Acesso em: 05 jun. 2024.

BRAMANTE, Antonio Carlos. **Estamos vivendo uma civilização do lazer?**. Revista Brasileira de Ciência e Movimento, v.4, n.4, p.91-94, 1990.

BRAMANTE, Antonio Carlos. **Lazer, concepções e significados**. LICERE - Revista Do Programa De Pós-graduação Interdisciplinar Em Estudos Do Lazer, 1998. Disponível em:< <https://doi.org/10.35699/1981-3171.1998.1552>>. Acesso em: 19 ago. 2024.

BRAZ, Marcelo; PAULO NETTO, José. **Economia política**: uma introdução crítica. São Paulo: Cortez, 2007.

BRUHNS, Heloisa Turini. **De Grazia e o lazer como isenção de obrigações**. In: **Lazer e Ciências Sociais**: Diálogos Pertinentes. São Paulo: Ed. Chronos, 2002.

CAILLOIS, Roger. **Os jogos e os homens**: a máscara e a vertigem. Lisboa: Portugal, 1990.

CAMARGO, Luiz Otávio De Lima. **O Legado de Joffre Dumazedier**: reflexões em memória do centenário de seu nascimento - Luiz Octávio de Lima Camargo. Revista Brasileira de Estudos do Lazer. Belo Horizonte, v. 3, n.1, p.142-166, jan./abr. 2016.

CAMARGO, Luiz Otávio De Lima. **O que é Lazer**. São Paulo: Brasiliense, 2003. (Coleção primeiros passos; 172)

CARLI, Ranieri. **As raízes históricas da Sociologia de Max Weber**. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social na Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, 2008.

CARLI, Ranieri. **Dois lados de uma mesma moeda**: A dissolução da economia clássica e o nascimento da Sociologia. Emancipação, v. 9, n. 2, p. 259-269, 2009.

CARLI, Ranieri. **György Lukács e a literatura sob o processo de reificação**. Revista Cerados, v. 24, n. 39, 2015.

CARLI, Ranieri. **A destruição da razão** [Georg Lukács]. Revista Germinal: Rio de Janeiro, v.13, n.1, p.662-665, 2021.

CASTELLANI FILHO, Lino. **Educação Física no Brasil**: a história que não se conta. 7 ed. Campinas, SP: Papirus, (Coleção Corpo e Motricidade), 1988.

CASTELLS, Manuel. **A Sociedade em Rede**. 3.ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1999.

CHAPOULIE, Jean-Michel. **La Seconde fondation de la sociologie française, les Etats Unis et la classe ouvrière**. Revue Française de Sociologie, v.32, n.3, p.321-364, 1991.

CHAUI, Marilena. **Introdução**. In: LAFARGUE, Paul. O Direito à Preguiça. São Paulo: Huictec, 1999.

CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**. 13. ed. São Paulo: Ática, 2004.

CHILDE, Gordon Vere. **A Evolução Cultural do Homem**. 4.ed. Rio de Janeiro. Zahar, 1978.

COHN, Gabriel. **Males privados, sociologia pública**: o legado de Wright Mills. Revista Brasileira de Sociologia-RBS, v. 1, n. 1, p. 13-34, 2013.

COMTE, Auguste. **Os Pensadores**. Trad. José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Dois momentos brasileiros da Escola de Frankfurt**. In: Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre ideias e formas. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

COUTINHO, Carlos Nelson. **O Estruturalismo e a Miséria da Razão**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

CUENCA CABEZA, Manuel. **Ócio humanista**: Dimensiones y manifestaciones actuales del ocio. Bibao: Universidad de Deusto, 2000.

CUENCA, Manuel Cabeza. **Ócio Humanista**. In: CUENCA Manuel Cabeza; MARTINS, José Clerton. (org.). **Ócio para viver no século XXI**. Fortaleza: Editora as Musas, 2008.

CUENCA, Manuel Cabeza. **Aproximação do Ócio Valioso**. **Belo Horizonte**: Revista Brasileira de Estudos do Lazer. v.1, n.1, p.21-41, jan./abr. 2014.

CUENCA, Manuel Cabeza. **O ócio autotético**. In: Revista do Centro de Pesquisa e Formação. Serviço Social do Comércio. São Paulo. n.2, p.10-29, 2016.

CUNHA, Newton. **A felicidade imaginada**: a negação do trabalho e do lazer. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DA COSTA, L. P. **Aproximações Históricas e Filosóficas do Lazer e do Entretenimento Contemporâneos**. LICERE - Revista Do Programa De Pós-graduação Interdisciplinar Em Estudos Do Lazer, 1998. Disponível em: <<https://doi.org/10.35699/1981-3171.1998.1559>>. Acesso em: 03 fev. 2024.

DE MASI, Domenico. **Desenvolvimento sem trabalho**. 2. ed. São Paulo: Esfera, 1999.

DE MASI, Domenico. **O ócio criativo**. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

DE MASI, Domenico. **A Economia do Ócio**: Bertrand Russell e Paul Lafargue. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

DEJOURS, Christophe. **A Loucura do Trabalho**: estudo de psicopatologia do trabalho. 5. ed. ampliada. São Paulo: Cortez – Oboré, 1992.

DUAYER, Mario. **Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica do trabalho**. Revista Em Pauta, v. 29, p. 35-47, 2012.

DUMAZEDIER, Joffre. **Current problems of the sociology of leisure**. In: Sociological aspects of leisure. UNESCO International Social Science Journal, 12(4), 522-31, 1960.

DUMAZEDIER, Joffre. **Sociologia Empírica do Lazer**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

DUMAZEDIER, Joffre. **A revolução cultural do tempo livre**. São Paulo: Studio Nobel SESC, 1994.

DUMAZEDIER, Joffre. **As drogas e a revolução social do lazer**. LICERE-Revista do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer, v. 6, n. 2, 2003.

