

O LAZER E A FORMAÇÃO DA INDIVIDUALIDADE LIVRE E UNIVERSAL: UM DEBATE A PARTIR DA CONTRIBUIÇÃO DE PAUL LAFARGUE

Recebido em: 09/12/2013

Aceito em: 23/07/2014

*Tiago Nicola Lavoura*¹

Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC)

Ilhéus – BA – Brasil

RESUMO: O presente artigo de revisão tem como objetivo apreender as contribuições teóricas de Paul Lafargue, notadamente a partir do seu memorável texto *O Direito à Preguiça*, para se pensar o fenômeno do lazer e suas possibilidades de formação da individualidade humana livre e universal. Lafargue com seu manuscrito publicado em 1881, já procurava apontar a necessidade de se considerar as determinações ontológicas para se pensar uma vida plena de sentido. A partir de tal pressuposto teórico e metodológico, busca-se abordar o tema do lazer e a luta pela formação dos indivíduos em sua forma mais plena, livre e universal, mesmo que ainda submetidos às relações sociais alienantes e alienadoras da sociedade capitalista.

PALAVRAS CHAVE: Atividades de Lazer. Individualidade.

LEISURE AND THE FORMATION OF FREE AND UNIVERSAL INDIVIDUALITY: A DEBATE FROM CONTRIBUTION OF PAUL LAFARGUE

ABSTRACT: This review article aims to grasp the theoretical contributions of Paul Lafargue, notably from his memorable *The Right to Laziness*, to think about the phenomenon of leisure possibilities and their formation of free and universal human individuality. Lafargue with his manuscript published in 1881, has sought to point out the need to consider the ontological determinations to think about a life full of meaning. From this theoretical and methodological assumption, we seek to address the theme of leisure and the struggle for the training of individuals in its fullest, free and universal, though still subject to the alienating and alienated social relations of capitalist society.

KEYWORDS: Leisure Activities. Individuality.

¹ Grupo de Estudos Marxistas em Educação – UESC – Ilhéus – BA.

Preguiça, mãe das artes e das virtudes nobres, seja o bálsamo das angústias humanas! (Paul Lafargue).

Introdução

O presente texto procura realizar um debate teórico-conceitual de cunho histórico e filosófico acerca do fenômeno do lazer e suas possibilidades de formação da individualidade humana livre e universal. Para tanto, não prescinde da consideração da subsunção do lazer à lógica de mercadoria a partir das relações sociais determinadas pelo modo capitalista de produção, sobretudo em seu atual estágio de acumulação produtiva.

Ao buscar evidenciar o lazer enquanto possibilidade de fruição dos bens culturalmente produzidos na história da humanidade, não obstante, tomado concretamente no âmbito das complexas relações sociais alienantes e alienadoras do atual modo de produção da existência dos indivíduos, recorre-se à contribuição do socialista francês Paul Lafargue e de seu emblemático panfleto intitulado *O Direito à Preguiça*.

Com efeito, considero o texto de Lafargue – aqui tomado como referência para o debate – fundamental para os estudos do campo do lazer, em especial quando se enseja tomar este fenômeno não como algo isolado da totalidade social da qual ele mesmo faz parte.

Dizendo de outra maneira, Lafargue, com seu manuscrito publicado em 1881, já procurava apontar a necessidade de se considerar as determinações ontológicas para se pensar uma vida plena de sentido. É com tal pressuposto teórico e metodológico que buscarei abordar o tema do lazer e a busca da formação dos indivíduos em sua forma mais plena, livre e universal.

Assim, o texto é dividido em duas partes: na primeira parte explicita-se a concepção de individualidade livre e universal a partir da concepção marxista de homem. Na segunda, busca-se inspiração na obra de Paul Lafargue para se realizar uma crítica materialista ao lazer alienado enquanto expressão fenomênica da sociedade contemporânea.

A concepção marxista de individualidade livre e universal

A concepção de homem delineada pela teoria marxista reconhece a atividade social –prática – dos próprios homens como atividade fundante do ser social. Conforme Marx e Engels apontaram n’*A Ideologia Alemã* (2007), em busca da produção e reprodução da própria existência, os homens entram em relação com a natureza transformando-a para satisfazer suas necessidades e, a partir desta relação, tem-se o primeiro ato histórico da humanidade.

Ao se apropriarem da natureza em busca da satisfação de suas necessidades para assegurar a sobrevivência, os homens não apenas consomem objetos, tal qual fazem os outros animais. Eles produzem os meios para esta satisfação, criam uma realidade humana – vale dizer que se objetivam, para utilizar um conceito marxiano – transformando tanto a natureza quanto a si próprios. Ao mesmo tempo em que se apropriam, produzem uma realidade humana objetivada, passando esta, também, a ser apropriada pelo conjunto dos homens ao longo da história.

Está é a atividade vital dos homens, produtora dos homens e da cultura humana. Conforme Duarte (1993, p. 32), “[...] ele deve se apropriar daquilo que de humano ele criou. Tal apropriação gera nele necessidades humanas de novo tipo, que exigem nova atividade, num processo sem fim. [...] este é o significado da expressão ‘um ato de

nascimento que se supera””, uma expressão utilizada por Marx nos manuscritos de 1844.

