

TRABALHO E LAZER UM ENSAIO FILOSÓFICO

Delmar Ewaldo Schneider

I - O TRABALHO

1 UM CONCEITO SÓCIO-CULTURAL DO TRABALHO

O trabalho é um dos temas mais complexos no mundo de hoje. Geralmente ele é tratado como uma das funções do mundo econômico. Com efeito, o trabalho qualifica hoje toda a realidade sócio-econômica, de forma que se pode dizer que o homem de hoje se insere na sociedade e usufrui do progresso econômico e técnico, em grande parte, segundo ele se situa no mundo do trabalho. Por isso mesmo, entretanto, o tema é demasiadamente importante para poder ser subsumido na reflexão sobre o fato econômico. A própria educação, no Brasil, se orienta hoje ao trabalho através das disciplinas ou cursos de caráter profissionalizante, presentes em todos os níveis da instrução.

O que seja, entretanto, o trabalho, não está sócio-culturalmente claro, como também quase ainda não se refletiu sobre o sentido que o trabalho tem na realização e auto-compreensão da pessoa humana. *Universitas*, Salvador Nº 21: (125 - 162) 1978.

na, bem como sobre as condições em que ele pode desempenhar este sentido ontológico-existencial. Num sentido corrente, entendem-se por trabalho, aquelas tarefas que são desempenhadas ordinariamente, com esforço, com método e continuidade, dentro de um contexto diversificado de funções, no mundo moderno geralmente em nítida distinção de lugar onde se vive e da restante textura da vida, relacionadas à vida mais ou menos extrinsecamente como meio de adquirir o necessário para a subsistência, e, por essa mesma via, situadas universalmente no contexto da produção global de uma nação e mesmo mais amplamente na produção total da humanidade e, consequentemente, nas relações comerciais, i é, no processo de desenvolvimento econômico nacional e internacional. Estes elementos, é claro, nem sempre são explicitados. Eles são, não obstante, conotados toda vez que hoje se fala de trabalho como a tarefa desempenhada por uma certa classe social — os trabalhadores ou operários. Neste caso o conceito de trabalho é nitidamente marcado por outros conceitos sócio-econômicos e mesmo sócio-culturais, muito embora estes últimos permaneçam implícitos. Nem por isso, entretanto, deixam de constituir o horizonte de percepção e valoração espiritual em cuja luz o conceito de trabalho se configura. Tanto isso é verdade, que hoje ainda é necessário dizer-se explicitamente — procurar formar uma consciência neste sentido — que “também” a atividade intelectual, artística, esportiva são trabalho. Quando, entretanto, uma pessoa quer valorizar a sua atividade, p. ex., o estudante que “não trabalha” mas é “só estudante”, diz muito naturalmente que “não pode trabalhar, porque o estudo lhe dá muito trabalho”. Da mesma forma o escritor trabalha, o artista trabalha, e também o jogador de futebol diz que trabalha.

2 TRABALHO E EXISTÊNCIA

Depois destas considerações à procura de uma compreensão sócio-cultural e sócio-econômica do trabalho, é necessário refletirmos sobre o que ele representa no todo da existência humana. Só dessa análise pode resultar uma compreensão mais concreta do trabalho. Esta, por sua vez, nos ajudará a compreender melhor o ser do homem.

A existência humana se apresenta à consciência, sob todos os aspectos, como uma existência inacabada, uma existência em aberto em meio ao mundo. O fato mesmo da consciência deposita esta existência nas mãos do homem, i.e., na medida mesma em que o homem diz eu e assim se constitui em sujeito, ele aparece também como capaz de tomar a iniciativa de sua própria realização para além do curso apenas natural do vital e biológico. A consciência revela ainda mais. Constituído o homem em sujeito, eu, não há mais para ele caminho senão o de passar à ação, como responsável por si mesmo, não só no sentido de suprir suas necessidades biológicas com o mundo das coisas, mas, principalmente no sentido de avançar sempre para além de seu estado presente,

constituindo assim, a partir do mundo natural, um **mundo humano**. Este mundo humano é, noutras palavras, o mundo da cultura. Ele é ao mesmo tempo um antecedente, o horizonte condicionante, e o fruto de trabalho.

Assim como o problema acaba de ser posto por nós, pode parecer que o trabalho é deduzido da consciência, que ele segue à ordem do saber e se desenvolve segundo planos e projetos anteriormente concebidos ao nível teórico. A esta concepção poder-se-ia objetar que primeiro vem a prática, que é na ação que o homem se experimenta e chega tanto ao conhecimento de si mesmo como da natureza, que a reflexão segue sempre num segundo momento e que ela é, por sua natureza, estéril. Esta é, aliás, a objeção comum do marxismo, de que a filosofia só tinha interpretado o mundo, o que importava, entretanto, era transformá-lo. Na realidade trata-se aqui de uma circularidade, que não é, entretanto, um círculo vicioso, e sim um círculo vital, no qual todos os elementos se condicionam e se determinam reciprocamente (1). Não fosse o homem essencialmente espírito consciência, e sua ação não passaria do nível simplesmente vital-natural. Não agisse ele sobre o mundo no sentido de o transformar — segundo, uma intencionalidade —, e sua existência não se constituía em História, nem ele seria levado de degrau em degrau ao conhecimento de si como sempre ulterior possibilidade de existir, nem ao conhecimento do mundo como essencialmente racional, podendo, portanto, ser reduzido às formas da ciência e da técnica. Podemos, portanto, dizer que não há ação humana sem consciência e razão, nem espírito que não tenda à ação exterior, e isso não só no sentido de se expressar no mundo, mas procurando **recriá-lo** à sua imagem e semelhança. Que, entretanto, a consciência não se encontra originariamente ao nível da reflexão, isso é certo. O estado original do espírito é de se apreender imediatamente no mundo, e de se por de modo igualmente imediato, inteiramente no mundo, e isso em identidade com a ação do próprio corpo — que também é mundo. É esta imediatidade do espírito no corpo, e na mediação do corpo também no mundo (o que importa numa mediação da reflexão para que o espírito esteja formalmente em si mesmo) que faz parecer que a ação precede a consciência. A ação não precede a consciência nem a razão — sem consciência e razão a ação nem é possível como humana —; o que a ação precede, sim, é a reflexão, enquanto a reflexão nasce sempre da experiência, fundamentalmente da experiência do agir.

A reflexão que vimos fazendo até aqui não nos diz ainda o que seja o trabalho. Ela se desenvolve universalmente no horizonte do agir, e vale tanto do trabalho quanto do lúdico. Ela era, não obstante, necessária por dois motivos: primeiro para situar o trabalho no horizonte geral da fenomenologia da consciência, o único lugar onde o trabalho se torna veículo de realização e auto-compreensão existencial do

homem, e, segundo, para que se evidenciasse na natureza mesma deste discurso que análise do trabalho, ao menos segundo a sua compreensão sócio-econômico-cultural de hoje, não se pode fazer apenas por uma fenomenologia da consciência ou por uma filosofia do agir — este tipo de reflexão é, com relação ao trabalho, assim como ele se configura hoje, essencialmente romântico e abstrato.

Um outro aspecto que se evidencia no trabalho é a efetividade do homem sobre a natureza. Desde a sua primeira ação sobre o mundo, o homem deixou de existir apenas **naturalmente** em um mundo natural, para se transferir ao mundo cultural de sua própria criação. Este processo, uma vez inaugurado, não pode mais ser levado para trás, porque ele não apenas modificou o mundo como teatro exterior, mas situou a existência humana, a consciência, portanto, e a auto-compreensão, num horizonte de auto-criação. A partir daí, cada ação, cada objeto produzido, abre toda uma cadeia de possibilidades que se tornam, não obstante, para o espírito, um imperativo. Por isso é que Paul Ricoeur pode dizer: "o homem 'é' trabalho" (2). O que seja o trabalho se nos configura agora já mais concretamente. Ele aparece como uma síntese de ação e racionalidade, uma síntese que ao mesmo tempo é uma relação do homem à natureza e ao objeto de sua própria criação, e nesta relação — enquanto todas as coisas humanas são sociais — uma relação ao outro homem, a todo o corpo social. Deste último aspecto trataremos mais abaixo. Como síntese de ação e razão, e como relação entre homem e natureza, particularmente entre homem e objeto produzido, ele libera um processo imperioso que põe em funcionamento todas as capacidades humanas, sob pena de paralisar a História e, assim, frustrar as possibilidades humanas e conseqüentemente privar a existência de sentido. A esta altura já podemos diferenciar o trabalho do lúdico. O lúdico, primariamente vital, mas também ele espiritual (e espiritual ao nível do espírito imediatamente idêntico com o agir corpóreo), é sempre gratuito, não visa produzir, mas usufruir, não é intencional de futuro ou de algo outro, mas se satisfaz com o presente, no duplo sentido do que está aí e do que me é dado agora. O mesmo se diga da arte e do esporte, não enquanto sócio-culturalmente podem hoje ser chamados de trabalho, mas segundo sua formalidade essencial. No trabalho esta gratuidade desaparece, inclusive a gratuidade da razão contemplativa. E é exatamente aqui que a razão alcança toda sua finalidade: em mostrar ao homem como fazer sua existência. Neste sentido escreve Paul Ricoeur: "Tomada em relação ao gesto, a palavra (o espírito, a razão) avança para além do gesto 'significando-o'. Ela é o sentido compreendido do que é necessário fazer" (3). E isto é um processo que se complica sempre mais: "É a palavra que faz a passagem do utensílio à máquina" (4).

3 TRABALHO E RACIONALIDADE DA NATUREZA

Com isto atingimos mais um passo para a compreensão do trabalho. Ele representa, em cada momento de sua evolução, o grau de racionalidade que o homem já conseguiu apreender da natureza e, conseqüentemente, a racionalidade com que o homem se situa a si mesmo no meio dela. Assim, podemos dizer do trabalho que ele permite entender, em suas formas, estruturas, em seus produtos, na destinação dos mesmos, como o homem se compreende a si mesmo e ao mundo, e o que quer fazer de si e do mundo. Se o ser-do-homem é imediatamente ser-em-mundo, e se todas as concepções metafísicas e religiosas se mostram inoperantes quando se trata da textura concreta da vida, cabe dizer que a compreensão de finalidade e de sentido concreto do mundo, a compreensão do nexu vigente entre os diferentes seres naturais, e tudo isso relacionado ao homem, se põe como espírito objetivo na natureza e na função sócio-cultural do trabalho em cada momento da História. Numa palavra: o trabalho põe de manifesto qual seja, em concreto, a intencionalidade da consciência, tanto em seu conteúdo, quanto em sua forma, racional, mítico-religiosa, pragmática, etc. Estas considerações deixam bastante claro quão longe estamos do intelectualismo grego que punha o ideal de perfeição e de felicidade humana na contemplação, na vida filosófica, reservando o trabalho para os escravos, privados da cidadania e incapazes das virtudes intelectuais e da sabedoria (5).

4 TRABALHO E INSERÇÃO SÓCIO-CULTURAL

Na medida em que o trabalho aparece como uma síntese entre ação e razão (palavra, cultura, interpretação, cosmovisão), i. e., com a expressão concreta da intencionalidade do fazer histórico, ele se constitui também em lugar privilegiado da inserção sócio-cultural do homem. Este aspecto já aparece com a primeira divisão do trabalho. Quanto mais uma sociedade sai dos estágios mais ou menos primitivos da agricultura e da criação de animais, para passar ao estágio da manufatura, e desta à indústria técnica, tanto mais ela passa também a viver de produtos artificialmente produzidos, sendo essa mesma produção sempre mais especializada segundo a natureza do objeto a produzir e segundo a aparelhagem usada para isso. À medida em que cresce a especialização do trabalho, cresce também, em razão idêntica, a sua dimensão social, pois tanto mais ele se insere num sistema global de produção e de consumo. Na mesma medida em que o homem individual se torna sempre mais incapaz de prover todas as suas necessidades, nessa mesma medida, inversamente, ele passa a depender dos outros — dependência esta que por sua vez só é atendida na medida em que o primeiro responde às necessidades dos outros, i. e., à dependência destes com relação ao trabalho do primeiro.