- DUMAZEDIER, Joffre. **Lazer e Cultura Popular**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz et al. **Para uma arqueologia da psicologia neoliberal brasileira**. In: DUNKER, Christian; JÚNIOR, Nelson da Silva; SAFATLE, Vladimir. Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. 14 ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- ENGELS, Frederick. MARX, Karl. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Cortez, 1998.
- FALEIROS, Maria Isabel Leme. **Repensando o lazer**. Perspectivas: Revista de Ciências Sociais, v. 3, 1980.
- FERNANDES, Heloísa Rodrigues, org. **Wright Mills: sociologia**. São Paulo, Ática, 1985. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- FERREIRA, Marcelo Pereira de Almeida. **A crítica da centralidade do lúdico na formação humana: críticas das teses de Johan Huizinga**. 2019. (Tese de Doutorado).
- FESTI, Ricardo Colturato. **Georges Friedmann: uma crítica ao pai da sociologia do trabalho**. In: X Seminário do Trabalho: trabalho, crise e políticas sociais na América Latina, 2016, Marília. Anais do X Seminário do Trabalho: trabalho, crise e políticas públicas na A. Latina, 2016. p. 97-97.
- FESTI, Ricardo Colturato. **O mundo do trabalho e os dilemas da modernização: percursos cruzados da sociologia francesa e brasileira (1950-1960)**. 2018. Tese de Doutorado.
- FRANKLIN, Benjamin. **Autobiografia de Benjamin Franklin**. São Paulo: Instituição Brasileira de Difusão Cultural, 1963.
- FREDERICO, Celso. **Lukács: o caminho para a Ontologia**. Revista Novos Rumos, n. 48, 2007.
- FREDERICO, Celso. As aventuras de reificação. 2021. **A terra é redonda**, 2021. Disponível em: < <https://aterraeredonda.com.br/as-aventuras-da-reificacao/> >. Acesso em: 29 de nov. de 2024.
- FREDERICO, Celso. **Cotidiano e arte em Lukács**. Estudos Avançados: São Paulo, v. 14, n. 40, p. 299-308, 2000.
- FRENCH ARCHIVES. Portal National Des Archives, 2013. Arquivos de Joffre Dumazedier (1915-2002). Disponível em: <https://francearchives.gouv.fr/fr/findingaid/654e73caa4eb7901001e2714f458100a15cc5c3b>. Acesso em: 07set. 2024.
- FRIEDMANN, Georges. **Leisure and technological civilization**. In: Sociological aspects of leisure. UNESCO International Social Science Journal, 12(4), 509-21, 1960.
- FRIEDMANN, Georges. **Sete estudos sobre o homem e a técnica**. Difel: São Paulo, 1968.
- FRIEDMANN, Georges. **O trabalho em migalhas: especialização e lazeres**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- FRIEDMANN, Georges; NAVILLE, Pierre. (orgs.) **Tratado de sociologia do trabalho**, v.1. São Paulo: Cultrix, 1973.
- FROMM, Erich. **O Medo à Liberdade**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

- FROMM, Erich. **Conceito marxista do homem**. 6.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- GRAMSCI, Antonio. **Americanismo e Fordismo**. In: Maquiavel, a Política e o Estado Moderno. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro. 1984.
- HARVEY, David. **A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. 17ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- HARVEY, David. O Capital: seção I. In: **Para Entender O Capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- HELLER, Agnes. **O Homem do renascimento**. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- HELLER, Agnes. **O Cotidiano e a História**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- HOBBSBAWM, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX 1914-1991**. 2.ed. São Paulo: Companhia da Letras, 1995.
- HOBBSBAWM, Eric. **Tempos Fraturados: cultura e sociedade no século XX**. São Paulo: Companhia da Letras, 2013.
- HOBBSBAWM, Eric. **A era dos impérios: 1875-1914**. 20 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2016.
- HOLZ, Hans Heinz. **György Lukács e o problema do irracionalismo**. Tradução de Ronaldo Vielmi Fortes. Verinotio, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, p. 125-145, 2021.
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro, 2002.
- HOROWITZ, Irving Louis. **Introdução a C. Wright Mills**. In: Poder e Política. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1965.
- HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura**. 5.ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.
- HUNGARO, Edson Marcelo. **Trabalho, tempo livre e emancipação humana: os determinantes ontológicos das políticas sociais de lazer**. 2008. (Tese de Doutorado).
- IANNI, Octavio. **A Sociologia e o mundo moderno**. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, São Paulo, 1(1): 7-27, 1.sem. 1989.
- KEYNES, John Maynard. **Economic Possibilities For Our Grandchildren**. In: Essays in Persuasion. Macmillan And Co. London, p.358-373, 1933.
- KONDER, Leandro. **Os sofrimentos do homem burguês**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000.
- LAFARGUE, Paul. **O Direito à Preguiça**. São Paulo: Hucitec; Unesp, 1999.
- LESSA, Sergio. **Para Compreender a Ontologia de Lukács**. 4.ed. Instituto Lukács: São Paulo, 2015.
- LOWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento**. 4ª ed. São Paulo: Ed. Busca Vida, 1987.
- LUKÁCS, György. In: HOLZ, Hans Heinz; KOFLER, L.; ABENDROTH, W. **Conversando com Lukács**. Tradução de Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969.
- LUKÁCS, George. **As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem**. In: Revista Temas de Ciências Sociais. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1978.

LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe**: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípio para uma ontologia hoje tornada possível**. São Paulo, Boitempo, 2010.

LUKÁCS, György. **Para uma Ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, György. **Para uma Ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.

LUKÁCS, György. **Marx e o problema da decadência ideológica**. In: LUKÁCS, György. Marx e Engels como historiadores da literatura. São Paulo, Boitempo, 2016.

LUKÁCS, Georg. **A Destruição da Razão**. Tradução de Bernard Herman Hess, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes; revisão de Ester Vaisman, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

MAAR, Wolfgang Leo. **A reificação como realidade social**: práxis, trabalho e crítica iminente em HCC. In: ANTUNES, Ricardo; RÊGO, Walquiria Leão (org.). Lukács um Galileu no século XX. São Paulo: Boitempo, 1996.

MAGNANE, Georges. **Sociologia do Esporte**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1969.

MARCASSA, Luciana. **A invenção do lazer**: educação, cultura e tempo livre na cidade de São Paulo (1888-1935). Dissertação (Mestrado). Goiânia: Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, 2002.

MARCELLINO, Nelson Carvalho. **Contribuições de autores clássicos modernos e contemporâneos para os estudos do lazer**. LICERE-Revista do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer, v. 13, n. 4, 2010.