Duarte (1993) faz uma análise aprofundada da relação dialética entre objetivação e apropriação enquanto dinâmica geradora da historicidade do gênero humano, a qual permite a compreensão do conceito de homem em Marx². Para o autor, a relação entre objetivação e apropriação expressa a própria essência da humanização, tanto do gênero quanto do indivíduo:

[...] os indivíduos, para se inserirem nesse processo histórico do gênero humano, precisam se objetivar, isto é, precisam produzir e reproduzir a realidade humana, o que, porém, não podem realizar, sem a apropriação dos resultados da história da atividade humana. A objetivação do indivíduo, enquanto produção de uma realidade humanizada pela sua atividade, gerando produtos materiais e mentais, que carregam a singularidade objetivada desse homem, se realiza a um nível tão mais capaz de expressar o seu ser singular, quanto mais ele, através da apropriação, *fizer das objetivações genéricas (do gênero humano), os “órgãos da sua individualidade”* (DUARTE, 1993, p. 53) (destaque meu).

Na dinâmica da relação entre objetivação e apropriação, os homens necessitam tanto conhecer as propriedades físico-naturais dos elementos e objetos com os quais se defrontam quanto tornar para si tais propriedades, para que possam criar as condições de sua existência. Isto se evidencia claramente na produção de instrumentos, por exemplo.

Na transformação de um objeto físico natural em um instrumento de uso social para sua sobrevivência, por exemplo, o homem deve conhecer as características físicas e naturais do objeto, para que possa adequá-lo às funções sociais que o mesmo virá a ter.

² Recomendo a leitura da obra de Duarte (1993), agora recém-lançada pela editora Autores Associados (cf. Duarte, 2013) visto sua contribuição para uma teoria histórico-social da formação do indivíduo: “Cada indivíduo, para se objetivar enquanto ser humano, enquanto ser genérico, precisa se inserir na história. Isto não pode ser compreendido como um ato de justaposição externa, mas como uma necessidade do próprio processo de formação do ser do indivíduo, ou seja, o indivíduo, para se constituir enquanto um ser singular, precisa se apropriar dos resultados da história e fazer desses resultados ‘órgãos de sua individualidade’ (“Organe seiner Individualität”), segundo uma metáfora empregada por Marx nos Manuscritos” (p. 40).

Mesmo nas formas mais primitivas e rudimentares de produção da vida, era indispensável certo nível de conhecimento do objeto em si, não importando aqui que tipo de conhecimento era este – conhecimento científico ou conhecimento empírico imediato resultante da prática social (DUARTE, 1993).

Ao se apropriar de um objeto natural, o homem parte da lógica natural deste objeto – suas características físico-químicas e dependentes das forças biológicas – para então inseri-lo na lógica da atividade social humana. Toda a realidade humana é criada a partir da apropriação da realidade natural:

[...] o objeto, ao ser transformado em instrumento, passa a ser uma objetivação (enquanto produto do processo de objetivação), pois o homem objetivou-se nele, transformou-o em objeto humanizado, **portador** de atividade humana. [...] A questão fundamental é que, ao sofrer a ação humana, o objeto passa a ter novas funções, isto é, passa a ser **portador** de funções sociais (Ibidem, p. 35) (destaque do autor).

Portanto, para realizarem um conjunto de objetivações, os homens necessitam se apropriar da natureza, o que significa que precisam conhecer a natureza e as propriedades – naturais – dos objetos os quais serão adequados às suas necessidades, estes passando, por fim, a terem uma função diversa de sua função natural, uma função cuja significação é dada pela atividade social. Esta é a diferença entre a produção animal e a produção humana:

De certa forma, o consumo de um objeto natural por um animal, não deixa de ser um ato de apropriação. Quando o animal se alimenta de algo ou quando utiliza algo para construir seu ninho, está realizando um ato de apropriação. Há, porém, uma diferença qualitativa entre esse ato elementar e a apropriação que o homem realiza através da atividade vital. Mesmo quando a apropriação animal se caracteriza pela produção de algo, por uma forma elementar de objetivação, esse processo não se realiza enquanto um processo gerador de uma realidade qualitativamente nova, enquanto um processo **gerador da história**. Isso porque essas formas animais elementares de objetivação e apropriação são determinadas e limitadas pelo organismo do animal, isto é,

pela objetividade biológica da espécie, que lhe é transmitida geneticamente em seu organismo (Ibid., p. 32) (destaque do autor).

Engels (2004), ao escrever *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, pontua a maneira como nossos antepassados foram criando funções – das mais simples as mais complexas – de trabalho ao aprenderem a utilizar as mãos como órgão e, também, produto desta atividade social, desenvolvendo não só habilidades e destrezas, mas, ao mesmo tempo, o próprio organismo.