Isto equivale a dizer que a própria especialização trazida pela técnica, retira sempre mais o trabalho do âmbito pessoal e individual, para o transferir globalmente a organismos formalmente sociais, como o são os ministérios do trabalho, do planejamento, das finanças, da assistência social, etc., dos Estados modernos. O mundo do trabalho adquiriu com isso uma realidade objetiva em si mesma, tão vasta quanto o é o próprio mundo cultural, constituindo assim o a priori cultural, social e histórico do homem do século XX. E como tal ele constitui o horizonte existencial do homem, um horizonte sócio-econômico e também político, já sempre pré-interpretado nesses mesmo níveis. Toda definição e auto-compreensão concreta do homem, aquela mesma em que ele próprio se põe como "gênese ativa" (6) da sua existência e personalidade, não só se situa necessariamente ao interior deste horizonte objetivo, mas toma formalmente o aspecto de uma resposta a essa mesma realidade. Com outras palavras: quem hoje diz trabalho, diz implicitamente, como categorias co-intencionalizadas, o horizonte social, econômico, político, e até mesmo o ideológico, e isto não só nacional mas internacionalmente, do que dão exemplo o mercado comum europeu e o pacto andino na América Latina. Por tudo isso poder-se-ia ainda dizer que o trabalho é, em ritmo sempre crescente no mundo moderno, a forma privilegiada de participação social, na mesma medida em que ele satisfaz às exigências profissionais do sistema de produção globalmente considerado. O trabalho nestas condições torna-se a forma concreta de o homem estar na realidade de seu mundo econômico-politicamente determinado, bem como à altura do progresso científico-técnico. Em razão inversa, o trabalho não definido, o *biscate*, que executa mil tarefas diferentes segundo a eventualidade, torna-se cada vez mais marginal, e o homem que vive disso se torna sempre mais um onus social, como que jogado para a periferia por uma força centrífuga, enquanto o trabalho definido obedece à lei centrípeta da convergência de todos os elementos da cultura.

5 PARA UMA CRÍTICA DA SITUAÇÃO ATUAL DO TRABALHO

Num primeiro momento da compreensão, pode parecer que nossa reflexão se constitui num endeusamento ingênuo do trabalho em sua identidade com a técnica e as organizações de controle e planejamento econômico e político. Para a consciência crítica, entretanto, levantam-se ao interior dessa realidade muitos problemas de ordem filosófica. Aliás, hoje se tornam sempre mais numerosas as vozes de sociólogos, antropólogos e psicólogos a denunciarem, cada um sob o objeto formal de sua ciência, os mesmos problemas.

a) A consciência subjetiva

O primeiro elemento que cabe considerar aqui é o caráter pessoal da consciência e auto-compreensão. A vida do homem é sempre, em última análise, a vida de um eu irreduzível e singular, impossível de ser generalizado ou inserido como um elemento em um sistema universal e objetivo: "Vida humana como realidade radical é somente a de cada um, é somente a 'minha vida'" (7). Sob o ponto de vista desta consciência pessoal, último critério real da existência humana, a inserção profissional tecnicamente determinada e especializada, que sob o ponto de vista da totalidade do sistema sócio-econômico parecia ser a única **concreta** aparece realmente como **abstrata**. Com efeito, tanto o nível científico-técnico, i.e., a racionalidade da natureza como do fazer humano, quanto o sistema econômico-político, i.e., a racionalidade do todo social, escapam ao homem que está diante da máquina. Ele só atinge o todo racional no último momento da cristalização material — a máquina —, e na última determinação histórica — o que lhe compete fazer aqui e agora. Isto vale dizer que, sob o ponto de vista da consciência subjetiva, onde se joga a realização pessoal, sua vinculação ao todo, tanto na ordem do saber científico-técnico quanto da vida social, só se faz teórica e abstratamente, enquanto ele se sabe dentro de um sistema racional, cuja racionalidade mesma, entretanto, ele não alcança mais. A situação atual, portanto, do mundo do trabalho, representa, para a consciência subjetiva, uma existência meramente objetiva. Assim como a técnica mesma, como Heidegger o mostrou (8), se desenvolve sobre o tapete do esquecimento do ser, assim o trabalho se desenvolve hoje no horizonte escuro do esquecimento da existência pessoal. A própria especialização concorre para isso. Se por um lado ela decorre necessariamente da racionalidade da ciência-técnica, por outro lado ela situa o trabalhador apenas punctualmente no extremo da particularização — que é o extremo oposto da razão como tal. Com outras palavras: o trabalho tecnicamente especializado, se por um lado representa o máximo de racionalidade frente à natureza, e se produz o máximo para o todo social, também traz em si mesmo a razão do enfraquecimento do vínculo social, porquanto a pessoa não consegue romper a passividade decorrente da objetividade, impossível de ser realizada como forma e conteúdo da consciência subjetiva, significativa a partir de seu interior. Esta dialética pesa universalmente, hoje, sobre o mundo do trabalho, e ainda não se vislumbram caminhos de solução.

a) A frustração social

Um segundo aspecto, decorrente aliás imediatamente do primeiro, pode ser caracterizado como frustração social. Se a percepção social é o lugar ontológico da auto-compreensão, enquanto o ser do

homem é ser-em-mundo-humano e ser-em-história, este social é hoje apreendido como abstrato e ideal, segundo o que acabamos de mostrar. Isto se põe para a consciência pessoal sob a forma do saber de si mesmo como sendo uma peça funcional no todo sócio-econômico, sem saber, entretanto, que peça se é, e que função se tem. Esta consciência é reforçada pela experiência comum de o homem trabalhar o que **pode**, segundo as exigências do mercado de trabalho em relação com o nível de formação do operariado e com a enorme quantidade de mão-de-obra ociosa. No mundo inteiro é hoje bem pequeno o número de pessoas que trabalham o que querem, e ainda assim o sentido social deste trabalho é muitas vezes discutível. Esta situação significa, na linguagem mesma dos fatos, que o trabalho, assim como ele se realiza para a grande maioria da massa trabalhadora, revela uma relação de participação social apenas acidental, não chegando a realizar, como conteúdo de sentido existencial, a dimensão social ontológica do ser-no-mundo-do-homem.

c) O trabalho apenas “meio”

Daí se segue um terceiro elemento que não pode ser passado por alto: o trabalho se tornou um **meio** apenas extrínseco para viver, não alcançando o nível dos atos formal e substancialmente vitais. E, no entanto, a vida se põe toda no agir, a existência toda na construção do próprio futuro. A primeira causa deste equívoco reside no caráter artificial do mundo do trabalho e do produto, o que exatamente fez do século XX o século da sociedade de consumo. Qualquer que seja o nível racional da sociedade e do trabalho, este último visto como ciência tornada ação e produção para a manutenção e desenvolvimento do todo social, o que importa antes de tudo é não perder o contato com a existência imediata — é com efeito a natureza e a existência natural imediata que o espírito interpreta, é igualmente a ela que a ação deve retornar. Um mundo, entretanto, artificial, faz também do trabalho um agir artificial, desligado da existência. Uma segunda razão deste extrinsecismo do trabalho com relação à existência reside na diferença já acima apontada entre o mundo objetivo e a consciência subjetiva, na medida exata em que esta vive a sua relação social apenas abstratamente — porque a **razão** reside no cientista, no economista e no político ideológico. A objetivação do sistema econômico e social que, entretanto, absorve o trabalho, deixa o trabalhador, por assim dizer, sem uma palavra interpretativa de seu agir. A intencionalidade objetiva, portanto, de seu espírito, que não se realiza no mero saber de si, universal e abstrato, num **meio** social e econômico, mas que exige uma identidade material com o seu próprio agir e com o resultado de seu trabalho, fica frustrada. O sentido, portanto, i.e., a palavra interpretativa da própria existência, passa a ser buscada em outras ações e outros objetos, subjetivamente realizáveis e ao alcance da pessoa individual, indepen-

dentemente e fora do âmbito do trabalho realizado ao interior do sistema econômico-político. Isto se evidencia ainda mais se considerarmos o caráter independente do econômico, no qual o homem vale pelo que tem, não pelo que faz. A categoria ontológica, entretanto, aquela que se identifica com a realização da existência como historicidade, é a do ser que se realiza no fazer, não entretanto no ter. A existência do homem moderno, entretanto, se põe sempre mais no ter. Esta independência do econômico que se absorveu o agir, se manifesta inequivocamente na objetividade da moeda. O dinheiro é hoje o meio universal da existência. O trabalho como tal se torna para o espírito subjetivo sempre mais indiferente. O produto do trabalho também não conserva quase nenhuma ligação, na maioria dos casos nenhuma mesmo, ao trabalhador. O que interessa a este último não é mais o seu fazer, menos ainda o que ele faz, mas tão somente o que ele ganha, em dinheiro, pelo seu trabalho. A consciência subjetiva se tornou, portanto, alheia à função social, não só, mas alheia também ao caráter de expressão e objetivação espiritual — na qual se realiza a comunicação e a participação social — do seu trabalhar. É que a sua espiritualidade, a sua palavra de existência, se realiza em outros vínculos e em outras operações. Dito em outras palavras, mais duras é certo, isto significa uma negação do trabalho, que só é aceito em função do dinheiro. De posse do dinheiro o homem está então com o meio universal para extrair da ambiguidade objetiva do científico-técnico e do sócio-econômico, a sua parte pessoal, sem entretanto se preocupar em absoluto com a identidade de sua consciência subjetiva com a realidade objetiva. Também aqui, portanto, não se supera o equívoco existencial, porque uma consciência subjetiva, satisfeita muito embora ao nível imediato pela instrumentalidade do dinheiro, é também ela abstrata quando separada, em sua intencionalidade, da objetividade social como única concreticidade de seu ser-no-mundo-humano-historicamente. Também neste ponto não se vislumbra ainda nenhuma solução para o homem de hoje. Talvez haja um caminho na sugestão de Paul Ricoeur: “É por isso que toda civilização humana deve ser ao mesmo tempo uma civilização do trabalho. E uma civilização da palavra” (9), contanto que a palavra (re) adquira em sua profundidade a mesma extensão do trabalho, e vice-versa.

II - O LAZER

1 SITUAÇÃO HISTÓRICA DO PROBLEMA

A moderna civilização do trabalho conduziu, de fato, a humanidade a uma busca sempre maior de tempo livre e de lazer. Conscientemente dizemos: de fato, porque isto aconteceu independentemente de todas as motivações, que sobre tudo se moviam, e ainda se movem, ao interior do trabalho visto como fator — o mais importante — da realização humana, como aconteceu também independentemente de qualquer reflexão filosófica que chamasse o homem de volta à contemplação e ao saber. A busca do tempo livre e do lazer deve, por isso, ser interpretada como uma emergência autêntica da natureza. É o homem natural que se impõe, como que à procura de uma nova terra prometida — à procura, porque também o tempo livre e o lazer são ainda antes um problema do que uma solução. O que em todo caso é certo é que a busca do tempo livre e do lazer assume toda uma problemática que se levanta criticamente com relação ao trabalho. Neste sentido o simples fato de o homem buscar o tempo livre e o lazer se constitui, objetivamente, na crítica mais dura à civilização do trabalho, numa denúncia de que esta civilização, de fato, não conseguiu realizar o homem.

A questão, entretanto, não é simples, pois como quer que se ponha o problema do tempo livre e do lazer, seja do ângulo econômico e político, seja do social à procura de mais convivência, seja do psicológico à procura de mais natureza, equilíbrio e espontaneidade, seja sob o ângulo fisiológico em busca de mais descanso e melhor saúde, seja do religioso como disponibilidade para as coisas do espírito e de Deus, seja enfim do filosófico como um aspecto especial da antropologia metafísica, sempre ele se põe em relação ao mundo do trabalho. Só é possível, portanto, abordar o tema do tempo livre e do lazer ao interior do horizonte do trabalho. Assim, aliás, ele aparece na consciência empírica: ou se trata de um tempo livre entre dois tempos de trabalho, ou, em casos mais raros e economicamente privilegiados, de um tempo de trabalho entre dois tempos livres. A referência ao trabalho é necessária, não apenas por uma questão de fato, porque o trabalho se antecipou em ocupar a cultura moderna, mas por uma questão de razão, uma questão, portanto, de ordem filosófica. Com efeito, quaisquer que sejam os problemas que o trabalho, em concreto o trabalho moderno científico-técnico, e num futuro próximo também entre nós o trabalho automatizado levanta; quaisquer que sejam os equívocos em que ele induziu o homem, nas concretizações sócio-econômico-políticas que ele assumiu na história recente da humanidade, sempre será verdade que o trabalho é expressão de uma necessidade metafísica do próprio espírito humano em sua relação histórica com a natureza e com o todo social. E

como a realidade trabalho, na qual se encarna a relação histórica do homem ao mundo-natural bem como ao mundo-humano, é, por força dessa mesma historicidade, irreversível, por isso também a reflexão sobre o tempo livre e o lazer só dirá uma verdade sobre o homem, se tomar o polo trabalho concretamente. Busca-se, sim, uma palavra essencial sobre o homem, e não apenas uma palavra historicamente contingente, mas uma palavra essencial em sua concreticidade histórica. Por isso também o problema não pode ser tratado segundo adágios antigos como, p. ex., o **panis et circenses** dos latinos, ou segundo o ideal contemplativo grego. Nem tampouco o problema pode ser posto apenas pragmaticamente, como uma questão de encher e ocupar um tempo livre que **resta** na medida mesma em que um mercado é saturado ou a máquina, sobretudo automatizada, **desocupa** o homem. Por mais real que seja também este aspecto, sobretudo sócio-culturalmente, a necessidade de manter o homem ocupado é fazer uma concessão indevida ao moralismo do adágio de que "A ociosidade é a mãe de todos os vícios", é ter medo da liberdade, da espontaneidade do espírito e do poder de invenção.