MARCUSE, Hebert. **Ideologia da Sociedade Industrial**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

MARTINS, José Clerton De Oliveira; SANTOS, Kleber José. **Incorporando valores**: o ócio para além do senso comum. Revista Brasileira de Estudos do Lazer, v. 4, n. 2, p. 136-151, 2017.

MARX, Karl. **Terceiro manuscrito**. In: Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MARX, Karl. **Introdução [à Crítica da Economia Política]**. In: Para a crítica da economia política: salário, preço e lucro – rendimento e suas fontes. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. 24.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MARX, Karl; ENGELS Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. Sobre a **questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858 – esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

MASCARENHAS, Fernando. **Entre o ócio e o negócio**: teses acerca da anatomia do lazer. Campinas: Faculdade de Educação Física da UNICAMP, 2005. (Tese de Doutorado)

MASCARENHAS, Fernando. **Em busca do ócio perdido: Idealismo, panaceia e predição histórica à sombra do lazer.** In: PADILHA, Valquíria. (org.). São Paulo: Cortez Editora, 2006. (p.75-103).

MÉSZÁROS, István. **O desafio do desenvolvimento sustentável e a cultura da igualdade substantiva.** Texto lido na conferência da Cúpula dos Parlamentares Latino-Americanos. Caracas, 2001. Tradução de Paulo Maurício. Disponível em:< <https://www.marxists.m.org/portugues/meszaros/2001/07/13.htm>>. Acesso em: 05 de set. de 2023.

MILLS, Charles Wright. **A Unidade do Trabalho e do Lazer.** In: Poder e Política. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1965.

MILLS, Charles Wright. **A Imaginação Sociológica.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

MILLS, Charles Wright. **A nova classe média: white collar.** 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

MONGELÓ, Guilherme; FAULKNER, Neil. **Gordon Childe e Arqueologia Marxista.** Revista de Arqueologia, v. 35, n. 2, p. 227-248, 2022.

MUSSE, Ricardo. **Reificação em História e consciência de classe: de Max Weber a Karl Marx.** Blog da Boitempo, 2015. Disponível em:< <https://blogdaboitempo.com.br/2015/05/22/reificacao-em-historia-e-consciencia-de-classe-de-max-weber-a-karl-marx/>>. Acesso em: 09 de jun. de 2024.

NETO, Estevam Alves Moreira. **Lukács e os Limites Histórico-Ontológicos da Sociologia como Disciplina do Período de Decadência Ideológica Burguesa.** 2011. (Dissertação de Mestrado)

OLDRINI, Guido. **Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács.** In: PINASSI, Maria Orlanda; LESSA Sérgio (orgs). Lukács e a atualidade do marxismo. São Paulo, Boitempo, 2002.

OLIVEIRA, Bruno Assis De. **Subjetividade e lazer: contribuições para uma análise crítica.** Faculdade de Educação Física. Universidade de Brasília, 2016. (Dissertação de Mestrado)

OLIVEIRA, Bruno Assis De. **Quando e onde termina o trabalho?** Para a crítica do lazer no século XXI. Faculdade de Educação Física. Universidade de Brasília, 2022. (Tese de DOUTORADO)

OLIVEIRA, Paulo Salles de. **Veblen e a sociologia do lazer.** Encontro Nacional de História do Esporte, Lazer e Educação Física, v. 3, p. 23-28, 1995.

OLIVEIRA, Paulo de Salles. **Veblen, o ócio como emblema social.** In: BRUHNS, Heloisa Turini. (org.). Lazer e Ciências Sociais, Diálogos pertinentes. São Paulo: Chronos, 2002. p.93-106.

ORIO, Mateus Vieira. **Lazer e capitalismo: a apropriação do tempo livre pelo capital.** Tese (Doutorado em Sociologia). Faculdade de Sociologia. Universidade Federal de Goiás, 2018.

PARKER, Stanley. **A sociologia do lazer.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

PAULO NETTO, José. **Lukács e a sociologia.** Contexto, S.Paulo/SP, v. 1, n.nov./76, p. 61-77, 1976.

PAULO NETTO, José. **Lukács e a crítica da filosofia burguesa.** 1. ed. Lisboa: Seara Nova, 1978.

PAULO NETTO, José. **Georg Lukács: o guerreiro sem repouso**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

PAULO NETTO, José. **Elementos para uma leitura crítica do Manifesto Comunista**. In: MARX, Karl. ENGELS, Frederick. Manifesto do Partido Comunista. São Paulo: Cortez, 1998.

PAULO NETTO, José. **Georg Lukács: um exílio na Pós-Modernidade**. In: PINASSI, Maria Orlanda; LESSA, Sérgio (orgs). Lukács e a atualidade do marxismo. São Paulo, Boitempo, 2002.

PAULO NETTO, José. CARVALHO, Maria do Carmo Brant de. **Cotidiano: conhecimento e crítica**. 7.ed. São Paulo, Cortez, 2007.

PAULO NETTO, José. **Capitalismo e reificação**. São Paulo: ICP, 2015.

PAULO NETTO, José. **De motocicleta e de marxismo – saudades de C. W. Mills**. Blog da Boitempo, 2016. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2016/05/05/de-motocicleta-e-de-marxismo-saudades-de-c-w-mills/>>. Acesso em: 29 de nov. de 2023.

PAULO NETTO, José. **Lukács: uma introdução**. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2023.

PINTO, Leila Mirtes Santos De Magalhães. **Lazer, concepções e significados**. LICERE - Revista Do Programa De Pós-graduação Interdisciplinar Em Estudos Do Lazer, 1998. Disponível em: <<https://doi.org/10.35699/1981-3171.1998.1553>>. Acesso em: 12 mar. 2023.

PORTAL SESC/SP. **Joffre Dumazedier, le père de la civilisation du loisir**. 2002. Disponível em: https://portal.sescsp.org.br/online/artigo/1417_MEMORIAJOFFRE+DUMAZEDIER+LE+PERE+DE+LA+CIVILISATION+DU+LOISIR. Acesso em: 25 de mai. 2024.

PRONOVOST, Gilles. **Introdução à sociologia do lazer**. São Paulo: Editora Senac /São Paulo, 2011.