Desta maneira, em face de cada novo progresso, novas necessidades eram criadas, novas propriedades eram descobertas e, cada vez mais, o homem ia se distanciando dos primatas. Por meio da atividade do trabalho, foram então ocorrendo modificações físicas e biológicas no homem, na medida em que a linguagem vai se constituindo, instrumentos de trabalho vão sendo criados, técnicas de caça, pesca, agricultura e domesticação de animais passam a ser desenvolvidas, o fogo é descoberto, habitações são construídas, fiação e tecelagem permitem a fabricação de vestimenta, até que o homem possa produzir olarias, criar os ofícios e os comércios, realizar grandes navegações, desenvolver a arte, a política, as ciências e a filosofia, bem como, constituir os Estados e as nações³ (ENGELS, 2004).

Não obstante, assinala o autor:

³ É importante destacar a crítica feita por Engels neste genial texto às concepções idealistas dadas ao processo de desenvolvimento da sociedade, em especial, no contexto histórico vivido pelo autor, sobretudo a ascensão e hegemonia do pensamento Iluminista Ocidental: “O rápido progresso da civilização foi atribuído exclusivamente à cabeça, ao desenvolvimento e à atividade do cérebro. Os homens acostumaram-se a explicar seus atos pelos seus pensamentos, em lugar de procurar essa explicação em suas necessidades (refletidas, naturalmente, na cabeça do homem, que assim adquire consciência delas). Foi assim que, com o transcurso do tempo, surgiu essa concepção idealista do mundo que dominou o cérebro dos homens, sobretudo a partir do desaparecimento do mundo antigo, e continua ainda a dominá-lo, a tal ponto que mesmo os naturalistas da escola darwiniana mais chegados ao materialismo são ainda incapazes de formar uma ideia clara da origem do homem, pois essa mesma influencia idealista lhes impede de ver o papel desempenhado aqui pelo trabalho” (p. 21).

Mas aqui precisamente é que se percebe quanto é grande a distância que separa a mão primitiva dos macacos, inclusive os antropóides mais superiores, da mão do homem, aperfeiçoada pelo trabalho durante centenas de milhares de anos. O número e a disposição geral dos ossos e dos músculos são os mesmos no macaco e no homem, mas a mão do selvagem mais primitivo é capaz de executar centenas de operações que não podem ser realizadas pela mão de nenhum macaco. Nenhuma mão simiesca jamais construiu um machado de pedra, por mais tosco que fosse (Ibidem, p. 13).

A concepção marxista de homem admite que os indivíduos sejam *sínteses de relações sociais*, ou seja, *sínteses de múltiplas relações*. Para o marxismo existe uma relação dialética entre gênero (o conjunto genérico das produções, da atividade social e realizações da humanidade) e os indivíduos singulares.

O gênero humano vai se desenvolvendo ao longo da história social por meio da produção, reprodução e transformação constante da cultura humana, tanto material quanto imaterial. Nesta relação dialética entre indivíduo e gênero cabe aos indivíduos singulares se desenvolverem – vale dizer, se humanizarem – na medida em que eles entram em relação com este conjunto de objetivações – materiais e imateriais – produzidas pelo gênero.

A atividade social vai possibilitando, portanto, que os indivíduos singulares se apropriem das objetivações historicamente produzidas pelo conjunto genérico da humanidade e, também, se objetivem a partir delas. Assim, a atividade social produz enriquecimento objetivo e subjetivo dos seres humanos (DUARTE, 2012).

Em Marx, existe um sistema de objetivações o qual faz emergir o ser social. Este sistema de objetivações acontece por meio do trabalho – modo de produção – aquele sem o qual este ser genérico, singular e objetivo é impensável.

Marx afirma, no conjunto de sua obra, que a humanidade se desenvolve na medida em que desenvolve seu sistema de objetivações. O conjunto destas objetivações é a *práxis* humana. Na teoria marxiana o homem rico é aquele que consegue subjetivar

uma riqueza de objetivações, aquele que consegue apreender as objetivações produzidas pela humanidade historicamente. Esta é a *práxis* humana. A riqueza está na apreensão destas objetivações.

Porém, Marx é muito claro: isto é socialmente determinado. Ao nascerem os homens não escolhem as condições sociais as quais poderão apreender este conjunto de objetivações historicamente produzidas pela humanidade. O homem nasce sob condições já dadas, produzidas por outros homens.

Tal qual o sistema de objetivações é a garantia da existência e reprodução do homem enquanto ser social, Marx (2004) afirma – nos *Manuscritos de Paris* – que em certas condições sociais, as quais são históricas e específicas, algumas objetivações adquirem um caráter tão estranho que o que se realiza não é uma objetivação, mas, uma alienação.

Sob formas históricas determinadas certas objetivações tornam-se o seu contrário. Já no início de sua formulação teórica, Marx descobre que o trabalho que está sendo feito sob a ordem burguesa, ao invés de garantir a realização do sujeito, se põe como sua negação.

Isto é próprio da sociedade burguesa: tornar o conjunto das relações humanas – não só o trabalho – alienado. O trabalho alienado determina o estranhamento da vida dos homens, em todas as suas esferas – pensando-se o trabalho como objetivação fundamental o qual garante a realização do ser social.