2 UMA PRELIMINAR DE ANTROPOLOGIA METAFÍSICA

Procura-se uma palavra essencial sobre o homem, dizíamos há pouco, uma palavra essencial em sua concretude histórica, e bastante no início dizíamos tratar-se, na questão do tempo livre e do lazer, de uma autêntica emergência da natureza do homem. Mais adiante dizíamos ser o processo do trabalho, como processo de objetivação do espírito em seu comprometimento social na ordem do agir, historicamente irreversível. Estas três frases precisam ser consideradas conjuntamente. Em primeiro lugar, cumpre notar que o homem é inteiramente um espírito-em-mundo e, portanto, em história. Não obsta a esta proposição a sua capacidade de transcender ao ser em absoluto ou, falando religiosamente, a Deus. Isto, aliás, é afirmado, ao se dizer **espírito-em-mundo** e história. Só porque o homem transcende até o ser em absoluto é que ele pode ser dito **espírito**, e só por isso é que ele tem, ou melhor, é história. Do contrário ficaria preso opacamente ao ente, e com isso se restringiria também à mera sucessão exterior dos fatos, sem se elevar à história como o processo de realização de si mesmo como sentido, i.e., como verdade e valor. Por isso também a maior ambigüidade do trabalho é apenas esta: de trabalhar o ente como tal. O que a proposição de que o homem é inteiramente espírito-em-mundo e história exclui é apenas a idéia platônica de que o homem é a sua alma, tendo como tal pré-existido ao seu estado atual de encarnado no mundo. Daí se segue que o homem é sempre em sua essência e natureza um ser concretamente situado, i.e., em uma determinada contextura: histórica, cultural e material. Esta contextura material-cultural é fruto de seu próprio espírito-em-ação, de tal forma que o homem em cada momento responde-agindo ao que veio até ele como legado de

gerações anteriores. Neste mesmo responder, como movimento para trás, para o passado, também determina o futuro, porquanto sua resposta se materializa no mundo pela ação, i.e., sua resposta é igualmente uma **projeção** para frente, para o futuro. Toda palavra essencial, portanto, sobre o homem, é na mesma medida uma palavra de inteligência histórica, se é que ela quer atingir a natureza humana, assim como ela hoje se põe em seu mundo. E este processo é irreversível, i.e., nunca se pode tornar atrás em busca de uma suposta essência pura do homem, ou de uma **natureza** pura, porque esta fuga da realidade atual seria ainda, por um lado, uma resposta, que importaria também uma ação, a saber a destruição do mundo material-cultural atual, e, por outra parte, buscaria uma utópica fuga histórica, porque atual, para um antes da história. Para que? Para recomençar o processo, talvez em outra direção de concretizações, mas sempre identicamente concretizações materiais-culturais que seriam também respostas-projetos e, portanto, pré-determinações históricas. O problema, portanto, permanece. Todo este raciocínio, que pode parecer abstrato, era necessário para deixar bem claras duas coisas: Primeiro, que o problema do ser do homem ou de sua natureza, que dissemos sempre emergir através e para além de todas as determinações materiais-culturais produzidas pelo trabalho, só pode ser posto, em concreto, dentro destas mesmas determinações — que, portanto, o recurso a um ser **natural** do homem, uma suposta natureza paradisíaca ou uma natureza-hippie, é a mais bela e romântica das abstrações. A natureza pouco, uma palavra essencial em sua concretude histórica do tempo tural. Segundo: que a questão do tempo livre e do lazer, enquanto é uma questão de essência do homem e de emergência de sua natureza, só pode, conseqüentemente, se quiser ser concreta, colocar-se como questão historicamente presente, como resposta, é certo, ao passado, e como projeto de futuro, mas sempre no contexto material-cultural atual.

3 TEMPO LIVRE E LAZER: UMA FUNÇÃO SOCIAL DO TRABALHO

Depois destas considerações de antropologia metafísica, podemos colocar mais diretamente o nosso tema. Em primeiro lugar, impõe-se a tese de que tempo livre e lazer constituem uma função social do trabalho. O trabalho, com efeito, sobretudo na era industrial e tecnológica, assumiu formas que não só não satisfazem às exigências da existência humana vista em sua totalidade, mas em muitos casos se constituem num estado de violência, tendo como efeito não a realização do homem, mas a sua objetivação total, o que equivale a uma morte moral da pessoa. É exatamente a percepção desta situação de fato que induz o homem atual a formas de reação — ou melhor, de subtração e fuga —, crítica que apontamos acima, no fim da primeira parte. É que

a existência humana é sempre forte demais, o apelo do espírito demasiadamente original e irredutível, para poder ser subsumido numa ordem de saber objetivo (a ciência-técnica) e de participação social segundo essa mesma objetividade apenas. Daí, na impossibilidade de dominar a situação, a fuga para o tempo livre e o lazer na esperança de uma **outra** existência, daí também a negação existencial do trabalho, que dele só retém o **meio** universal, o dinheiro.

Apesar da negatividade inerente a esta atitude, deve-se, não obstante, dizer que proporcionar esse tempo livre para o lazer é uma das funções que hoje se impõem socialmente ao mundo do trabalho. Não que com isso se tenha resolvido o problema do trabalho, nem o problema humano criado com a técnica moderna. O tempo livre que o homem tem hoje para além de seu trabalho — trabalho aqui no sentido de seu comprometimento profissional, social e economicamente determinado — tem mais as características de um tempo **vazio**. Neste sentido, o tempo livre cai na categoria do negativo, e sua determinação, seja como lazer em sentido estrito, seja como atividade de interesses ou inclinações pessoais, permanece abstrato: são modos de ser e atividades não integradas no todo da existência, de forma que o conflito existencial permanece. O homem moderno nem se realiza no trabalho, nem nas coisas que faz a partir de sua livre determinação no tempo que lhe é deixado — livre. É que o trabalho — em concreto, i. e., com todas as conotações de racionalidade **objetiva**, suas conotações sociais, econômicas, políticas e ideológicas — de fato se estende psicologicamente para dentro do tempo livre, e este, com sua conotação de sonho e de vitalidade nunca satisfeita, se arrasta para dentro do tempo do trabalho, aguçando o sentimento de frustração — uma situação de cansaço psicológico e existencial.

Este aspecto de crise expresso no vazio do tempo livre, o que o faz aparecer como negatividade e abstração, assim como é uma resultância da corrida universal do trabalho desde os primeiros passos da revolução científica e industrial até a moderna tecnologia e automação, só pode, como recíproca, ser resolvido por meio da mesma ciência e técnica posta a serviço do tempo livre e do lazer. A função social do trabalho se caracteriza aqui como criação de ambientes e de objetos que não são de consumo, mas de **fruição**. Tais são, por exemplo, os logradouros públicos, as praias, os parques, os lugares e as possibilidades de esporte, etc. Também em tudo isso o homem continua sendo o homem do trabalho, e a natureza que ele busca é a natureza humanizada, transformada pela sua atividade trabalhosa. Este contato com a natureza sintetizada com o trabalho como bem público oferecido à fruição de todos é um meio privilegiado de superar no espírito a frustra-

ção social resultante tanto da objetividade do saber científico-técnico em que o trabalho se realiza, como também da objetividade racional do próprio sistema econômico de produção e de mercado, que faz com que o fruto do trabalho desapareça imediatamente das mãos e do alcance do trabalhador. É na fruição desta síntese de natureza, racionalidade objetiva do trabalho, aliada à experiência interior da liberdade — liberdade que tanto consiste na possibilidade espiritual de dispor de si mesmo e do tempo livre, como na possibilidade material de atingir e fruir pessoalmente dos frutos culturais do trabalho — que o homem pode novamente reencontrar um espaço existencial que se venha constituir em possibilidade concreta de realização pessoal e social ao nível do saber e do fazer. A pergunta pelo conteúdo e pela forma em que isso se pode realizar, nos leva à questão da configuração concreta que o tempo livre e o lazer **devem** assumir a partir da negatividade a que a civilização do trabalho nos levou a todos.

4 CONFIGURAÇÕES DO TEMPO LIVRE E DO LAZER QUE SE IMPOÊM NO MUNDO ATUAL

A função social do trabalho com relação ao tempo livre e ao lazer se nos apresentou com a tarefa de abrir um espaço existencial, no qual o homem possa encontrar a sua realização pessoal e social ao nível do saber e do fazer, i.e., com outras palavras, no sentido total de sua existência. Cabe-nos agora ver mais de perto que configurações concretas o tempo livre e o lazer devem assumir para poderem abrir essa possibilidade ao homem.

a) **Criatividade, ciência e filosofia no horizonte do trabalho**

O engano mais divulgado e talvez o mais equívoco em torno do tempo livre e do lazer é hoje o da **ociosidade** entendida como não fazer ou não ter o que fazer nada. Este equívoco, como aliás todos os equívocos sócio-culturais, tem uma base objetiva na própria ordem do trabalho. O mais grave, entretanto, é que não se trata apenas de um equívoco da superfície sócio-cultural, mas de um equívoco de repercussão existencial. É que o **não fazer nada**, como pura negatividade, não pode em absoluto realizar o homem. O desejo, entretanto, de **nã** fazer nada, é a resultante imediata do cansaço físico aliado ao tédio espiritual, e este, por sua vez, conseqüente da impossibilidade de o trabalhador participar espiritual, e racionalmente do trabalho que **faz**. Esta situação só se pode agravar se de fato, como o faz crer a dinâmica da técnica rumo à automação, num futuro próximo, o tempo livre chegar a ser a nota característica da civilização humana, tanto, aliás, no ociden-

te, como no oriente. Neste sentido fala Gilberto Freyre de uma civilização à base do ócio", e de um "tempo-ócio" em oposição ao "tempo-negócio" (10)

Como ir ao encontro dos problemas humanos levantados por um crescente tempo-ócio que, aliás, se impõe também por outros lados, como, p. ex., pelo aumento da expectativa de vida? Mais uma vez com G. Freyre, "restaura-se o prestígio do 'ócio' como positivo de que o 'negócio' é negativo. Restaura-se a relação do Homem com o Tempo em termos menos de produtividade de trabalho individual ou grupal que de capacidade do desocupado — indivíduo ou grupo — para preencher o tempo desocupado ou livre de modo diversamente lúdico, hedônico e, em alguns casos, criador ou sublimador: a criação artística, a invenção científica, a contemplação de caráter filosófico, a diversificação de atividades esportivas, com o máximo de participação dos indivíduos nessas atividades diversificadas, a sublimação do ócio pela meditação ou pelo êxtase religioso, quer da parte de indivíduos, quer da parte de grupos unidos por afinidades" (11). Gilberto Freyre talvez seja otimista demais, embora pareça ser realmente este o caminho. Permanece, entretanto, a grande questão já apontada por nós mais acima, de evitar a dualidade de vida e de consciência, uma de trabalho, outra de tempo livre. Com efeito, ainda que o tempo livre aumente e o tempo de trabalho diminua, isto é, num primeiro momento, uma inversão apenas quantitativa, e neste sentido material, sem atingir em nada a forma da consciência em seu relacionamento à sua própria atividade, à natureza e à sociedade. Com efeito, se os meios de produção se aperfeiçoarem a ponto de permitirem uma muito maior produção com uma muito menor ocupação do trabalho (o que, em boa verdade, é hoje apenas uma visão mais ou menos profética, senão utópica), ainda permanece intacta a verdade, já acima explanada, do horizonte de racionalidade objetiva da ciência-técnica, impossível de ser realizada pelo espírito subjetivo do trabalhador — agora ocioso. O problema, portanto, da dualidade de vida e de consciência permanece, e só pode se agravar, uma vez que a prometida e esperada civilização do lazer significa, do ponto de vista da produção, e, portanto, também relativamente a todas as relações do homem com seu mundo natural e sócio-cultural, um aumento, melhor, uma intensificação e um aprofundamento da racionalidade objetiva. O problema, portanto, da razão subjetiva, e consequentemente também do sentido da existência, não só permanece, mas se intensifica. E o tempo livre ainda não está redimido de sua negatividade nem de seu caráter abstrato.

Essa a razão porque, qualquer que seja a configuração que se dê ao tempo livre, ela deve permanecer no horizonte do trabalho. Isso não significa que o homem deve continuar trabalhando no seu tempo livre, apenas com outro endereço, como seja por exemplo o caráter lúdico ou

artístico do fazer, o caráter da fruição seja do próprio agir, seja do objeto produzido, embora também isso não se exclua. O lúdico e o artístico são exatamente duas formas privilegiadas em que o espírito se põe de modo imediato em identidade com o fazer e a coisa feita, e neste sentido se constituem em contato igualmente imediato e em identidade do homem com a sua própria existência e o seu mundo — natural e sócio-cultural. Mas a relação da configuração do tempo livre ao trabalho precisa ser mais explícita, i. e., ela não deve permanecer ao nível da simples imediatidade do espírito no agir e na coisa. Com efeito, esta imediatidade é para logo questionada pela razão tematizante (a razão pensante) que destrói a identidade e, portanto, introduz a diferença, e, com a diferença, a negatividade e o caráter abstrato. Fugindo, então, a racionalidade objetiva do alcance da razão subjetiva tematizante, só resta o puro agir igualmente objetivo, que, como tal, é abstrato. E a razão mesma incorre novamente na sua frustração.