RIBEIRO, Olivia Cristina F. **Joffre Dumazedier por Luiz Octávio de Lima Camargo**. LICERE-Revista do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer, v. 6, n. 2, 2003.

RIESMAN, David. **A multidão solitária: um estudo da mudança do caráter americano**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

RUSSELL, Bertrand. **O elogio ao ócio**. 2. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

SESC, Gerência de Formação e Pesquisa. **Programa Globo Repórter Atualidade: lazer**. YouTube, 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=RZboZN4K0mE>>. Acesso em: 20 maio de 2022.

TERTULIAN, Nicolas. **O grande projeto da ética**. Verinotio–Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas, n. 12, p. 5-5, 2010.

THE NEW YORK TIMES. **David Riesman, sociólogo cujo "Lonely Crowd" se tornou um best-seller, morre aos 92 anos, 2002**. Disponível em:<<https://www.nytimes.com/2002/05/11/books/david-riesman-sociologist-whose-lonely-crowd-became-a-best-seller-dies-at-92.html>>. Acesso em: 31 de maio de 2024.

TOFFLER, Alvin. **A terceira onda**. 12.ed. Rio de Janeiro: Record, 1982.

VAISMAN, Ester. **A obra tardia de Lukács e os revezes de seu itinerário** intelectual. São Paulo: Trans/Form/Ação, v. 30, p. 247-259, 2007.

VEAL, Anthony James. **The Elusive Leisure Society**. 4 Edition. School of Leisure, Sport and th Tourism Working Paper 9, Sydney: University of Technology, Sydney, 2009. Disponível em: <https://opus.lib.uts.edu.au/bitstream/2100/919/1/lstwp9.pdf>. Acesso em: 28 de mai. 2024.

VEBLEN, Thorstein. **A Teoria da Classe Ociosa**: um estudo econômico das instituições. 2.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

VEDDA, Miguel. **Apresentação**. In: LUKÁCS, György. Goethe e seu tempo. São Paulo: Boitempo, 2021.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 11.ed. São Paulo: Pioneira, 1996.

WERNECK, C. **Relações Históricas**: O processo de constituição do lazer no mundo ocidental. In: Lazer, Trabalho e Educação: relações históricas, questões contemporâneas. Belo horizonte: UFMG; CELAR-DEF/UFMG, 2000, p. 19-30.

ANEXO A – Lista de autores citados por Anthony James Veal (2009) que tematizaram ou foram interpretados sob o viés da sociedade do lazer, listados cronologicamente:

- [1890] Alfred Marshall, UK: *Principles of Economics*.
- [1899] Thorstein Veblen, USA: *The Theory of the Leisure Class*.
- [1922] Alfred H. Lloyd, USA: *Ages of Leisure*.
- [1922] Lewis Mumford, USA: *Utopia/Technics and Civilization*.
- [1923] Bertrand Russell, UK: *In Praise of Idleness*.
- [1926] George Cutten, USA: *The Threat of Leisure*.
- [1928] Herbert May and Dorothy Petgen, USA: *Leisure and Its Use*.
- [1931] John Maynard Keynes, UK: *Economic Possibilities for our Grandchildren*.
- [1932] C. C. Furnas, USA: *The Two-hour Working Day*.
- [1932] Jay B. Nash, USA: *Spectatoritis*.
- [1933] Spencer Miller, USA: *Labor and the Challenge of the New Leisure*.
- [1934] George A. Lundberg et al., USA: *Leisure: a Suburban Study*.
- [1934] Arthur Newton Pack, USA: *The Challenge of Leisure*.
- [1935] C. E. M. Joad, UK: *Diogenes – or the Future of Leisure*.
- [1938] Henry Durant, UK: *The Problem of Leisure*.
- [1939] Roger Payne, USA: *Why Work? The Coming 'Age of Leisure and Plenty'*.
- [1945/1955] Georges Friedmann, France: *The Anatomy of Work*.
- [1950] David Riesman, USA: *The Lonely Crowd*.
- [1954/64] Jacques Ellul, France: *The Technological Society*.
- [1955] George Soule, USA: *Time for Living*.
- [1955] Herbert Marcuse, USA: *Eros and Civilization*.
- [1956/1991] Erich Fromm, USA: *The Sane Society*.
- [1958] Russell Lynes, USA: *Time on our Hands*.
- [1958] Harvey Swados, USA: *Less Work – Less Leisure*.
- [1958] David Dempsey, USA: *Myth of the New Leisure Class*.
- [1959] Reuel Denney, USA: *The Leisure Society*.
- [1960] Clark Kerr et al., USA: *Industrialism and Industrial Man*.
- [1960] Harold Wilensky, USA: *Work, Careers and Social Integration*.
- [1960] Max Kaplan, USA: *Leisure in America*.
- [1962] Outdoor Recreation Resources Review Commission (ORRRC), USA.
- [1962] Joffre Dumazedier, France: *Toward a Society of Leisure*.
- [1962] Sebastian De Grazia, USA: *Of Time, Work and Leisure*.
- [1964] Denis Gabor, UK: *Inventing the Future*.
- [1964] Robert Lee, USA: *Religion and Leisure in America*.
- [1965] Michael Dower, UK: *The Fourth Wave*.
- [1967] Herman Kahn and Anthony Wiener, USA: *The Year 2000*.
- [1967] John Kenneth Galbraith, USA: *The New Industrial State*.