A riqueza objetiva (material e imaterial) para ser apropriada por todos os indivíduos, transformando-se em riqueza subjetiva, portanto, transformando-se em “órgãos de sua individualidade”, conforme expressão de Marx nos *Manuscritos de 1844*, somente poderá se realizar plenamente numa sociedade para além do capital.

Isto porque o capitalismo transforma toda a riqueza objetiva produzida pelo gênero humano em acumulação de riqueza privada, ou seja, toda riqueza social produzida pelo gênero – a partir da atividade social humana – transforma-se em propriedade privada. A imensa maioria dos indivíduos é impedida de se apropriar da riqueza humana a qual é socialmente produzida, inviabilizando o enriquecimento subjetivo a partir da apropriação dessa riqueza material e imaterial. Isto, para Marx, é uma forma de alienação.

Ao fazer a análise da sociedade burguesa, Marx (2004) compreende que o trabalhador se desumaniza quanto mais trabalho realiza. Isto porque, sob o monopólio da propriedade privada, o trabalho se torna desefetivação, desrealização. Na realização do trabalho, o trabalhador produz coisas as quais, ao final do processo de trabalho, não serão por ele consumidas – úteis a ele. Serão destinadas à troca, à circulação, venda e consumo de outro(s), o processo de realização da mercadoria.

Assim sendo, é possível compreender em Marx (2004), o processo de alienação⁴ condicionado pelo trabalho abstrato sob os auspícios da produção capitalista:

[...] o objeto [...] que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa! [...]. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como

⁴ Jesus Ranieri, ao realizar a tradução do livro K. Marx – *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004, o faz traduzindo alienação (*Entäusserung*) como exteriorização, de remeter para fora, portanto, momento de objetivação em qualquer processo de trabalho e estranhamento (*Entfremdung*) como objeção socioeconômica demarcada historicamente por meio da apropriação do trabalho pelo advento da propriedade privada. Não obstante, adotamos a tradução sugerida por Sérgio Lessa em seu livro *Mundo dos homens: trabalho e ser social*. São Paulo: Boitempo, 2002 traduzindo *entfremdung* por alienação. Para ele, “[...] hoje me parece injustificada a escolha de alienação para expressar o caráter positivo, no sentido de autoconstrução humana, do trabalho. Alienação como positividade provoca uma confusão desnecessária e dificulta a compreensão categorial da ontologia de Lukács; além disso, alienação como tradução de *Entäusserung* expressa mal o momento pelo qual a substância do sujeito enquanto tal participa no processo de objetivação. Hoje considero muito melhor a opção, sugerida por Leandro Konder, e já utilizada por Nicolas Tertulian, de traduzir *Entäusserung* por exteriorização. Por sua vez, a tradução de *Entfremdung* por alienação me parece a melhor opção, tanto porque evidencia o caráter desumano dos processos a que se refere, como ainda recupera o uso corrente desse vocábulo” (p.11).

desefetivação [...] do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento*. [...] quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio o seu produto, do capital. [...] o trabalhador se relaciona com o *produto do seu trabalho* como [com] um objeto *estranho* [...]. A *exteriorização* (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa* [...], mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele* [...], independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência [...] autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha (p. 80-81) (destaque do autor).

Com isso, conforme Alves (2006), uma das causas da alienação é, justamente, a não identidade entre o sujeito e objeto e, em que pese que o último – o objeto – seja uma criação do próprio sujeito, dele se diferencia e se impõe, ganhando a característica de uma segunda natureza, agora, estranha ao próprio criador, tornando-se uma coisa.

A relação do trabalhador com os objetos de sua produção, ou seja, a sua relação com os produtos do seu trabalho é apenas uma das dimensões possíveis da alienação – neste caso, seria mais prudente falar em uma *não relação* entre trabalhador e produto do trabalho (a primeira dimensão da alienação).

Isto porque o processo de produção do trabalho alienado faz com que o próprio sujeito se sinta estranho aos meios do trabalho – não só ao produto do trabalho, portanto –, desvelando que a alienação resulta, também, da perda do controle dos meios de produção.

Por isso, Marx analisa, também, a *relação do trabalho – e do trabalhador – com o ato da produção* no interior do trabalho. Para ele, tal alienação não se mostra somente no resultado do trabalho, mas, “[...] e principalmente, no *ato da produção*, dentro da própria *atividade produtiva*” (Ibidem, p. 82), afirmando, portanto, que o produto alienado é somente o resumo da atividade de produção, em si, alienada (segunda dimensão do processo do trabalho alienado).

Não sendo o trabalhador – o sujeito o qual realiza trabalho – portador dos meios de produção, ocorre que aquilo que seria sua atividade vital, autodeterminada e livre passa a ser algo externo ao trabalhador, fazendo com que o mesmo se sinta fora de si no trabalho. Ao deixar de ser uma atividade realizada para a satisfação de suas necessidades, torna-se somente um meio para satisfazer necessidades fora dele, transformando-se em trabalho forçado e obrigatório – uma atividade alienada:

[...] a externalidade [...] do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro. [...] uma atividade estranha, [...] assim também a atividade do trabalhador não é a sua auto-atividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo (Ibidem, p.83).