Daí se segue, portanto, que a configuração do tempo livre e do lazer, qualquer que ela seja, deve atender a esse postulado da razão, numa dinâmica constante de aproximação da razão subjetiva à razão objetiva. Isto se pode realizar em dois níveis, o da ciência e o da filosofia. Assim, p. ex., a configuração do tempo livre, enquanto isto é também uma tarefa social, deve por ao alcance do trabalhador os meios necessários para que ele possa atingir, como saber teórico de nível científico, um conhecimento que lhe dê a compreender o que ele faz de modo particularizado e punctual na ordem da prática, e lhe situe esta sua atividade num todo de relações da ciência e da técnica. O mesmo se diga também da teoria social e econômica. O trabalhador não se convencerá do sentido social de seu trabalho apenas por frases de programas políticos que sempre lhe parecerão pragmático-ideológicos, sendo ele mesmo apenas manipulado. Resumindo: quanto mais o mundo humano progride ao nível científico e técnico, seja no campo da produção, seja no da administração, a ponto de **liberar** sempre mais o homem mesmo, tanto mais impossível se torna viver **humanamente**, a não ser no mesmo nível científico.

Isto pode parecer utópico, e o é sem dúvida, considerado em termos materiais, pois aí está compreendido nada menos do que a história toda bem como a universalidade da ciência e da técnica. Foi na consciência disso que dissemos tratar-se de uma dinâmica de constante aproximação da razão subjetiva — e acrescente-se: de todos e de cada um — à razão objetiva. Pois importa não esquecer que a razão objetiva como tal não tem sentido. O sentido só se realiza, mesmo o sentido da razão objetiva, como sentido na razão subjetiva, e por ela. O fato, portanto, de não se atingir, subjetivamente, aquela igualdade, não invalida o processo de aproximação. Apenas o torna, ao lado de demonstrar a irreduzibilidade do homem como pessoa a uma universalidade social ou científico-tecnicamente objetiva, mais urgente. É exatamente esta irreduzibilidade do

homem pessoa a qualquer horizonte objetivo — por mais que sua existência se situe sempre dentro dele — que nos leva à reflexão do outro nível que dissemos dever acompanhar toda configuração do tempo livre: o filosófico. É Heidegger quem chama atenção sobre este aspecto quando, na **Carta sobre o Humanismo**, mostra que pelo fato de o homem sempre “trabalhar só o ente”, ele é levado ao “esquecimento do ser”(12). No mesmo sentido (repetimos um texto já citado mais acima) pode continuar um pouco mais abaixo: “A essência do materialismo esconde-se na essência da técnica; sobre esta, não há dúvida. muito se escreve. mas pouco se pensa. A técnica é, em sua essência, um destino ontológico-histórico da verdade do ser, que reside no esquecimento. A técnica não remonta, na verdade, apenas com seu nome, até a ‘téchne’ dos gregos, mas ela se origina ontológico-históricamente da ‘téchne’ como um modo do ‘aletheúein’, isto é, do tornar manifesto o ente. Enquanto uma forma da verdade, a técnica se funda na história da Metafísica” (13). Aqui se põe à luz a verdadeira essência do homem: ele não é apenas um **animal racional**, nem apenas um **animal social** ou **político**, como rezam as definições clássicas de Aristóteles, nem ele é o **senhor do ente**, mas “o homem é o pastor do ser” (14). Este esquecimento do ser de que fala Heidegger deve ser compreendido não apenas com relação ao ser transcendente da metafísica clássica, mas imediatamente também do **ser do homem**, que, como já indicamos várias vezes, nunca se põe em identidade formal com o seu fazer, e muito menos com a coisa feita. É este o lugar onde a civilização do trabalho, e com ela o homem mesmo, incorrem no equívoco fundamental do século XX, uma civilização que de tanto trabalhar só o ente acabou sendo uma civilização do **ter**, como diria Gabriel Marcel, com esquecimento do **ser**, do ser em geral, como também do ser-homem. Isso vale também do **fruir como tal**, e é por isso que também o lazer enchido pelo lúdico ainda deixa todas as questões suspensas.

A solução estaria, portanto, em fazer do homem um filósofo, um metafísico em seu tempo livre? Isso seria platonismo. Impõe-se não obstante que o homem realize a passagem do fenômeno do trabalhar o ente, e do ter, com o respectivo consumir ou fruir as coisas de sua criação ou produção, à verdade do ser, que é a mesma verdade — o sentido — de sua existência. Essa passagem, que é o próprio ato da transcendência, é o ato por excelência do espírito. Se o equívoco da civilização do trabalho, do ter e consumir, é exatamente o fato de ela ser, por isso mesmo, uma civilização do **ente** e não do **ser**, com prejuízo, portanto, do sentido existencial, impõe-se reinterpretar essa civilização, com mais urgência e profundidade sob este aspecto do haver errado ontologicamente, do que na mudança das formas de coesão social, da produção e da ocupação do tempo **vazio**, o que, por si só, se mais uma vez não se traz o ser à fala, permanece no nível da simples substituição de formas equívocas por outras igualmente equívocas. E como aqui está em jogo a existência humana como tal, é **a priori** certo que o homem — todo o homem —

pode realizar isso, e que precisa realizá-lo. A pergunta apenas é de saber o **como**, no tempo livre e no lazer — isto é, por tudo o que já foi dito, no horizonte do trabalho. Não se trata, portanto, de encher o tempo livre com filosofia ou religião, embora também isso não esteja excluído, mas, é isso que justifica inclusive a filosofia e a religião, trata-se de encontrar a transparência do ser naquilo mesmo que se faz, primeiramente, no mundo do trabalho. Aqui cabe naturalmente o reconhecimento de que filosofia e religião não têm sua legitimidade apenas na função de levar o mundo do trabalho e do tempo livre à **verdade**. Filosofia e religião se justificam transcendentalmente. Não se pode, entretanto, negar, que o transcendental e a relação do homem a Deus, primeiramente, se põem em identidade com a sua existência no mundo, e, em segundo lugar, da mesma forma como a existência humana se concentra em cada ato, assim também o transcendental e a relação a Deus se concentram, i. e., a filosofia e a religião se realizam como interpretação, em nosso caso, como abertura, ao interior mesmo da relação fenomênica e material de trabalho e tempo livre. Mas a pergunta permanece: como? Em primeiro lugar, pela própria negatividade. A experiência negativa é para o homem o primeiro lugar da experiência metafísica. Se ela se constitui sempre em finitude e limite, isso só acontece porque o espírito já transcendeu intencionalmente para o infinito. Assim como o trabalho, a coisa produzida e talvez já consumida, assim também o tempo livre e o lazer e tudo que nele se faz ou vive, se constitui logo em finitude enquanto libera para o espírito a verdade de que o sentido está em **outro**. O mesmo acontece com relação ao que dizíamos acima da aproximação da razão subjetiva à razão objetiva posta na ciência e na técnica e na própria estrutura social — aproximação que, como vimos, nunca se torna identidade ou igualdade. O importante, entretanto, é não deixar o **resto** por conta da própria ignorância e da **sabedoria** dos outros — uma negatividade fechada —, mas o que importa é recolher esse **resto** no **saber** da dialética mesma entre o todo e o particular, entre a objetividade exposta e a subjetividade misteriosa, entre o ente concreto e o espírito. Isso, é claro, não se consegue sem que se cultive o espírito, e é preciso dizer claramente: a redenção do trabalho e a configuração do tempo livre e do lazer é uma questão de cultura, uma questão de espírito. Quem realiza isso é capaz de aguentar o **vazio**, a **negatividade**, porque realiza a liberdade para o todo, para o ser. E o maior erro que se pode cometer em matéria de tempo livre e lazer é **enchê-lo** de coisas, sensações, experiências que tudo isso mais uma vez apenas ocupa o espírito e oculta a verdade e o sentido da existência, do homem bem como do ser.

b) A relação social

Já acima, no fim da primeira parte, indicávamos o equívoco

social que envolve o homem do século da civilização do trabalho. Se por um lado, uma sociedade altamente organizada, racionalizada e técnica, que é ao mesmo tempo uma sociedade de produção e de consumo, e na qual o econômico perpassa todas as determinações sociais, políticas e ideológicas, o trabalho definido em profissão representa a forma mais concreta de comprometimento e participação social, por outro lado, mas sempre no mesmo horizonte e conjunto de coordenadas, o trabalho assume também o aspecto de uma frustração social, portanto a racionalidade de todo esse horizonte objetivo não pode ser realizado subjetivamente, assim que constitua o conteúdo e a forma da consciência social pessoal. A consciência social pessoal aparece assim como um momento abstrato inteiramente subsumido no sistema da razão objetiva, ou, vice-versa, situando-se a consciência no polo subjetivo. apoiada na irreduzibilidade da pessoa em sua existência, o próprio sistema objetivo aparece como abstrato, e o eu pessoal remetido a si mesmo, egocentricamente, o que, entretanto, é a negação da intencionalidade social da consciência.

Sob este aspecto, portanto, cumpre ver a configuração do tempo livre como uma relação do trabalho, no horizonte social. Cumpre não esquecer que o social é sempre o lugar historicamente concreto em que o homem se apreende existente, e no qual ele realiza de modo imediato, já sempre situado num mundo de significações culturalmente interpretadas, a intencionalidade de sua consciência formalmente qualificada como intersubjetividade. Se, portanto, como hoje em geral acontece, o homem é levado a retirar-se em seu tempo livre a uma esfera de vida individual (que é coisa bem diferente de pessoal e íntima), com um espírito sócio economicamente amargurado, isso não constitui apenas um problema de ordem sócio-econômica ou política, mas é um problema de ordem metafísica, em que está em jogo nada menos do que o próprio ser-do-homem, a essência de seu espírito, a intencionalidade e, portanto, o sentido (na dupla acepção de valor e de orientação) de sua consciência e, portanto, de sua existência histórica. Vemos assim, que a realidade social e o modo de o homem se situar dentro dela e dela participar, não é indiferente à existência do homem considerada como um valor transcendente da ordem pessoal e metafísica — antes, as duas coisas se identificam. Nada mais errado, portanto, sob o pondo de vista existencial, do que aquela existência individual equívoca do homem que no seu tempo livre faz a sua vida, aquela que no trabalho permanece impessoal, abstrata e no reino do sonho.

Que dizer, entretanto, positivamente, da dimensão social em se tratando da configuração a dar ao tempo livre e ao lazer? A questão se põe, segundo o que vimos dizendo, como devendo dar realidade em termos concretos à clássica relação entre a pessoa e a sociedade ou, falando modernamente, no horizonte da fenomenologia existencial, à dimensão social da intencionalidade intersubjetiva do espírito. Antes de mais nada é necessário que o homem alcance uma experiência de seu

caráter social. Com efeito, o simples saber de que falávamos anteriormente não basta. Em primeiro lugar, ele só se realiza dinamicamente e aproximativamente e, em segundo lugar, deixa sempre um resto de amargura — que tende a separar — diante do conhecimento de que os fatos mesmos da dinâmica social não só são **diferentes**, mas que são, em sua última profundidade, impensáveis, a saber enquanto constituem a própria **realidade** do **acontecer** histórico. E o mais duro do acontecer histórico da civilização do trabalho, perante a razão, é exatamente o **fato** de ela se haver constituído como uma realidade-sócio-econômica-objetiva-em-si-mesma, que já nenhum espírito subjetivo consegue pensar adequadamente, sabendo-se não obstante situado dentro dela, e não apenas na superfície histórica, mas pessoal existencialmente. A percepção existencial, não obstante, se caracteriza exatamente pela sua irredutibilidade, seja ao pensar e saber como tais, seja à **realidade** como objetividade sócio-econômica, ou política, ou cultural de modo geral. Contudo, a percepção existencial coincide com o **fazer** a existência, isto é, ela se realiza em identidade com o **acontecer**, não porém como passividade, e sim como comprometimento ativo. Esta a razão por que dizíamos mais acima ser necessário que o homem alcance uma experiência de seu caráter social. Esta experiência, por tudo que já vimos, não se alcança na ordem do trabalho — que aparece como um mundo de racionalidade objetiva —, nem se alcança na ordem do puro saber — que é incapaz de pensar o acontecer em termos concretos, pois recairia na ordem da racionalidade objetiva. A experiência social do homem é, portanto, sempre determinada concretamente, i.e., ela é sempre menor do que o mundo da racionalidade objetiva, e menor também do que o mundo do **saber** subjetivamente realizável. Mas ela é ao mesmo tempo, enquanto sustentada e configurada pela objetividade e interpretada no horizonte de um saber mais universal, o momento de convergência do todo em identidade com a vida pessoal do homem. E neste sentido ela é, embora menor do que a racionalidade objetiva e menor também do que o saber individual, o símbolo do todo, i.e., o lugar concreto de leitura significativa do mundo cultural todo — e assim ela é intencionalmente mais densa, enquanto idêntica com a vida mesma da pessoa como tal e com o todo sócio-cultural.