- [1970] Gilbert Burck, USA: *Less Leisure than you Think*.
- [1970] Kenneth Roberts, UK: *Leisure*.
- [1970] Staffan Linder, Sweden/USA: *The Harried Leisure Class*.
- [1970] Alvin Toffler, USA: *Future Shock*.
- [1971] Stanley Parker, UK: *The Future of Work and Leisure*.
- [1971] Frederick L. Bates, USA: *Social Trends in a Leisure Society*.
- [1972] H. Douglas Sessoms, USA: *Recreation*.
- [1972] Gordon Dahl, USA: *Work/Play/Worship in a Leisure-Orientated Society*.
- [1973] House of Lords, UK: *Sport and Leisure*.
- [1973] Daniel Bell, USA: *The Coming of Post-Industrial Society*.
- [1975] Thomas Kando, USA: *Toward a leisure society?*
- [1978] Jonathan Gershuny, UK: *After Industrial Society? The Self-service Economy*.
- [1979-86] Clive Jenkins and Barrie Sherman, UK: *The Collapse of Work*.
- [1979-89] Various authors, UK: *Replacing the Work Ethic*.
- [1980] Roger Vickerman, UK: *The New Leisure Society*.
- [1980] André Gorz, France: *Farewell to the Working Class*.
- [1981] Ecology Party, UK: *Working for a Future*.
- [1982] John R. Kelly, USA: *Leisure and the Future*.
- [1982] Barry Jones, Australia: *Sleepers Wake!*.
- [1983] Otto Newman, UK: *The Coming of a Leisure Society?*
- [1983] Phillip Ruthven, Australia: *Future Economic and Social Environment*
- [1983] Tom Stonier, UK: *The Wealth of Information*.
- [1984] Charles Handy, UK: *The Future of Work*.
- [1984] Jonathan Porritt, UK: *Seeing Green*.
- [1985] James Robertson, UK: *Future Work*.
- [1985] Michael Rose, UK: *Re-working the Work Ethic*.
- [1985] Joel Novek, USA: *Is the Automated Paradise Possible?*
- [1987] A. J. Veal, UK: *Leisure and the Future*
- [1988] Jeremy Seabrook, UK: *The Leisure Society*
- [1994] Stanley Aronowitz and William DiFazio, USA: *The Jobless Future*.
- [1995] Jeremy Rifkin, USA: *The End of Work*.
- [1999/2000] Ulrich Beck, Germany: *The Brave New World of Work*.
- [2005] John Tribe, UK: *Trends in work and leisure: a leisure society?*
- [2008] Edginton and Chen, USA: *Leisure as Transformation*.
- [2009] Neil Ravenscroft & Paul Gilchrist, UK: *Emergent working society of leisure*.

ANEXO B – Levantamento de bibliografia e classificação realizada por Reuel Denney and Mary Lea Meyersohn (Cf. *American Journal of Sociology*, maio de 1957). Tradução nossa:

I. HISTORY OF LEISURE (História do Lazer)

ALLEN, FREDERICK LEWIS. *Only Yesterday*. Nova York: Harper & Bros., 1931.

DULLES, F. R. *America Learns To Play*. New York: Appleton-Century Co., 1940.

HUIZINGA, JOHAN. *Homo ludens*. Translated by R. F. C. HULL. London: Routledge & Kegan Paul, 1949.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. *Toward a Philosophy of History*. New York: W. W. Norton & Co., 1941.

II. THE THREAT OF LEISURE (A Ameaça Do Lazer)

AIKEN, RALPH. *A Laborer's Leisure*. North American Review, CCXXXII (1931), 268-73.

BUTTERWORTH, WILLIAM. *New Leisure and a New Job for Management*. Factory Management and Maintenance, XCII (1934), 167-69.

CUTTEN, GEORGE B. *The Threat of Leisure*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1926.

DURANT, HENRY. *The Problem of Leisure*. London: George Routledge & Sons, Ltd., 1948.

JACKS, L. P. *Outwitting the Machine*. Survey, LXVII (1931), 74 ff.

III. DEALS OF LEISURE (Ideais do Lazer)

BARNES, HARRY ELMER. *Social Institutions*. New York: Prentice-Hall, Inc., 1942.

CENTER, STELLA S. A S. *The Art of Book Reading*. New York: Charles Scribner's Sons, 1952. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1952.

DAVIS, M. M. *The Exploitation of Pleasure*. New York: Russell Sage Foundation, 1911.

EDWARDS, RICHARD HENRY. *Popular Amusements*. London: Association Press, 1915.

ELLIS, HAVELOCK. *The Dance of Life*. New York: Modern Library, 1929.

EMERSON, RALPH WALDO. *Society and Solitude*. in Complete Essays and Other Writings. New York: Modern Library, 1940.

FOSDICK, RAYMOND. D. *Regimenting Leisure*. North American Review, CCXXXVIII (1934), 1-3.

GOODMAN, PAUL e PERCIVAL. *Communitas*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

HALMOS, PAUL. *Solitude and Privacy*. London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1952.

LANGDON-DAVIES, JOHN. N. *Children of the Future*. Delineator, CXXII (1933), 19 ff.

LOEB, HAROLD. *Life in a Technocracy*. New York: Viking Press, 1933.

MAN, HENRI DE. *Joy in Work*. Translated by EDEN and CEDAR PAUL. New York: Henry Holt & Co., 1929.

MAYO, ELTON. *The Social Problems of an Industrial Civilization*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1945.

- PIEPER, JOSEF. *Leisure, the Basis of Culture*. Translated by ALEXANDER DRU. London: Faber & Faber, 1952
- PRUETTE, LORINE. *Women and Leisure*. New York: E. P. Dutton & Co., 1924
- REPPLIER, AGNES. S. *Essays in Idleness*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1893.
- RUSSELL, BERTRAND. D. *In Praise of Idleness and Other Essays*. 4th ed. London: George Allen & Unwin, Ltd., 1954.
- RUTLEDGE, LESLIE. *Jesus' Teachings and the Use of Leisure*. Kansas City, Kan.: University of Kansas Press, 1931.
- SIMMEL, GEORG. *The Sociology of Georg Simmel*. Translated by KURT H. WOLFF. Glencoe, Ill.: Free Press, 1950.
- SIZER, JAMES PEYTON. *The Commercialization of Leisure*. Boston: Richard G. Badger, 1917.