Conforme salienta Peixoto (2008), o trabalho alienado é produto das próprias relações de produção, nas quais: o processo produtivo e as forças produtivas estão sob o domínio da burguesia, por meio da propriedade privada dos meios de produção; o trabalho realiza-se condicionado pelos interesses burgueses, portanto co-determinado; e o trabalhador – expropriado dos meios de produção – permanece aprisionado e estranho às relações de produção.

Considerando, portanto, que o homem produz a si mesmo pelo ato do trabalho – basta lembrar o conceito de trabalho como o modo pelo qual a humanidade se produz historicamente – tem-se que, numa atividade alienada – a qual não pertence a ele – ocorra a alienação em si do homem, visto que aliena o homem de si mesmo – a *alienação do homem enquanto indivíduo singular humano*.

Evidencia-se, aqui, a terceira dimensão do trabalho alienado apontada por Marx (2004):

A vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendradora de vida. [...] a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem. [...] Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade [...]. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. [...] O trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, [...] faz da sua atividade vital, da sua *essência*, apenas um meio para a sua *existência* (p. 84-85) (destaque do autor).

Aquilo que especifica o gênero humano como tal não é reconhecido, fazendo com que a consciência que o homem tem de si mesmo – do gênero humano – e da vida produtiva – como vida genérica – se tornem estranhos. Não se reconhece a essência humana do próprio homem. Exemplificando:

Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal (Ibidem, p. 83).

Ao se ter a alienação do homem consigo mesmo, é plausível que se tenha a alienação do homem para com os outros homens – a quarta dimensão deste processo apontada por Marx (2004): *a alienação do homem com o gênero humano*.

A mesma relação de alienação que o homem possui com o produto do trabalho, com o seu processo de produção e consigo mesmo, reflete nas relações entre os homens – na relação do homem com outro homem. Visto que:

“[...] um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles [está estranhado] da essência humana. [...] Na relação do trabalho estranhado cada homem considera, portanto, o outro segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador” (MARX, 2004, p. 86).

Em uma palavra, tem-se a total *desumanização* dos homens.

As análises de Marx (2004) sobre todas estas dimensões da alienação no trabalho – na ordem burguesa, para ele, partindo do pressuposto da *economia nacional*,

um *factum nacional-econômico* – o permite evidenciar que as mesmas são resultado do *movimento da propriedade privada*.

Será, portanto, da propriedade privada que se materializará o conceito de trabalho alienado – ou seja, torna-se o fundamento, a razão –, o qual engendra as relações do trabalhador com seu produto do trabalho, com os meios de produção, consigo mesmo e para com os outros homens. Conforme Marx:

Como, perguntamos agora, o *homem* chegou ao ponto de *exteriorizar*, de estranhar o seu *trabalho*? Como este estranhamento está fundado na essência do desenvolvimento humano? Já obtivemos muito para a solução do problema quando transmutamos a questão sobre a *origem da propriedade privada* na questão sobre a relação do *trabalho exteriorizado* com a marcha do desenvolvimento da humanidade. Pois, quando se fala em *propriedade privada*, acredita-se estar se tratando de uma coisa fora do homem. Quando se fala do trabalho, está-se tratando, imediatamente, do próprio homem (Ibid., p. 89) (destaque do autor).

O movimento da propriedade privada, de que fala Marx, se dá pela apropriação – manifestado na forma de alienação – que *um outro* determinado ser impõe sobre o processo de trabalho sob as condições da propriedade privada. O fato de os processos do trabalho, bem como, seu produto final, pertencerem a outro homem que não o trabalhador, faz com que este último não se reconheça na sua atividade – que deveria ser – vital para sua existência.

Posto que a (auto)alienação aparece no trabalhador por meio da relação – de dominação – com outros homens, sua própria atividade torna-se algo degradante, aviltante, aflorando martírio, infelicidade, servidão, escravidão, torna-se *desumanizadora*.

De acordo com o exposto:

Se o produto do meu trabalho me é estranho, [se ele] defronta-se comigo como poder estranho, a quem pertence então? Se minha própria atividade não

me pertence, é uma atividade estranha, forçada, a quem ela pertence, então? A *outro* ser que não eu. Quem é este ser? [...] um outro homem estranho [...] a ele, inimigo, poderoso, independente dele, é o senhor deste objeto. Se ele se relaciona com ela como atividade a serviço de, sob o domínio, a violência e o jugo de um outro homem (Ibidem, p. 86-87) (destaque do autor).

Antunes (1999) afirma que a alienação é a bandeira de luta do capital para a sobrevivência, subordinando o trabalho – e todos os demais aspectos da vida social – incessantemente ao seu poder. Portanto, cotidianamente, no processo de trabalho, o trabalhador se depara com a alienação, até mesmo os polos mais intelectualizados da classe trabalhadora⁵.

É por isso que, ao se pensar no ser social, na sua gênese, na sua separação da base originária – o salto ontológico da mera consciência epifenomênica, conforme afirmava Lukács – e na sua emancipação, há de se libertar o trabalho da forma capitalista de produção.