Concluindo, podemos, portanto, dizer que a dimensão social deve entrar na configuração do tempo livre e do lazer sob a forma do símbolo, e que só como símbolo ela pode modificar essa realidade ainda vazia e opaca na vida do homem de hoje. As determinações do tempo livre e do lazer, quaisquer que sejam, devem, portanto, ser tais que não se restrinjam materialmente a si mesmas como elementos de consumo ou de fruição apenas imediata, mas sejam tais que, em sua concreticidade mesma, apontem para além de si, i.e., sejam coisas ou ações objetivamente intencionais. Isso significa que elas devem falar, em sua realidade mesma, ao espírito do homem — que sejam, portanto, espiritualmente transparentes, e não dependam exclusivamente da interpretação ou des-

tinação que o espírito subjetivo lhes venha a dar, o que as exporia novamente ao individualismo abstrato, ou, mesmo recebendo uma destinação social, esta não ultrapassaria o nível do altruísmo pessoal. Como exemplos de realidades que encarnam essa dimensão simbólica podem ser citadas a criação artística que sempre se insere num contexto cultural mais amplo e por sua vez constitui legado espiritual que se endereça a uma coletividade independentemente da intenção subjetiva de seu autor; a atividade esportiva, sobretudo aquela que é exercida em equipes e tem as suas regras estabelecidas de modo a situar a cada participante como uma função dentro do todo; a colaboração em projetos de ordem comunitária atinentes, p.ex., à educação, à assistência aos velhos, etc., coisas essas que no mundo moderno são deixadas sempre mais por conta dos organismos públicos, com um inevitável prejuízo dos **restos** não atingidos pelos mesmos, além de satisfazerem falsamente a consciência pela transferência (isenção) de responsabilidade. E tantas outras atividades. Também aqui cabe chamar atenção que tudo isso só pode acontecer como um processo de aculturação da pessoa, um processo de formação da consciência tanto teórica como ética, e que, o que, portanto, está em jogo, em última análise, é a conversão do homem ao outro homem, e, na mediação deste, ao universo do mundo humano. O instrumento desta educação é, no caso, a própria atividade — e é por isso que antes falávamos da **experiência** social. Ora, a experiência não se contrapõe à inteligência e à razão, mas ela é exatamente o lugar existencial em que o espírito se encontra imediatamente consigo mesmo, com o outro e com o mundo, na identidade do próprio agir; a experiência é o lugar onde o espírito entende imediatamente (entende: in-tendit; entende: inteleccão - intus-legit) a verdade e o sentido, e onde ele apreende também o valor ético e modifica os seus comportamentos — ora, tanto a verdade como o valor ético não são obra individual, mas da totalidade humana em sua história.

c) O encontro com a natureza

Um terceiro aspecto que cabe ter em conta na configuração do tempo livre e do lazer é o encontro com a natureza como tal. O homem moderno é definitivamente um ser aculturado, tendo perdido a virgindade do ser natural no caminho de seu a priori histórico. Isto se reflete em quase todas as formas de ocupação do tempo livre atualmente usuais: o homem foge da cidade, ambiente de trabalho, de comércio, de relações funcionalmente estereotipadas, um mundo artificial de objetos de consumo e de comportamentos igualmente artificiais, para encontrar-se com a natureza, e, na natureza, consigo mesmo. O que, entretanto, acontece de fato, é que ele foge para um mundo mais artificial de consumo e prazer refinados, em que o ser-natural é experimentado tão somente sob o disfarce — que representa uma negatividade — do anonimato e da

licença, que nada mais é do que o inverso da censura individual e social. Grande parte do turismo atualmente praticado, como também a maioria dos clubes recreativos hoje existentes, podem ser arrolados nessa categoria. E então o tempo livre não transcende o nível — aliás negativo — do esquecimento dos compromissos e tensões vigentes na trama sócio-econômica, bem como do desrecalque das energias reprimidas ou só unilateralmente satisfeitas, à procura de um equilíbrio psicológico e emocional. Ou então, como outro extremo, encontram-se as atitudes **hippies** — igualmente negativas — a que já aludimos, que não transcendem o nível da consciência fracassada na cultura que se determinou historicamente até nós. Trata-se de uma atitude, portanto, de negação da historicidade, que se quereria situar a — historicamente num paraíso primordial mítico. E realmente isso é possível às expensas da mesma cultura e sociedade de consumo, que sempre tem **sobras**, sejam humanas, sejam materiais, para sustentar essa forma de negação dela mesma.

Esta ambigüidade da relação do homem à natureza compromete, em verdade, a existência humana por inteiro. O homem esqueceu hoje que ele é um ser natural, um filho da **mãe-terra**, para se relacionar a ela ao nível da razão tornada ciência e objeto de consumo e de prazer. Nessa atitude se compromete não apenas a existência, no desejo de apreendê-la num mundo artificial do objeto de que se pode dispor à vontade, que se pode usar para provocar uma infinidade de satisfações, mas se perverte também o próprio sentido da **ciência**, que é sempre, em última análise, uma leitura interpretativa do mundo natural da percepção espontânea e vital. O homem é irredutivelmente um filho da natureza, ele mesmo é natureza, e não pode ser transferido para uma esfera do exclusivamente nem primariamente racional, e muito menos para um mundo sempre mais constituído pelo objeto (a coisa) artificial. Paul Ricoeur nos apresenta este conflito através das seguintes palavras: "O mundo ... não é a unidade duma tarefa abstrata, de uma forma da razão, mas o horizonte mais concreto de nossa existência. É possível torná-lo sensível de um modo muito elementar: é ao nível da percepção que este único horizonte de nossa vida de homens se desenrola. A percepção é a matriz comum de todas as atitudes. É ao interior do mundo percebido, o mundo que envolve minha existência carnal, que se situam os laboratórios e os cálculos dos sábios, as casas, as bibliotecas, os museus e as igrejas. Os 'objetos' da ciência estão nas 'coisas' do mundo: átomos e os electrons são estruturas, que depõem em favor deste mundo-vivico-por-mim-espírito-e-carne (ce monde-ci-vécu-par-moi-esprit-et-chair). O próprio sábio não os atinge senão por meio de instrumentos que ele vê, toca, entende da mesma forma como ele vê o sol se levantar e se por, como ele entende uma explosão, como toca uma flor ou uma fruta. Tudo se situa neste mundo. É ainda neste mundo-de-minha-vida (monde de-ma-vie) que uma estátua é bela, uma morte é heróica, uma oração é humilde. ... A unidade do mundo é demasiado original para poder ser possuída, demasiado vivida para poder ser sabida (15). É exatamente este aspecto natural do mundo e

do homem, natureza que é original e irredutivelmente vivida, experimentada e que comporta para sempre momentos pré-rationais e mesmo irracionais, que nem a ciência nem a técnica conseguem captar, como também não souberam endereçar-se, devolutivamente, a ela.

Mas também aqui é necessário não ser romântico e utópico. Por isso repetimos: o homem moderno é definitivamente um ser aculturado, tendo perdido a virgindade do ser natural no caminho de seu a priori histórico. É necessário não confundir o ser-natural do homem com o estado primitivo e selvagem, mas é necessário também mantê-lo igualmente distante do ser-artificial. Aqui se põe o limite da ciência e da técnica, bem como da civilização do trabalho e do ter para consumir. O limite da ciência e de tudo que ela traz consigo não está no reconhecimento da finitude do saber um reconhecimento inteiramente negativo, porquanto tem a ignorância por objeto; também não está no moralismo dos que a acusam de materializar o homem, enquanto lhe põe, enganosamente, a vida em suas próprias mãos; nem está no conflito — um falso problema, aliás — com a metafísica ou a fé religiosa, enquanto impede, como dizem, a contemplação das verdades transcendentais e do reino do sagrado e divino, pois essas questões são simplesmente de outra natureza, e nada têm a ver, no que tange a sua legitimidade lógica e existencial, com o aspecto quantitativo e qualitativo do saber científico. A questão da legitimidade e do limite da ciência e de todo o seu mundo é uma questão ontológica de sentido: o sentido que ela tem a partir da existência natural, aquela que se apreende imediata e espontaneamente no mundo natural, e que percebe o mundo natural imediata e espontaneamente como “mundo de minha vida”, antes e independentemente da percepção de qualquer objeto cultural. A verdade da existência, e com ela a verdade da ciência e do trabalho enquanto fazer racional e físico, isto é, enquanto expressão de uma relação operativa do homem sobre o seu lugar natural, está em tornar esta natureza — seja a do homem, seja a do mundo — sempre mais transparente ao espírito. E a sua inverdade está em constituir um mundo de objetos que o homem pode manipular, mas que ele, a partir de um certo ponto de constituição independente desse mesmo mundo de coisas, necessariamente manipula — e neste sentido é manipulado por ele. Neste momento perverteu-se o sentido da existência, da ciência, do trabalho e do lazer — tudo de uma só vez.

De tudo isso podemos concluir que o encontro com a natureza tem um caráter transcendente e ontológico, que ele é um encontro espiritual e que, por isso mesmo, em cada época da história do espírito, ele assume uma forma diferente, segundo as formas e os conteúdos da mediação da existência e da natureza na consciência, i. e., segundo as formas da razão — ciência, e do fazer — técnica e trabalho. A apreensão do sentido é o momento da contemplação. Como tal ela é uma operação espiritual essencialmente diferente da operação da razão científica e do fazer técnico e manual, e sem esquecer estes últimos, se diferencia deles

formalmente, enquanto unifica todos os momentos numa unidade existencial entre o Eu e a natureza como esta se apresenta imediatamente, e é ao mesmo tempo o lugar da vida e o objeto da razão. Isto naturalmente só se alcança gratuitamente, e só enquanto se põe, a partir de si mesmo, espiritualmente, numa igual gratuidade. Nossa reflexão se encontra, aqui, com o que já dizíamos antes, ao falarmos da dimensão filosófica do tempo livre e do lazer.

5. - DESEMPREGO E TEMPO LIVRE

Um problema que não pode ser esquecido neste trabalho é o do tempo livre como desemprego ou como subemprego. E um problema social presente em maior ou menor escala em todas as sociedades econômica e tecnicamente subdesenvolvidas ou em vias de desenvolvimento, um problema social que faz aparecer, como por uma demonstração negativa, até que ponto a ciência e a técnica, o trabalho racionalizado e todo o sistema de produção, distribuição e consumo, atingiram eficazmente um mundo humano em sua totalidade, ou, ao contrário, se constituíram em círculos hipertrofiados ao lado de outros, relativamente aos primeiros, tanto mais atrofiados. Não há dúvida de que a marginalidade social é hoje, em todo o mundo civilizado, uma realidade relativa a uma ordem econômica de produção e consumo, relativa, portanto, à ordem do trabalho como sistema objetivo de participação social. É o que desenvolvíamos mais acima.

O tempo livre do desemprego ou do subemprego aparece assim como pura negatividade, e comprova, negativamente, o que vínhamos dizendo até aqui. Primeiramente é um tempo livre, um ócio no sentido negativo da palavra, que não põe o homem em contato com a natureza nem consigo mesmo. Ao homem que não trabalha porque socialmente não lhe é dado ocasião ou condição de trabalhar, a este homem tanto a **mãe-natureza** se lhe subtrai, fechado-se opaca e resistentemente em si mesma, como também a sua própria existência lhe foge, como das mãos, assim também da consciência. Num mundo já científica e tecnicamente interpretado, e onde as condições de vida se regem pela produção artificial de objetos de consumo, i. e., se regem pela ordem objetiva do trabalho, o desemprego situa o homem negativa e abstratamente frente à realidade da racionalidade objetiva de que falávamos mais acima. O mesmo acontece com o subemprego na mesma medida em que ele não corresponde às exigências da produção científico-técnica. O homem desempregado ou subempregado nem por isso vive em contato com a natureza ou na imediatidade de si mesmo. O sentido objetivo da ciência e da técnica, estendida às relações de trabalho e de participação social, mostra-se exatamente no fato de ela se impor determinativamente como sendo a priori cultural histórico — e por isso também existencial — a partir de sua mesma realidade objetiva, independentemente do aspecto