IV. CULTURAL NORMS OF LEISURE AND CONSUMPTION (Normas Culturais Do Lazer e Consumo)

- BENN, JOHN. *The Economics of Leisure*. Nineteenth Century, CXIII (1933), 602-9.
- BROWNE, GEOFFREY. *Patterns of British Life*. London: Hulton Press, Ltd., 1950.
- FRANKL, PAUL T. *Machine Made Leisure*. New York: Harper & Bros., 1932.
- HOLLINGSHEAD, A. DEBELMONT. *Elmtown's Youth*. New York: John Wiley, & Sons, 1949.
- KYRK, HAZEL. *A Theory of Consumption*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1923.
- LUNDBERG, GEORGE A., KOMAROVSKY, MIRRA, e MCINERNEY, MARY A. *Leisure: A Suburban Study*. New York: Columbia University Press, 1934.
- MEAD, MARGARET, and MÉTRAUX, RHODA. *The Study of Cultures at a Distance*. Chicago: University of Chicago Press, 1953. (Planographed.)
- ROTTENBERG, SIMON. N. *Income and Leisure in an Underdeveloped Economy*. Journal of Political Economy, LX (1952), 95-101.
- ROWNTREE, BENJAMIN SEEBOHM, e LOVERS, G. R. *Life and Leisure*. New York: Longmans, Green & Co., 1951.
- THORNDIKE, EDWARD L. *How We Spend Our Time and What We Spend It For*. Scientific Monthly, XLIV (1937), 464-69.
- VEBLEN, THORSTEIN. *The Theory of the Leisure Class*. New York: Macmillan Co., 1912.
- ZIMMERMAN, CARLE C. *Consumption and Standards of Living*. New York: D. Van Nostrand Co., 1936.

V. THE MARKET FOR LEISURE (O Mercado do Lazer)

- "Beating Paths to New Luxury Market," Business Week, XXXVII (1952), 128-36.
- DEWHURST, JAMES FREDERICK, et al. *America's Needs and Resources*. New York: Twentieth Century Fund, 1955.
- "The New Do-It-Yourself Market," Business Week, XXXVIII (1952), 60-79.
- .

"A New Trend: Everybody's Going Out for Sports," Business Week, XXXVII (1952), 85-86.

SAUNDERS, DERO A. *30 Billion for Fun*. Fortune, XLIX (1954), 115-19 ff. VI. I

VI. INDIVIDUAL PHYSIOLOGY AND PSYCHOLOGY OF PLAY

AXLINE, VIRGINIA MAE. *Play Therapy*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1947.

EASTMAN, MAX. *The Enjoyment of Laughter*. New York: Simon & Schuster, 1936.

ERIKSON, ERIK HOMBURGER. *Childhood and Society*. New York: W. W. Norton & Co., 1950.

_____. *Clinical Studies in Childhood Play*. in G. BARBER et al. (eds.), *Child Behavior and Development*, pp. 411-28. New York: McGraw-Hill Book Co., 1943.

GROOS, KARL. *The Play of Animals*. New York: Appleton-Century Co., 1898.

_____. *The Play of Man*. New York: Appleton-Century Co., 1901.

PIAGET, JEAN. *Play, Dreams and Imitation in Childhood*. Translated by MARGARET COOK. New York: W. W. Norton & Co., 1951.

VII. RECREATION AND LEISURE (Recreação e Lazer)

BUELL, BRADLEY. *Community Planning for Human Services*. New York: Columbia University Press, 1952.

CLINE, DOROTHY I. *Training for Recreation under the WPA (1935-37)*. Chicago: University of Chicago Press, 1939.

HUUS, RANDOLPH O. *Financing Municipal Recreation*. Menasha, Wis.: George Banta Publishing Co., 1935.

LINDEMAN, EDUARD C. *Leisure a National Issue*. New York: Association Press, 1939. (Pamphlet.)

NEUMEYER, MARTIN and ESTHER S. *Leisure and Recreation*. Rev. ed. New York: A. S. Barnes & Co., 1949.

PLANT, JAMES S. *Recreation and the Social Integration of the Individual*, Recreation, XXXI (1937), 339.

RAINWATER, C. E. *The Play Movement in the United States*. Chicago: University of Chicago Press, 1922.

WEIR, L. H. *Europe at Play*. New York: A. S. Barnes & Co., 1937.

VIII. TECHNOLOGY OF LEISURE (Tecnologia do Lazer)

GIEDION, SIEGFRIED. *Mechanisation Takes Command*. London: Oxford University Press, 1948.

KOUWENHOVEN, JOEN. *Made in America*. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1948.

IX. SOCIOLOGY OF LEISURE-TIME ACTIVITIES (Sociologia das Atividades de Lazer)

BOGART, LEO. *The Comic Strips and Their Adult Readers*. Unpublished doctoral dissertation, University of Chicago, 1950.

FISKE, MARJORIE, and WOLF, KATHERINE M. *Why They Read Comics*, in PAUL F. LAZARFELD and FRANK STANTON (eds.), *Communications Research*, 1948-49. New York: Harper & Bros., 1949.

FREIDSON, ELIOT L. *An Audience and Its Taste*. Unpublished doctoral dissertation, University of Chicago, 1952.

HAVIGHURST, ROBERT J., d al. *Leisure Activities and the Socioeconomic Status of Children*, *American Journal of Sociology*, LIV (1949), 505-19.

WITTY, PAUL A., and LEHMAN, HARVEY C. *The Psychology of Play Activities*. New York: A. S. Barnes & Co., 1927.

X. AMERICAN CULTURE AND CHARACTER (Cultura e Caráter Americanos)

American Social History (as Recorded by British Travelers). Edited by ALLAN NEVINS. New York: Henry Holt & Co., 1923.

AMORY, CLEVELAND. *The Last Resorts*. New York: Harper & Bros., 1952.

BEARD, CHARLES and MARY R. *America in Midpassage*, Vol. II. New York: Macmillan Co., 1939.

COLLINS, FREDERICK L. *I've Seen America*, *Collier's*, LXXIV (1924), 7 ff.

HUNTINGTON, DWIGHT W. *Our Prejudice against English Game Preserves*, *Independent*, LXIV (1908), 292-99.

LYND, ROBERT S. and HELEN M. *Middletown*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1929.

_____. *Middletown in Transition*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1937.

"*The Motor Number*," *Country Life in America*, Vol. XXI (1911).

RIESMAN, DAVID, and DENNEY, REUEL. "*Foot-ball in America*," *American Quarterly*, III (1951), 309-19.

RIESMAN, DAVID, DENNEY, REUEL, and GLAZER, NATHAN. *The Lonely Crowd*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950.

WALKER, STANLEY. *The Night Club Era*. New York: Frederick A. Stokes Co., 1933.

WARE, CAROLINE. *Greenwich Village*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1935.

WARNER, W. LLOYD, and LUNT, PAUL S. *The Social Life of a Modern Community*. ("Yankee City Series," Vol. I.) New Haven, Conn.: Yale University Press, 1941.