Para Marx (2011b, p. 107):

Para o trabalho, novamente, relacionar-se às suas condições objetivas, como sua propriedade, outro sistema terá de substituir o da troca privada, pois, como vimos, esta presume o intercâmbio de trabalho transformado em objetos, por força de trabalho e, portanto, a apropriação do trabalho vivo sem intercâmbio.

O modo de produção capitalista converte o trabalho em desrealização do ser social. Esta é a questão central da alienação atrelada ao desenvolvimento das forças produtivas. Pode haver um desalinhamento entre esta última e o desenvolvimento das capacidades humanas. E, mais ainda, segundo Antunes (2007, p. 134): “[...] o desenvolvimento da capacidade humana não produz necessariamente o

⁵ Para uma compreensão mais precisa acerca de *As formas contemporâneas do estranhamento* e a interação entre trabalho material e imaterial, consultar Antunes (1999).

desenvolvimento da personalidade humana, mas, ao contrário, pode desfigurá-la e aviltá-la”.

Em suma, tem-se a desconfiguração do ser social, a impossibilidade do desenvolvimento da *omnilateralidade*⁶ do homem, de que falavam Marx e Engels (2007), devido ao fato de que a alienação “[...] remete, pois, à idéia de barreiras sociais que obstaculizam o desenvolvimento da personalidade humana” (ANTUNES, op. cit., p. 127).

Marx (2004) afirma que por intermédio do movimento do capital, bem como, das características básicas as quais o sustenta – propriedade privada, divisão social do trabalho, salário, lucro e renda da terra, concorrência e valor de troca, dentre outras – o trabalhador, também, se rebaixa à condição de mercadoria.

Tal qual Duarte (1993) demonstrou que tanto o desenvolvimento histórico-social do gênero humano como, também, a relação entre a história do gênero e a vida dos indivíduos são processos que se materializam por meio da relação entre objetivação e apropriação, evidenciando a função ineliminável que tal relação desempenha na humanização, há que se considerar tal relação no interior das relações concretas do modo de produção capitalista.

Desta feita, tal relação entre objetivação e apropriação não corre o risco de se tornar uma relação abstrata e unilateral, mas sim, uma relação que se efetiva e está inserida dentro das relações sociais de dominação e exploração e de subsunção do trabalho pelo capital.

⁶ O sentido de omnilateralidade evidenciado por Marx e Engels (2007) n’*A Ideologia Alemã* expressa a formação do ser social por meio do desenvolvimento de suas múltiplas faculdades no processo de realização e satisfação de suas necessidades. Conforme exemplifica Antunes (2008): “[...] numa sociedade emancipada, o trabalho deve ser um ato livre, *omnilateral*. Caçar de manhã, pastorear a tarde e fazer crítica de arte ao anoitecer, sem ser exclusivamente nem pastor, nem agricultor/pescador e nem crítico de arte. [...] *omni* no sentido de plenitude [...], isso não é possível na sociedade capitalista” (p. 40) (destaque do autor).

Na busca pela caracterização do processo de humanização, Duarte (1993) se pauta, em especial, nos trabalhos do filósofo húngaro Gyorgy Markus (1974a, 1974b) e no psicólogo russo Alexei N. Leontiev (1978a, 1978b), além das obras de Marx e Engels.

Duarte (1993) apresenta características essenciais na busca de definição do gênero humano, as quais são determinadas por leis histórico-sociais e diferencia o gênero da espécie humana, esta caracterizada por leis biológicas e hereditárias. São elas: trabalho (objetivação), socialidade, consciência, universalidade e liberdade.

Ocorre que no modo do capital organizar a vida, tais características acabam assumindo determinada forma de tal modo que ocorre uma fratura, uma cisão entre o desenvolvimento do gênero humano e a formação da individualidade singular. Assim:

[...] a formação do gênero humano vem se efetivando ao longo da história, num processo de criação das possibilidades de que a atividade humana, enquanto atividade objetivadora, social e consciente, torne-se cada vez mais livre e universal. Essas possibilidades, entretanto, têm sido criadas e desenvolvidas às custas da alienação dos indivíduos (Ibidem, p. 59-60).

Para o autor, os homens se alienam de suas próprias objetivações devido ao fato das relações sociais sob as quais os processos de objetivações e apropriações se realizam se colocarem aos homens como forças da natureza – como forças naturais – e não como produtos dos próprios homens, criados e transformáveis por eles.

Portanto, há que se considerar que a atividade humana enquanto uma atividade social objetivadora possui uma dupla dimensão: o caráter humanizador desta própria atividade e; as formas alienadas que esta mesma atividade assume ao longo da história da humanidade marcada por relações de dominação e exploração.

Também, o caráter social da atividade humana pode assumir uma socialidade em-si em contraposição à socialidade para-si, esta enquanto controle coletivo e consciente dos homens sobre as relações sociais; a atividade consciente humana, a qual permite que ela humanize o homem, sob as relações sociais de exploração o aliena e; por último, considerar que o processo histórico de formação do gênero humano torna cada vez mais concreto as possibilidades de universalidade e liberdade e, que de forma contraditória, porém, tal processo ocorre por meio da universalidade alienada do mercado e da pseudo-liberdade (DUARTE, 1993).