quantitativo da população que usufrui de suas vantagens. Assim por exemplo pode-se dizer que todo homem que hoje vive no Brasil, mesmo o indígena ou os agrupamentos humanos mais afastados no interior mais longínquo, vivem hoje no horizonte da ciência-técnica e do trabalho racionalizado. Ele pode não saber nem fazer nada disso em concreto. Mas ele percebe tudo isso globalmente como um horizonte de mundo e existência diferente, existência essa que se lhe afigura tanto mais humana, quanto nela o homem não apenas vive dentro de uma realidade que se lhe impõe e opõe como objetiva ou talvez como objeto do qual pode lançar mão, mas essa realidade mesma aparece como posta pelo próprio homem, o qual, por isso, se situa auto-criativamente em sua existência. Essa percepção, ainda que apenas implícita e não tematizada, não pode não engendrar uma consciência infeliz, uma má consciência, como diria Hegel. Esta consciência infeliz se caracteriza exatamente pela percepção existencial — muito embora racionalmente apenas implícita, talvez até mesmo pré-conceptual — de que a vida que se vive como desemprego se situa aquém da vida do espírito em nosso século, e o que se vai fazendo ao longo do dia não é mais do que dispersão. Ora, dispersão é diametralmente o contrário da razão. O próprio da razão é exatamente a unidade, a atração de todos os elementos dispersos para os entrelaçar numa unidade racional. Logo, razão, e unidade são idênticos. A existência vivida, portanto, no desemprego, na dispersão do agir, é uma existência irracional e negativa, enquanto vista no horizonte da racionalidade objetiva característica do nosso presente histórico. Este aspecto é totalmente independente do grau de cultura pessoal que o homem tenha, analfabeto ou intelectual. O analfabeto talvez apenas perceba isso ao nível da imediatidade da consciência, sem saber tematizá-lo em conceitos nem dizê-lo em palavras. O intelectual saberá pensá-lo, e neste sentido saberá tematizar reflexamente o seu estado de consciência e o seu lugar existencial. Tanto mais grave será para ele, talvez, o problema, porque a sua consciência é duplamente infeliz e o caráter abstrato de seu existir e fazer, não apenas se perde no fato, mas se realiza como forma e conteúdo de sua mesma consciência. O problema, entretanto, não se põe, primariamente, como problema de consciência subjetiva pessoal. O problema se põe a partir da consciência ou da racionalidade objetiva, pois é a partir dela, como a priori sócio-cultural histórico, que se configura o como e o quê da minha situação pessoal como existência em mundo, seja o mundo natural, seja o mundo humano. A consciência objetiva, que é no século XX a racionalidade do trabalho, não tem outra solução para este problema, senão o de assimilar integralmente todas as forças desempregadas ou subempregadas no seu meio. O problema do homem não é apenas de sobreviver. Dar meios de sobrevivência ao desempregado, sem lhe dar emprego, é fazê-lo viver das sobras sociais do trabalho, mas é nisso mesmo constituí-lo à margem do processo social do trabalho e da vida objetiva do espírito — é, portanto, declará-lo marginal, e sua existência, negativa e abstrata. Com outras palavras: numa civilização do trabalho, simplesmente não há lugar racionalmente justificável para o desemprego

e o subemprego. E o tempo livre do desempregado e subempregado é, portanto, igualmente um tempo livre racionalmente injustificável — um tempo livre irracional, e como tal inumano. Se isto parece a alguém demais, tire a prova e se pergunte, analogamente, que justificativa ou que lugar tem, numa cultura toda ela letrada, o analfabetismo, e o que ele significa, existencialmente, para quem é, de fato, analfabeto.

O problema do tempo livre do desemprego e subemprego nos leva, como que por via negativa, a reconsiderar tudo o que se disse sobre o trabalho e o lazer. Tempo livre e lazer é hoje um problema de todas as sociedades técnica e economicamente desenvolvidas, e ele se impõe à reflexão também no Brasil, para todos os grupos humanos que vivem em centros urbanos e industrializados. Mas cumpre não esquecer que a problemática em torno do tempo livre e do lazer é essencialmente uma problemática de após-trabalho. E também isso não no sentido individualístico — embora também este aspecto tenha que ser considerado — do indivíduo ou dos grupos que vivem a tensão entre o trabalho e o sentido da sua existência, mas no sentido objetivo e universal. Está em jogo uma questão crítica universal da cultura, enquanto racionalidade objetiva. Neste sentido, o problema tempo livre e lazer é uma questão de após-civilização-do-trabalho, e não de após-jornada-individual-de-trabalho. Isso significa que a legitimação da problemática tempo-livre e lazer depende, em termos culturais, muito embora ela já tenha que ser pensada e levada à realidade, de uma assimilação ao mundo do trabalho de todos aqueles que estão ociosos negativamente, porque ainda não chegaram ao mundo do trabalho. Com outras palavras: não vale dizer ao desempregado: “tranquiliza-te, que daí há pouco estamos todos aí”, como se ele tivesse precedido a crise da civilização do trabalho, quando na realidade ainda não a alcançou. O tempo livre de após-civilização-do-trabalho tem que ser um tempo livre positivo, i.e., tem que representar um nível da consciência e espírito mais alto, mais concreto, do que o da civilização do trabalho, e neste sentido ele não é atingível por um salto a partir do vazio, negativo e abstrato, do tempo livre do desempregado. Em resumo: acabar com o desemprego é talvez a última e mais radical tarefa que cabe a uma civilização que, a partir do trabalho, se encaminha ao tempo livre e ao lazer como uma forma nova de cultura e civilização de uma época após-trabalho.

III - INTERPRETAÇÕES CLÁSSICAS DA RELAÇÃO TRABALHO-LAZER

A reflexão que vínhamos fazendo até aqui se regeu por uma relação constante à realidade do trabalho em nosso século. Foi a partir dessa mesma realidade que procuramos iluminar e compreender o significado existencial do trabalho e do tempo livre, bem como descobrir alguns traços que este último deve assumir, em concreto, como elemento de uma civilização de após-trabalho já presente na civilização do trabalho. Restamos, como conclusão, olhar para o passado, procurando ver o nosso tema em três momentos que influíram poderosamente na formação do mundo ocidental, assim como o conhecemos hoje: a Grécia, a Idade Média e o Renascimento.

1. - A CONTEMPLAÇÃO GREGA

O homem grego foi, desde o início, um homem contemplativo. Para isso, contribuiu poderosamente a sua própria natureza, à qual ele se sabia vinculado desde a **teogonia**, que era ao mesmo tempo a sua **cosmogonia**. Sua percepção do mundo, como em toda parte, mas na Grécia particularmente diferenciado, seja como natureza, seja principalmente nas instituições sociais e políticas — recorde-se a democracia e a cidade-estado grega — era não obstante regida pela percepção superior do Uno — a Unidade metafísica, última realidade e verdade dos deuses, do mundo, do homem em seu ser e viver. Diante dessa percepção, a multiplicidade e a historicidade, as formas concretas do dia a dia bem como da vida pública empalidecem e tomam o aspecto de fenômeno — Platão dirá **sombra** — fenômeno no duplo sentido de **aparência**, i.e., aspecto enganoso e inveraz, e no sentido puro de revelar, indicar, fazer cognoscível, trazer a luz. O fenômeno só é enganoso quando tomado como sendo a realidade em si mesma; sua verdade, por outro lado, está em apontar para além de si, em ser exatamente **fenômeno**, i.e., **díafano** para além de si. Regida, assim, a percepção de mundo, por uma percepção transcendente e mística, do Uno, como realidade e verdade compreensiva e total, também o sentido da existência, inclusive da atividade política, está em abrir caminho ao Uno, em abrir-lhe uma clareira em meio à multiplicidade das tarefas cotidianas por onde a luz de sua verdade-realidade possa brilhar e ser compreendida pelo homem. Nenhum filósofo comprova melhor o que vimos dizendo do que Heráclito, o filósofo do eterno movimento. Se por um lado pode dizer que “o sol é

novo todos os dias" (16) e que "não se pode entrar duas vezes no mesmo rio" (17), pode também dizer: "de todas as coisas, um, e de um, todas as coisas" (18), e: "bem e mal são uma e a mesma coisa" (19). Esta unidade, por sua vez, não reside no exterior, onde exatamente aparece a diferença e o contraste, mas nos **lógos**, que rege o universo (20) e ao qual pertence a alma humana (21). Por isso, "mesmo percorrendo todos os caminhos, jamais encontrarás os limites da alma, tão profundo é o seu **lógos**" (22), i.e., o espírito humano tem o seu lugar no **lógos** infinito, cuja realidade e verdade transcendem a todas as determinações do mundo sensível.

Toda filosofia grega está contida, como em germen, nos pre-socráticos. Mas eles, na realidade, só levantaram o problema que a seguir passou a ter as soluções mais equívocas. Aparece o problema do conhecimento como problema central da filosofia, e o espírito cognoscente jogado entre dois mundos separados — o mundo sensível do fenômeno, e o mundo do **lógos**, região da verdade e do ser. À medida que estes dois mundos se separam na própria metafísica do conhecimento, o problema do homem se torna sempre mais uma questão do próprio conhecer como tal. Este problema se põe explicitamente com Sócrates que, ao lado de ter colocado o problema da interioridade humana como lugar do sentido ético, mas em benefício da inspiração de seu **demônio** — um conhecimento, portanto, de ordem mística e meta-racional, em todo caso não lógico-dedutivo — colocou também o problema da ciência, e a saber no conceito, i.e., na essência e na lógica. Que relação há entre a ordem da essência e da lógica, absolutamente universais, por um lado, e a ordem do fato, seja do ente como objeto, seja do fazer histórico, sempre singular e concreto, por outro lado? Esta diferença irreduzível é até hoje a pedra de escândalo de todas as ciências, tanto as da natureza quanto as humanas, experimentais e empíricas umas e outras, mas aspirando as formulações universais, e, como tais, essenciais. O próprio Sócrates experimentou em seu julgamento, frente à morte, o fim de sua ciência, e só pôde ainda apelar à consciência iluminada pelo seu **demônio**. Mas, como se diz, o homem morre e a vida continua, o problema do conhecimento continuou com toda a sua força depois do escândalo da morte de Sócrates.

É assim que ele entra na filosofia de Platão e aí alcança a sua maturidade. Todos os entes podem ser conhecidos por suas essências. Assim, "pode-se definir o Leito em si, o Homem em si, o Círculo em si, a Grandeza, a Justiça, o Movimento, o Repouso, o Mesmo e o Outro, a Medida, a Verdade, o Belo, o Bem. É possível defini-los, e é então que, elevados à ordem de tipos, eles gozam de um estado de imutabilidade que permite apreendê-los pelo pensamento. O fundamento da ciência é esta necessidade de delimitar com certeza e atingir, assim, um objeto estável. Pois a ciência busca a verdade, i.e., a imutabilidade, aquilo que não muda. Ciência, Verdade, **Fixidez** esta trilogia constitui o primeiro momento do caminho platônico" (23). Com isto mesmo, entretanto, o

saber é colocado numa região do espírito que tem o seu objeto em si mesmo como o **inteligível**. Este processo de elevação do espírito não termina, senão depois de ter transcendido, não apenas a todos os objetos artificiais e mesmo naturais, mas inclusive a todas as Formas e essências. "A Idéia em que o movimento do espírito repousa não é mais a Forma de um objeto artificial ou de um ente da natureza, nem a Forma duma noção matemática ou duma virtude moral, mas o ser supremo que, denominado de o Belo, o Bem, o Uno, designa sempre a mesma realidade" (24). O caminho intelectual de Platão o levou, pelo visto, a extremar a diferença entre o empírico e o inteligível, entre o fenômeno e a verdade. Conseqüentemente o conceito do homem e, portanto, também o ideal de perfeição humana em seu agir, dependem dessa metafísica — o homem se define pela alma, e a perfeição de sua vida é a **theoria**. Uma vez percorrido todo o curso da ciência — que, como vimos, se caracteriza pelo conceito da essência — a perfeição do espírito se põe na visão unitária de todas as relações que na ciência ainda se distinguem segundo as essências diversificadas. O **teórico** apreende, num só golpe de vista, todas as relações numa única unidade: "o contemplativo possui, enfim, a totalidade do saber, porquanto ele apreende, em um só Ser, a totalidade do ser" (25). Este único Ser que compreende a totalidade do ser é o Bem, o Belo, o Uno, nomes que se trocam exatamente porque aqui não se trata mais de uma essência, nem, portanto, de uma possibilidade de definição. "O cognoscível não só adquire o ser-conhecido a partir do Bem, mas inclusive o seu ser e a sua essência, muito embora o Bem como tal já não seja o ser, mas ultrapasse o ser em dignidade e virtude" (26). Não sendo mais o Bem, o Belo, o Uno, um ser nem uma essência, segue que diante dele todo discurso, i.e., todo conceito e toda linguagem, emudece. Só resta ainda o êxtase contemplativo — para além de toda ciência como além de toda prática da vida, seja ela da ordem do fazer técnico ou da ordem do fazer político. A perfeição do homem, conseqüentemente, está na "contemplação das coisas mais altas" e na "elevação do espírito à região do inteligível" (27), donde é natural que "aqueles que atingiram essa altura, já não têm vontade nem prazer em ocupar-se com coisas humanas" (28). De modo semelhante se lê nas Leis: "As coisas humanas não são dignas de um tratamento sério; contudo nos é necessário tratá-las com seriedade — esta é a nossa triste condição" (29). Esta última frase contém implicitamente toda a tragédia pessoal de Platão, oscilando entre uma vocação talvez mais de místico do que de filósofo, por um lado, e uma vocação política por outro, como também denuncia o equívoco da ordem objetiva do fazer manual bem como da ação política. Platão sabe que a necessidade das coisas do mundo se impõe, não apenas como fato, mas ontologicamente, dada a diferença ontológica entre o Bem e o mundo. Mas esta diferença ontológica mesma é que revela o Bem transcendente — e o homem e entre todos este ser singular cuja essência é apreender essa diferença. Mas em última análise Platão não sustenta o claro-escuro do ato da transcendência — o que ele quer é aquilo mesmo que transparece; não é a revelação, mas aquilo que se revela; não é o