WHYTE, WILLIAM F. *Street Corner Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1943.

WHYTE, WILLIAM H., JR. *Is Anybody Listening?* New York: Simon & Schuster, 1952.

_____. *The Organization Man*. New York: Simon & Schuster, 1956.

XI. PHILOSOPHY AND AESTHETICS OF POPULAR CULTURE (Filosofia e Estética da Cultura Popular)

BROSSARD, CHANDLER (ed.). *The Scene before You*. New York: Rinehart & Co., 1955.

BRYSON, LYMAN. *The Next America*. New York: Harper & Bros., 1952.

- DARTON, F. J. HARVEY. *Children's Books in England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.
- DENNEY, REUEL. *The Astonished Muse*. Chicago: University of Chicago Press, 1957.
- DENNEY, REUEL, and RIESMAN, DAVID. *Leisure Revisited*, in REUEL N. DENNEY, MILTON, MAYER, and HENRY W. SAMS, *The Tyranny of Leisure* ("University of Chicago Round Table," No. 685, broadcast May 13, 1951), pp. 12-17.
- DUNCAN, HUGH. *Language and Literature in Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- ELIOT, T. S. *Notes towards the Definition of Culture*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1949.
- EMPSON, WILLIAM. *Some Versions of Pastoral*. Norfolk, Conn.: New Directions.
- FIEDLER, LESLIE. *The Middle against Both Ends*, Encounter, III (1955), 16-23.
- GRISEWOOD, HARMAN. *Broadcasting and Society*. London: S.C.M. Press, Ltd., 1949.
- HAMMOND, J. L. The Growth of Common Enjoyment. (L. T. Hobhouse Memorial Lecture.) London: London University Press, 1933.
- HART, JAMES D. *The Popular Book*. New York: Oxford University Press, 1950.
- HOGBEN, LANCELOT. *From Cave Painting to Comic Strip*. New York: Chanticleer Press, 1949.
- HORKHEIMER, MAX. *Art and Mass Culture*, pp. 290-304 in *Studies in Philosophy and Social Science*, Vol. IX. New York: Institute for Social Research, 1941.
- HUXLEY, ALDOUS. *Brave New World*. New York: Harper & Bros., 1932.
- KNIGHT, L. C. *Drama and Society in the Age of Jonson*. London: Chatto & Windus, 1937.
- KOESTLER, ARTHUR. *The Intelligentsia*, Partisan Review, XI (1944), 265-77.
- KRONENBERGER, Louis. *Company Manners*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Co., 1954.
- LEAVIS, Q. D. *Fiction and the Reading Public*. London: Chatto & Windus, 1932.
- LEGMAN, GERSHON. *Love and Death*. New York: Breaking Point Press, 1949.
- LOWENTHAL, LEO. "Biographies in Popular Magazines," in BERNARD BERELSON and MORRIS JANOWITZ (eds.), *Reader in Public Opinion and Communication*, pp. 289-98. Glencoe, Ill.: Free Press, 1950.
- _____. *Historical Perspectives of Popular Culture*, American Journal of Sociology, LV (1950), 323-32.
- MCCARTHY, MARY. *Up the Ladder from Charm to Vogue*, in *The Reporter Reader*, pp. 152-68. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1956.
- MACDONALD, DWIGHT. *On Lowbrow Thinking*, Politics, I (1944), 219 if.
- _____. *A Theory of Popular Culture*, Politics, I (1944), 4.
- MCLUHAN, HERBERT MARSHALL. *The Mechanical Bride*. New York: Vanguard Press, 1951.

MALRAUX, ANDRE. *Art, Popular Art and the Illusion of Folk*, in *The New Partisan Reader*, 1945-1953, pp. 438-46. New York: Harcourt, Brace & Co., 1953.

MAN, HENRI DE. *The Psychology of Socialism*. New York: Henry Holt & Co., 1927.

MANNHEIM, KARL. *Freedom, Power and Democratic Planning*. New York: Oxford University Press, 1950.

_____. *Man and Society* (in an Age of Reconstruction). London: Kegan Paul, Ltd., 1944.

MEYERHOFF, HANS. *The New Yorker in Hollywood*, *Partisan Review*, XVIII (1951), 569-74.

MOTT, FRANK LUTHER. *Golden Multitudes*. New York: Macmillan Co., 1947.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. *The Dehumanization of Art and Notes on the Novel*. Translated by HELENE WEYL. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1948.

_____. *The Revolt of the Masses*. New York: W. W. Norton & Co., 1932.

ORTON, WILLIAM AYLOTT. *America in Search of Culture*. Boston: Little, Brown & Co., 1933.

ROSEBERG, BERNARD, and WHITE, DAVID MANNING (eds.). *Mass Culture*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1957.

SCHAPIRO, MEYER. *Style*, in A. L. KROEBER, et al. (eds.), *Anthropology Today*, pp. 287-313. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

SELDES, GILBERT. *The Great Audience*. New York: Viking Press, 1951.

_____. *The Public Arts*. New York: Simon & Schuster, 1956.

_____. *The Seven Lively Arts*. New York: Harper & Bros., 1924.

WARSIIOW, ROBERT. *The Legacy of the 30's*, *Commentary*, IV (1947), 538-45.

WERNER, M. R. *Barnum*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1923.

WOLPERT, J. F. *Notes on the American Intelligentsia*, *Partisan Review*, XIV (1947), 472-85.

WRIGHT, WILLARD H. *The Detective Novel*, *Scribner's Magazine*, LXXX (1926), 532-39.

XII. POPULAR CULTURE: MOVIES, MUSIC, SPORTS, COMICS, PULPS (Cultura Popular: Cinema, Música, Esportes, Quadrinhos, Pulps)

ADLER, MORTIMER J. *Art and Prudence*. New York: Longmans, Green & Co., 1937.

ADORNO, T. W. *On Popular Music*, pp. 17-48 in *Studies in Philosophy and Social Science*, Vol. IX. New York: Institute of Social Research, 1941.

AGEE, JAMES. *Comedy's Greatest Era*, *Life*, VII (1949), 70-82.