Concorda-se com Antunes (2007) que seja necessária a superação da sociedade do trabalho alienado e, sendo assim, uma ruptura com o metabolismo social regido pelo capital, no intuito de se chegar a uma sociedade fundada em bases inteiramente novas, trânsito para uma sociedade emancipada. Para ele:

É evidente, entretanto, que a emancipação do trabalho não se confunde com tempo livre ou liberado, mas sim com uma nova *forma de trabalho*, que realiza, em sua integralidade, a omnilateralidade humana, o livre desenvolvimento das individualidades, a plena realização e emancipação do ser social (p. 132) (destaque do autor).

Fica claro que profundas modificações devam ocorrer no cotidiano do trabalho, de modo que um tempo livre cheio de sentido só é possível por meio de um trabalho dotado de sentido (Idem, 1999), o que revela as profundas inter-relações entre trabalho, tempo livre e lazer.

Para Netto (2008), a luta pela emancipação humana é a luta por uma sociedade livre da desigualdade e da exploração, portanto, a supressão da exploração do trabalho pelo capital, o qual funda, dentre outras coisas, as relações de desigualdade social. Segundo ele:

[...] Uma comunidade de homens e mulheres livres e autônomos [...] supõe a supressão de uma sociedade civil fundada no mercado e na desigualdade. [...] É preciso enfrentar a questão da exploração, mais precisamente, da exploração do trabalho pelo capital. [...] A emancipação humana supõe a ultrapassagem da relação capital/trabalho, a supressão das classes sociais e, por consequência, do Estado. Exige ainda a transformação do trabalho (que é, hoje, penitência, castigo), do trabalho alienado, assalariado, em algo que seja a objetivação das potencialidades humanas (p. 29-30).

Não obstante, há de se reconhecer que tal alienação é uma condição histórico-social, portanto, fenômeno exclusivamente posto em cena “[...] pelas forças sociais realmente operantes”. Jamais poderá ser considerada uma condição humana natural do ser social (Id., *Ibidem*, p. 100).

Pensar nas possibilidades de humanização e emancipação dos indivíduos – inclusive no tempo livre – significa alterar a lógica das relações sociais ocorridas no mundo do trabalho. Isso porque a alienação do mundo do trabalho atinge, também, a esfera do tempo livre, o qual é visto, em boa medida, como tempo para consumir mercadorias, chegando até mesmo a submeter o lazer ao processo da mercantilização.

Sendo o lazer entendido como fenômeno moderno e prática social, engendrando e estabelecendo complexas e contraditórias relações com o próprio processo de produção da existência humana (PEIXOTO, 2008), fica impossível compreendê-lo enquanto produção social humana separada ou distanciada da maneira como os homens se reproduzem historicamente.

Neste sentido, o entendimento da apropriação do tempo livre enquanto tempo social de não-trabalho perpassa pela análise e compreensão do tempo de trabalho, articulando-se as categorias trabalho, trabalho alienado, relações de produção capitalista, tempo livre e lazer.

Para Hungaro (2008, p. 101), trata-se de:

[...] superarmos as relações sociais nas quais o trabalho se realiza por interesses externos ao indivíduo social. Essas relações sociais de produção conduzem a que o homem se veja dividido em gênero e singularidade e essas “dimensões” lhe aparecem como contraditórias. O trabalho, portanto, não aparece ao trabalhador como o seu elemento de sociabilidade, como a sua integração com o gênero. Tão-somente quando essas relações sociais tiverem sido superadas teremos um momento em que o livre desenvolvimento de cada um não será contraditório com o desenvolvimento de todo o gênero, eles, na verdade, estarão integrados.

Marx (2011a) afirmou nos *Grundrisse* que o capitalismo seria a última forma pré-histórica de sociedade, a última forma classista de sociedade. Para ele, o capitalismo desempenhou um papel importante no desenvolvimento da sociedade, qual seja o de estabelecer as relações universais entre o gênero humano por meio da mundialização do mercado, superando as limitadas formas de produção e reprodução da vida das sociedades pré-capitalistas.

Ao mesmo tempo, Marx afirmava que, por intermédio da superação da sociedade burguesa – superando-se a fase pré-histórica da sociedade – será possível o desenvolvimento livre e universal dos indivíduos, possibilitando-se a estes realizarem atividades plenas de sentido e de conteúdo humanos, atividades nas quais os indivíduos poderão se objetivar para enriquecer verdadeiramente o gênero humano, e vice-versa.

Trata-se, portanto, conforme explicita Duarte (2012), da superação da forma burguesa de riqueza, forma a qual se dá por meio da apropriação privada. Sendo a riqueza material e imaterial universalmente produzida e apropriada, será possível tanto o enriquecimento objetivo quanto subjetivo de todo o gênero humano, bem como, dos indivíduos singulares, superando-se a oposição entre indivíduo e gênero.