fenômeno, mas aquilo mesmo que se fenomeniza. Daí que nunca supera a **consciência infeliz**, porque nunca se compromete com a realidade mundana e política como verdadeiro real humano. Daí também a sua política ideal de filósofos, um governo de elite intelectual que rege a cidade a partir da contemplação da Justiça. Mas como isso é possível se a Justiça, idêntica em última análise com o Bem, o Vero, o Belo, o Uno, está também para além de todo discurso, i.e., para além de todo conceito, porque para além de toda essência? Essa pergunta, que aliás não tem resposta dentro do sistema de Platão, projeta uma ambiguidade de raiz sobre tudo o que é humano como mundaneidade e história. A partir daí, se impõem algumas conclusões com relação ao tema de nossa reflexão: o trabalho e o lazer. Primeiro: A ação política é ela mesma apenas provisória, e não tem, em última análise, outra verdade senão a do juízo prudencial acerca da realidade presente — pois o Bem, como vimos, está além de toda essência —, não há, portanto, uma dedução política, mas apenas uma compreensão histórica. Segundo: o trabalho com a natureza ou com o objeto artificial se situa no extremo oposto à verdade, pois ele se ocupa com o fenômeno sob o mau sentido da **aparência**, ou seja, ele se ocupa com o fenômeno enquanto ocultamento. Nesta atividade, portanto, não há redenção para o homem, mas apenas uma sempre maior perda de si naquilo mesmo que ele não é enquanto alma e capacidade espiritual de transcender. Terceiro: Se há para o homem uma chance de sair da sombra e passar à verdade, essa chance está na filosofia e na contemplação — mas, por suposto, longe do mundo do trabalho. A verdade do homem, portanto, que é a mesma verdade do Bem transcendente a toda essência, só se realiza no ócio, e este, como negação do trabalho. Quarto: Daí a distinção platônica de filósofos — que numa concessão à necessidade humana governam, quanto possível à luz da contemplação —, e, passando pelas outras classes gradativamente mais afastadas da contemplação e também do governo, por último artesãos, praticamente privados de intelecto. A atividade destes últimos desaparece inteiramente nas **necessidades vitais** da sociedade. **situando, portanto, o trabalhador como tal inteiramente passivo** frente ao todo social, e seu tempo livre só tem, no sistema, o aspecto de refazer forças biológicas.

O equívoco de Platão reside todo ele, fundamentalmente, em sua metafísica do conhecimento, que reduziu o homem a um espírito cognoscente, sendo que o conhecimento mesmo só alcança sua perfeição na contemplação do indizível. Assim ele entrou na tradição ocidental. Nisso nem mesmo o empirismo de Aristóteles mudou alguma coisa, primeiramente porque também ele compreende o homem, em última análise, a partir da metafísica do conhecimento, e esta, por sua vez, tem dois princípios, os sentidos e a razão como tal — por onde incide na mesma euforia da contemplação, concebida aliás à imagem e semelhança do “pensamento de pensamento” (30) divino, que, como pensamento puro de pensamento, está igualmente além de toda essência, e não serve, por isso,

para a ação pragmática do agir no mundo. Esta ação se rege, então, pela técnica ou arte do fazer, ou então, no caso da ação política, pelo juízo prudencial, que por sua vez supõe a virtude. Mas virtude supõe o ócio: "Os cidadãos não devem desempenhar as artes mecânicas nem as profissões do comércio; pois este tipo de existência tem algo de vil, e é contrário à virtude. É necessário, até, a fim de que sejam realmente cidadãos, que eles não se tornem lavradores; pois o descanso lhes é preciso para fazer nascer a virtude em sua alma, e para exercer os deveres civis"(31). Da mesma forma na Ética a Nicômaco: "Também se pode sustentar que a felicidade consiste no repouso e na tranquilidade; não se trabalha senão para chegar e descansar. ... Pelo contrário, o ato de pensamento e do entendimento, sendo como é, contemplativo, supõe uma aplicação muito mais séria. Ele não tem outro fim do que ele mesmo, e traz consigo o prazer que lhe é exclusivamente próprio e que se aumenta com a intensidade da ação. Assim, tanto a independência que se basta a si mesma, quanto a tranquilidade e a calma de que o homem pode desfrutar, bem como todas as demais vantagens análogas que de ordinário se atribuem à felicidade, todas essas coisas se encontram no ato do pensamento contemplativo. Só esta vida constitui com certeza a felicidade perfeita do homem, contudo, acrescentamos, que seja tão longa quanto a própria vida; uma vez que nenhuma das condições que dizem respeito à felicidade pode ser incompleta"(32). Em ambos os textos, seja o primeiro, da virtude moral e política, seja o segundo da pura contemplação intelectual, não há lugar para o trabalho. Se o trabalho é vil, também o lazer ligado a ele é vil. Em Aristóteles só se salva, radicalmente, o lazer ligado à virtude moral e intelectual. Por suposto este não é o horizonte do trabalho e do trabalhador.

2. - A "VIDA MISTA" DO TOMISMO

Tomás de Aquino trata desta questão ao se perguntar pela perfeição humana e no contexto da vida de Cristo e da vida religiosa. O seu esquema geral é o mesmo do grego. Simplesmente considerando, a vida contemplativa é superior e mais perfeita do que a vida ativa. É na contemplação que se constitui a felicidade humana, e isso por três razões: 1) A felicidade só pode consistir na melhor operação da melhor faculdade acerca do melhor objeto. Ora, a mais digna faculdade humana é o intelecto, e o mais alto objeto é o divino, que por sua vez não é objeto do intelecto prático, mas do especulativo — cujo ato supremo é a contemplação. 2) A contemplação é buscada em si mesma — ela tem o seu fim em si mesma —, ao passo que toda restante ação humana tem o seu fim fora de si. 3) Na contemplação, o homem participa de Deus — ao passo que o tocante à vida ativa também é participado, embora imperfeitamente, pelos animais(33). Além disso, a vida contemplativa tem um único objeto, a contemplação da verdade, ao passo que a vida ativa se ocupa de muitas coisas(34), dividindo assim o próprio espírito humano. Mais a vida ativa

consiste no uso dos bens materiais(35). Ora, no uso dos bens materiais cabe observar o seguinte êscalonamento: os bens exteriores se ordenam aos bens corporais, e estes aos bens espirituais; da mesma forma e pela mesma razão a vida ativa se ordena à vida contemplativa (36).

Em todos estes lugares, que facilmente poderiam ser multiplicados, Tomás de Aquino se mostra tributário do espiritualismo dualista grego. Nesta antropologia, primeiramente dualista entre corpo e espírito, e a partir daí elaborada segundo as operações das faculdades humanas, evidentemente não há lugar para uma visão do trabalho como em si mesmo e ontologicamente significativo como momento existencial de realização, de inserção social, de compreensão do mundo tanto natural como humano, enfim, de auto-compreensão. Claro que Tomás de Aquino o redime dessa ambigüidade. Mas isso mesmo ele faz at:avés da ordenação da vida ativa à vida contemplativa, ou ainda através do juízo moral — especulativo-prático — da intenção do espírito que em tudo busca o último fim — mais uma vez, a contemplação de Deus. Mas essa reabilitação do trabalho e da vida ativa em geral não salva nem a coisa, nem a consciência, pois mais uma vez se trata de razões acrescidas desde fora, a partir do espírito contemplativo, razões que, portanto, não atingem intrinsecamente a realidade do trabalho. Consequentemente também o lazer não pode ser considerado no horizonte do trabalho e a partir dele. O tempo livre e o lazer se compreendem na antropologia de Tomás de Aquino como em si mesmos ordenados à contemplação das coisas espirituais, eternas e divinas. Em tudo isso Tomás de Aquino é um legítimo herdeiro do espírito grego, tanto platônico como aristotélico, que ambos regem sua antropologia, sua teoria da perfeição humana bem como o juízo acerca das coisas temporais e mundanas, tanto na ordem do saber como do fazer, a partir de sua metafísica do espírito e do conhecimento. Para Platão, para Aristóteles, como também para Tomás de Aquino, independentemente das diferenças que os distinguem entre si, a filosofia do espírito se rege pela Verdade pura subsistente em si mesma e idêntica apenas com o seu ato puro, infinito, eterno e indiferenciado em si mesmo. O problema do Uno e do Múltiplo é assim resolvido a favor do Uno. E o múltiplo, seja ele da ordem do ser mundano ou da ordem do saber e fazer humanos acerca do mesmo, e portanto também a própria existência humana histórica, é lançado com isso numa *hybris* insuperável — que aliás só poderia ser superada pelo mesmo espírito, o que suporia, portanto, uma outra metafísica. E assim se é levado a uma petição de princípio.

Mas é necessário tomar em consideração também a situação concreta do homem, i.e., a sua condição histórica e social. Também neste ponto Tomás de Aquino se mostra grego. Para o grego a atividade humana mais alta a desempenhar no mundo era a política. Por isso é que Platão destina o seu filósofo ao governo, e Aristóteles faz o mesmo com o cidadão virtuoso. Ambos, tanto o filósofo de Platão, quanto o cidadão

virtuoso de Aristóteles, eram no fundo contemplativos. Em Tomás de Aquino se introduz aqui uma diferença. É que Tomás de Aquino parte do ponto de vista da vida ativa em si mesma, e não como o fazem Platão e Aristóteles, de uma aplicação da contemplação. Assim, a vida ativa consiste antes de mais nada no que o homem comunica ao outro homem, seja sob a razão do débito, seja como benefício espontâneo e gratuito(37). O elemento constitutivo, portanto, é aqui a dimensão social de todo fazer humano. E cabe chamar atenção sobre o fato de ser esta a condição humana como tal enquanto existência mundana. Assim, embora numa consideração abstrata, i.e., segundo a consideração das faculdades humanas como tais e segundo a ordem dos objetos em si mesmos, se possa dizer que a contemplação é mais perfeita do que a vida ativa(38), contudo, em concreto, ela não se realiza como ato permanente do espírito, mas apenas como hábito, e isto pela caridade(39). E acrescenta-se que ainda isto é privilégio de poucos. Por isso conclui Tomás de Aquino que, embora a vida contemplativa seja em si mesma mais perfeita, contudo, por outra parte, deve-se preferir o bem da multidão ao bem singular(40). Com outras palavras: sob o ponto de vista concreto, i.e., o homem considerado em sua condição de espírito-em-corpo ou de espírito-em-mundo, e considerado socialmente, a vida contemplativa não constitui o estado mais perfeito. Cabe, então, a primazia à vida ativa?

É exatamente neste passo que Tomás de Aquino propõe uma outra solução. Na situação concreta do homem, nem a contemplação, nem a ação como tais constituem a perfeição, e sim a vida *mista* que o Aquinate formula na expressão "contemplata aliis tradere" (transmitir - comunicar - aos outros o que se contemplou)(41). Cabe, não obstante, notar que ainda aqui o intelectualismo não desapareceu e que esta vida *mista*, ou o elemento ativo que nela existe, é uma simples decorrência da contemplação: este gênero de vida pressupõe uma abundância de contemplação(42), uma plenitude de contemplação, da qual a ação toma sua origem(43).

Assim sendo, impõe-se, portanto, concluir que mesmo com a restrição que Tomás de Aquino faz ao espírito grego, a realidade do trabalho não chega a ser iluminada e valorizada em si mesma como um momento ontológico, e por isso existencial, do homem. É o mesmo se passa, conseqüentemente, com relação ao tempo livre e o lazer: seria, aliás, necessário transformar o tempo livre e o lazer em contemplação para se encontrar um sentido para o trabalho. Mas isso não supera o dualismo, nem, conseqüentemente, o extrinsecismo do sentido.

3. - A "CONTEMPLAÇÃO NA AÇÃO" DOS JESUITAS

O pensamento humano é lento para pensar as essências, mas ainda mais lento para pensar a existência e a ação. Coube a Inácio de Loyola, o fundador da ordem dos Jesuítas, lançar uma nova luz sobre o problema da ação e da vida ativa. O curioso é que isso acontece em pleno renascimento, quando a vida social apresenta muitos traços de hedonismo e a filosofia se inspira no platonismo e neoplatonismo. Mas é igualmente o momento em que as ciências modernas começam a definir os seus campos, revolucionando com isso o mundo inteiro não só na ordem dos fatos em sua contextura exterior, mas também, e mais radicalmente, na ordem do saber e da própria concepção de mundo. Inácio de Loyola apreende toda essa realidade em crise e aberta para mil possibilidades novas sob o aspecto da urgência da ação. A condição fundamental para isso é uma inteira disponibilidade. Por isso sua Ordem não terá nenhuma restrição de tempo ou lugar, não terá atos comunitários de vida religiosa, nem mesmo terá uma quantidade de tempo dedicado à oração. A própria oração se coloca ao interior da ação e assume o aspecto de uma função da mesma — é a ação que se procura compreender em toda sua dimensão e significado na oração. O que Inácio de Loyola foi deixando em seus escritos e normas para os seus padres, logo espalhados na América Latina e Índia, foi sintetizado por um de seus discípulos, o Padre Nadal, na seguinte expressão: "In actione contemplativus" (44) — contemplativo na ação.