BALSLEY, GENE. *The Hot Rod Culture*, *American Quarterly*, II (1950), 353-59.

BECKER, HOWARD S. *The Professional Dance Musician and His Audience*, *American Journal of Sociology*, LVII (1951), 136-44.

BISHOP, W. H. *Story Paper Literature*, *Atlantic Monthly*, XLIV (1879), 383-89.

"*British Youth Dislikes Love in the Movies*," *Literary Digest*, III (1931), 22-25.

BROWN, SLATER, *The Coming of Superman*, *New Republic*, CIII (1940), 301-2.

COZENS, FREDERICK W., and STUMPF, FLORENCE S. *Sports in American Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

CURTI, MERLE. *Dime Novels and the American Tradition*, Yale Review, XXVI (1937), 761-78.

DURANT, JOHN, and BETTMAN, OTTO. *Pictorial History of American Sports*. New York: A. S. Barnes & Co., 1942.

FRANK, JOSETTE, *Let's Look at the Comics*, Child Study, XX (1942), 76-78.

HAMPTON, BENJAMIN B. *A History of the Movies*. New York: Covici, Friede Publishing Co., 1931.

HARVEY, CHARLES M. *The Dime Novel in American Life*, Atlantic Monthly, C (1907), 37-45.

HAYCRAFT, HOWARD. *Murder for Pleasure*. New York: Appleton-Century Co., 1943.

HERSEY, HAROLD B. *Pulpwood Editor*. New York: Frederick A. Stokes Co., 1937.

HOBSON, WILDER. *American Jazz Music*. New York: W. W. Norton & Co., 1939.

KRACAUER, SIGFRIED. *From Caligari to Hitler*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1947.

LEWIS, FREEMAN. *Paper-bound Books in America*. (16th R. R. Bowker Memorial Lecture.) New York: New York Public Library, 1953. (Pamphlet.)

MACMULLEN, MARGARET. *Pulps & Confessions*, Harper's, CLXXV (1937), 94-102.

MAYER, J. P. *Sociology of Film*. London: Faber & Faber, Ltd., 1945.

MERZ, CHARLES. *The Great American Bandwagon*. New York: John Day Co., 1928.

"*The Motion Picture Industry*," Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. CCLIV (1947).

PAPASHVILY, HELEN. *All the Happy Endings*. New York: Harper & Bros., 1956.

PEARSON, EDMUND. *Dime Novels*. Boston: Little, Brown & Co., 1929.

RIESMAN, DAVID. *Listening to Popular Music*, American Quarterly, II (1950), 259-72.

ROSTEN, LEO. *Hollywood*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1941.

SCHULBERG, BUDD. *Hollywood*, Holiday, V (1949), 34-49.

TUNIS, JOHN R. *Changing Trends in Sports*, Harper's, CLXX (1934), 75-86.

_____. *Sports*. New York: John Day Co., 1938.

WOLFENSTEIN, MARTHA, and LEITES, NATHAN. *Movies: A Psychological Study*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1950.

XIII. FADS (Modismos)

BRODY, CATHERINE. *With Benefit of Clergy*, Collier's, CI (1938), 44-47.

BURANELLI, ROGER. *They Started the Crossword Puzzle Craze*, Collier's, LXXV (1925), 12 ff.

DAVIS, ELMER. *Miniature Golf to the Rescue*, Harper's, CLXII (1930), 4-14.

_____. *Purest of Pleasures: Contract*, Harper's CLXV (1932), 287-95.

KIERAN, JOHN. *The Ski's the Limit*, American Magazine, CXXIII (1937), 22 ff.

MERZ, CHARLES. *Mah Jongg*, New Republic, XXXV (1923), 255.

PURDY, KEN W. *The Kings of the Road*. Boston: Little, Brown & Co., 1952.

ROSENBAUM, BELLE. *Why Do They Read It?* Scribner's Magazine, CII (1937), 23.

WARDEN, WILLIAM L. *The Cruiser Craze*, Holiday, XVI (1954), 61-64.

WEED, THURLOW. *Our Great American Sweepstakes*, Commonweal, XXVIII (1938), 69-70.

XX. BIBLIOGRAPHY OF BIBLIOGRAPHIES

ANONYMOUS. *Bibliography on the Comics*, Journal of Educational Psychology, XVIII (1944), 230-55.

BERELSON, BERNARD R., and JANOWITZ, MORRIS. *Reader in Public Opinion and Communications*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1950..

GLOSS, G. M. *Recreational Research*. Baton Rouge, La.: Ortlieb Printing Co., 1940.

KNIGHT, H. R. *Bibliography on Amusements*. (Bulletin 151.) New York: Russell Sage Foundation, 1920.

MENEFEE, Louis A., and CHAMBERS, M. M. *American Youth*. Washington, D.C.: American Youth Commission of the American Council on Education, 1938. (Annotated.)

MEYERSON, ROLF. *Research in Television: Some Highlights and a Bibliography*. New York: Bureau of Applied Social Research, Columbia University, 1953. (Annotated.)

_____. "Social Research in Television," in BERNARD ROSENBERG and DAVID MANNING WHITE (eds.), *Mass Culture*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1957.

NATIONAL RECREATION ASSOCIATION. *A Bibliography for the Recreation Library*. New York: National Recreation Association, 1946.

NICHOLLS, C. P. *List of Recent Researches*. Los Angeles: March, 1939. (Mimeographed.)

PAULU, BURTON. *Bibliography on TV and Radio*. Urbana, Ill.: National Association of Educational Broadcasters, 1952.

ROBBINS, FLORENCE GREENHOE. *The Sociology of Play, Recreation and Leisure*. Dubuque, Iowa: Wm. C. Brown Co., 1955.

SMITH, BRUCE L., LASSWELL, HAROLD D., and CASEY, RALPH D. *Propaganda, Communication and Public Opinion*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1946. (Annotated.)

SUTTON-SMITH, BRIAN. *Bibliography of Games*. Family Study Center, University of Chicago, 1953. (Mimeographed.)

WILLIAM, M. P. *Bibliography of Recreation*. (Bulletin 156.) New York: Russell Sage Foundation, 1927.

WOOD, VIVIAN. *Leisure and Creativity Bibliography*. Family Study Center, University of Chicago, 1953. (Mimeographed.)