Esta compreensão vai muito além da concepção da vida *mista* de Tomás de Aquino. Enquanto Tomás de Aquino se alimenta na contemplação, para depois transmitir aos outros o que contemplou, pelo que a ação nasce da abundância e plenitude da contemplação, Inácio de Loyola se situa diretamente na prática. A prática é vista, portanto, como si mesma transparente, i.e., capaz de liberar a verdade da ação como tal bem como do objeto — e neste sentido ela é o lugar da contemplação do espírito. Verdade é que Inácio de Loyola tem sempre por detrás de si um sistema de verdades e fins colhidos imediatamente no Cristianismo, na teologia e na filosofia, sistema esse de verdades e fins que sempre age como um a priori cultural histórico e assim pré-julga a própria ação.

É exatamente este o ponto crítico. É aqui que se revela que Inácio de Loyola, apesar de ter avançado radicalmente para além do espírito grego e medieval, ficou preso no momento mesmo da crise, sem ter percorrido até o fim o caminho por ele mesmo aberto. Uma teoria da prática, com efeito, tem que ser válida para todos os que dela vivem. Ora, para Platão a única prática reconhecida e teoreticamente justificada é a prática política; para Tomás de Aquino e para Inácio de Loyola é a prática apostólica, que só esta se liga imediatamente à verdade religiosa sendo que a ação política, como atinente imediatamente às coisas mundanas, cai, com Aristóteles, na ordem do intelecto prático cujo objeto não

e a verdade como tal, mas o juízo prudencial da oportunidade e da conveniência. A ação apostólica, embora teoreticamente justificada, seja como “contemplata aliis tradere”, ou como “in actione contemplativus”, se torna, no espírito daquele que é catequizado, um conjunto de verdades apreendidas por **tradição** (a ação de transmitir) e afirmadas por um ato intelectual-volitivo que é a fé. Torna-se assim uma superestrutura intelectual incapaz de compreender o **fato** mundano, tanto por causa de sua singularidade na contingência histórica, quanto principalmente por causa de sua materialidade. Foi exatamente neste campo nunca assimilado por nenhuma teoria da ação que o mundo moderno avançou e se constituiu em civilização do trabalho. Pouco adianta aqui que o apóstolo do evangelho e o cientista tenham a sua ação — o seu trabalho — teoreticamente justificado ao interior de seu próprio saber. O trabalho permanece um problema, como dissemos antes, que pede uma solução teórica válida para todos os que vivem dele, e mais, uma solução teórica que tem que ser realizada por aquele mesmo que trabalha, e, mais ainda, ao interior do mesmo trabalho e a partir dele. O que se põe, portanto, é realmente a questão metafísica do significado ontológico do trabalho, a ser compreendido ao interior do mesmo trabalhar. Todo resto permanece no extrinsecismo de uma racionalidade objetiva que não é realizada subjetivamente pelo trabalhador como tal, chame-se essa racionalidade de ciência, que neste caso se põe em identidade com o mundo, ou de verdades religiosas de sentido que se contemplam **na ação**, sendo que então o **na ação** perde o seu caráter substantivo, para se transformar apenas num **enquanto se age** — o que novamente deixa de reaparecer o dualismo.

1. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, 3. ed., Ed. du Seuil, Paris 1964, 215: “... a praxis anexa a si a palavra como linguagem planificadora, mas a palavra é originariamente um recuo reflexivo, uma ‘consideração de sentido’, teoria em estado nascente. Esta dialética primitiva e sempre renascente nos convida a renunciar resolutamente a toda interpretação behaviorista e a fortiori epifenomenista das assim chamadas superestruturas culturais da sociedade. A linguagem é tanto infra-estrutura quanto superestrutura. Aqui é necessário renunciar deliberadamente ao esquema de infra e superestrutura, e enfrentar um fenômeno rigorosamente circular no qual os dois termos se implicam e se ultrapassam reciprocamente” (a tradução é nossa).

2. RICOEUR, o.c. 211.

3. RICOEUR, o.c. 214 (a tradução e o parêntese são nossos).

4. Id., *ibid.*

5. ARISTÓTELES, *A Política*, Trad. de Torrieri Guimarães, Hemus - Liv. Edit. Ltda., SP 1966: Livro IV, cap. I, § 6 (p. 119): "Fiquemos com a conclusão, apenas, de que a vida perfeita, para o cidadão em particular e para o Estado, de modo geral, é a que ajunta à virtude muitos bens exteriores para poder realizar o que a virtude manda." - Cap. VIII, § 5 (p. 133): "O artesão não possui o direito de cidadão, nem as demais classes cujas funções constituam impedimento à virtude. Aí está uma consequência clara de nossos princípios: a ventura é necessariamente inseparável da virtude, e não se poderá afirmar de uma cidade que ela seja venturosa, quando apenas se ocupa de uma parte, e não de todos os cidadãos. Observa-se, portanto, que as propriedades devem ser dos cidadãos, já que é preciso que os lavradores sejam servos, bárbaros, ou escravos."
6. DARTIGUES, A., *O que é a Fenomenologia?* - Trad. Maria José J. G. de Almeida, Liv. Eldorado Tijuca, RJ 1973, 54.
7. ORTEGA Y GASSET, *O Homem e a Gente*, Trad. J. Carlos Lisboa, Livro Ibero-Americano, RJ 1960, 78.
8. HEIDEGGER, *Sobre o Humanismo*, Trad. Ernildo Stein. in *Os Pensadores*, Ed. Abril Cultural, Vol. XLV, SP 1973, 361: "A essência do materialismo esconde-se na essência da técnica; sobre esta, não há dúvida, muito se escreve, mas pouco se pensa. A técnica é, em sua essência, um destino ontológico-histórico da verdade do ser, que reside no esquecimento. A técnica não remonta, na verdade, apenas com seu nome, até a 'tékhne' dos gregos, mas ela se origina ontológico-historicamente da 'tékhne' como um modo do 'aletheúein', isto é, do tornar manifesto o ente. Enquanto uma forma da verdade, a técnica se funda na história da Metafísica." — Aliás, pouco antes Heidegger escrevia: "O esquecimento do ser manifesta-se indiretamente no fato de o homem sempre considerar e trabalhar só o ente." — *Ibid.*, 360.
9. RICOEUR, o.c. 233 (o E maiúsculo é do texto; a tradução é nossa).
10. FREYRE, G. - *Além do Apenas Moderno*, Livr. José Olympio, RJ 1973, 145: "Estamos hoje, no Ocidente e em mais de uma área mais ocidentalizada do Oriente, numa fase de desenvolvimento humano em que as virtudes e os valores consagrados por aquelas duas revoluções — a Comercial e a Industrial — são valores em crise, sob o impacto do começo de uma terceira revolução que excederá, talvez, em importância, a da ascensão social, já em grande parte realizada, do Proletariado, já em grande parte ex-Proletário. Essa profecia marxista tornaram-na já circunstâncias não previstas de todo pelo gênio de Marx, antes episódio do que culminância de um processo revolucionário pós-comercial e pós-industrial. É um processo que está nos levando de uma civilização à base do negócio, como foi principalmente a burguesa, capitalista, industrial, a uma civilização à base do ócio, e tão pós-burguesa quanto pós-proletária; tão pós-trabalhista quanto pós-capitalista. O tempo-ócio tende a predominar, em dias próximos, sobre o tempo-negócio de modo verdadeiramente revolucionário, em consequência direta do rápido aumento da automatização que, das áreas superindustrializadas da Europa, da América e de Japão se comunicará decerto, sem demora, às apenas industrializadas."
11. *Id. ibid.* 108-9.
12. HEIDEGGER - *Sobre o Humanismo*, Trad. de Ernildo Stein, in "Os
13. *Id.*, *ibid.* 361.
14. *Id.*, *ibid.*

15. RICOEUR, P., o.c. 194-5 (a tradução é nossa).
16. *Os Filósofos Pré-Socráticos*, trad. de Gerd A. BORNHEIM, Ed. Cultrix, SP 1967 - HERÁCLITO, fragm. 6 (p. 36).
17. Idem, fragm. 91 (p. 41).
18. Idem, fragm. 10 (p. 36).
19. Idem, fragm. 58 (p. 39) - Ver também fragm. 50.
20. Idem, fragm. 72 (p. 40).
21. Idem, fragm. 115 (p. 43).
22. Idem, fragm. 45 (p. 38).
23. FESTUGIÈRE - *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Ed.
24. Idem, 221.
25. Idem, 186-7.
26. PLATÃO - *República*, 509 b (tradução nossa).
27. Idem, 517 b.
28. Idem, 517 c.
29. PLATÃO, *Leis*, 803 b.
30. ARISTÓTELES - *Metafísica*. I.L, 1074 b 34.
31. ARISTÓTELES - *Política*, I. IV, cap. VIII, § 2.
32. ARISTÓTELES - *Ética e Nicômaco*, I. X, cap. VII.
33. S. Th. I-II, 3, 5.
34. S. Th. I-II, 3, 2 ad 4.
35. C. G. I, cap. 92.
36. S. Th. II-II, 152, 2.
37. S. Th. I-II, 69, 3.
38. S. Th. II-II, 185, 2 ad 1.
39. S. Th. II-II, 180, 8 ad 1.
40. S. Th. II-II, 185, 2 ad 1.
41. S. Th. II-II, 188, 6.
42. S. Th. III, 40, 1 ad 2.
43. S. Th. II-II, 188, 6.
44. Monumenta SJ - Ep. Nadal, IV, 651.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES - *A Política*

_____ - *Ética a Nicômaco*

PLATÃO - *A República* (sobretudo livros VI e VII)

CASSIRER, Ernst - *Antropologia Filosófica*. trad. Vicente Felix de Quieroz. S. Paulo, Ed. Mestre Jou 1972

- DUMAZEDIER, Joffre - *Lazer e Cultura Popular*, Trad. Maria de Lourdes Santos Machado, S. Paulo, Ed. Perspectiva, Col. Debates, 1973
- FOLLIET, Joseph - *O Povo e a Cultura*, Trad. Luis Cláudio de Castro, Rio de Janeiro, Ed. Forense, 1968
- FREEDMANN, Robert - *Escritos Econômicos de Marx*, Trad. Waltensir Dutra, R. de Janeiro, Ed. Zahar 1966
- FREYRE, Gilberto - *Além do Apenas Moderno*, R. de Janeiro, Ed. José Olympio, 1973
- FRIEDMANN, Georges - *7 Estudos Sobre o Homem e a Técnica*, Trad. Antônio Eduardo Vieira de Almeida e Eduardo de Oliveira e Oliveira, São Paulo, Ed. Dif. Européia do Livro, 1968
- HEIDEGGER, Martin - *Carta Sobre o Humanismo*, Trad. Ernildo Stein, in "Os Pensadores" Vol. XLV, São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1973
- HUIZINGA, Johan - *Homo Ludens — O Jogo Como Elemento da Cultura*, Trad. João Paulo Monteiro, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1971
- LUIJPEN, W. - *Introdução à Fenomenologia Existencial*, Trad. Carlos Lopes de Mattos, S. Paulo, E.P.U., 1973
- MARIAS, Julian - *Antropologia Metafísica*, Trad. Diva Ribeiro de Toledo Piza, S. Paulo, Ed. Duas Cidades, 1971
- MARCEL, Gabriel - *Le Déclin de la Sagesse*, Paris, Ed. Plon, 1954
- MORIN, Edgar - *Cultura de Massa no Século XX — O Espírito do tempo*, Trad. Maura Ribeiro Sardinha, Rio de Janeiro-São Paulo, Ed. Forense, 1969
- RICOEUR, Paul - *História e Verdade*, Trad. F. A. Ribeiro, Rio de Janeiro, Ed. Forense, 1968
- TOYNBEE, Arnold - *A Sociedade do Futuro*, Trad. Celina Whately, R. de Janeiro, Ed. Zahar, 1973
- VÁRIOS - *La Civilización del Ocio, Cultura, Moral, Economía, Sociología: Encuesta sobre el Mundo del Futuro*, Traduzido do francês ao espanhol por Evaristo Rodríguez Rivera, Madrid, Ed. Guadarrama, 1968
- BLEISTEIN, Roman - *Freizeit und Freizeitgestaltung*, Verbete em Sacramentum Mundi, Freiburg, Ed. Herder, 1968
- CHENU, M.D. - *Trabalho*, Verbete em Dicionário de Teologia, S. Paulo, Ed. Loyola, 1971
- ____ - *Arbeit*, Verbete em Sacramentum Mundi, Freiburg, Ed. Herder, 1968
- HALDER, Alois - *Technik*, Verbete em Sacramentum Mundi, Freiburg, Ed. Herder, 1969