Para Marx:

Somente através da riqueza objetivamente desenvolvida do ser essencial do homem se cultiva ou nasce a riqueza da sensibilidade subjetiva *humana* (o ouvido musical, o olho que descobre a beleza da forma; em síntese, os *sentidos* capazes de gozos humanos, sentidos que se afirmam como forças essenciais do *homem*). Porque não somente os cinco sentidos, mas também os chamados sentidos espirituais – os sentidos práticos (vontade, amor etc.) –, numa palavra, o sentido *humano* – a humanidade dos sentidos – se constitui pela existência do seu objeto, pela existência da natureza *humanizada*. A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até nossos dias (2004, p. 135) (destaque do autor).

Como se percebe, o desenvolvimento da riqueza da subjetividade da humanidade depende do desenvolvimento da riqueza objetiva do homem. É por intermédio do trabalho que a humanidade é alavancada a patamares mais avançados e elevados de desenvolvimento genérico. Não obstante, em relações sociais alienadas e de exploração do homem pelo homem, boa parcela desta humanidade é impedida de se apropriar de toda construção histórico-social a qual caracteriza a genericidade humana.

Com efeito, Marx (1974) afirma que somente na sociedade dos homens emancipados do efeito embrutecedor da sociedade pautada na propriedade privada dos meios de produção e na divisão social do trabalho é que será possível o desenvolvimento pleno do homem. Somente aí é que se encontra o genuíno reino da liberdade:

De fato, o reino da liberdade começa onde o trabalho deixa de ser determinado por necessidade e por utilidade exteriormente imposta: por natureza, situa-se além da esfera da produção material propriamente dita. [...] A liberdade nesse domínio só pode consistir nisto: o homem social, os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, controlam-no coletivamente, sem deixar que ele seja a força cega que os domina; efetuam-no com o menor dispêndio de energias e nas condições mais adequadas e mais condignas com a natureza humana. Mas esse esforço situar-se-á sempre no reino das necessidades. Além dele começa o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade, o qual só pode florescer tendo por base o reino da necessidade (Ibid., p. 942).

O reino da liberdade é o “comunismo na supra-sunção *positiva* da *propriedade privada*, enquanto *estranhamento-de-si humano*” para Marx (2004, p. 105) (destaque do autor). A efetiva possibilidade de apropriação da essência humana pelo e para o homem somente se dará em condições de superação do modo de produção capitalista. Trata-se, por isto, “[...] do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda a riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano” (Id., Ibid.) (destaque do autor). Explicitando-se:

A supra-sunção da propriedade privada é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornados *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho se tornou olho *humano*, da mesma forma como o seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem (MARX, 2004, p. 109) (destaque do autor).

Ao problematizarmos as possibilidades de fruição dos bens historicamente construídos pela humanidade, analisando as contradições entre trabalho e tempo livre – sobretudo suas determinações históricas e ontológicas – Marx e sua teoria social nos deixa um enorme legado no que diz respeito ao processo de humanização do homem e a necessidade da revolução.

Conforme seus escritos, as próprias carências humanas são humanizadas no comunismo, visto que as mesmas ganham uma significação humana da necessidade e da possibilidade concreta de satisfação das mesmas, permitindo aos homens se constituírem enquanto gênero humano:

O homem *rico* é simultaneamente o home *carente* de uma totalidade da manifestação humana de vida. O homem, no qual a sua efetivação própria existe como necessidade interior, como *falta*. Não só a *riqueza*, também a *pobreza* do homem consegue na mesma medida – sob o pressuposto do socialismo – uma significação *humana* e, portanto, social. Ela é o elo passivo

que deixa sentir ao homem a maior riqueza, o *outro* homem como necessidade. [...] O comunismo é a negação da negação, e por isso o momento *efetivo* necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico (Ibid., p. 112-114) (destaque do autor).

Com a superação do capitalismo – bem como da forma burguesa de riqueza – o desenvolvimento dos indivíduos poderá se constituir como verdadeiramente universal, tendo como único limite o desenvolvimento do gênero humano, ou seja, a própria totalidade da riqueza material e imaterial até então produzida. Nos dizeres de Duarte (2012, p. 212):

O desenvolvimento do indivíduo será tão mais multilateral, diversificado, pleno de conteúdos, isto é, tão mais universal, quanto mais o seu relacionamento com a riqueza objetiva humana universal for produzindo no sujeito a elevação de suas necessidades, o desenvolvimento de suas capacidades e a ampliação de sua sensibilidade.

Exatamente por este motivo Marx (2004) afirmou que “[...] A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui” (p. 110). Para ele, a chegada histórica da sociedade a outra forma de organização social, a qual ele denominou de comunismo, possibilitaria – a partir da superação da propriedade privada – a substituição da riqueza e da pobreza existentes na sociedade capitalista pelo indivíduo rico em necessidades humanas, ou seja, pela “[...] individualidade cuja plena realização e desenvolvimento necessitam da expressão da vida humana em sua totalidade” (DUARTE, 2012, p. 216).

Mediante tais considerações e pressupostos teóricos, trago os seguintes questionamentos para se pensar a possibilidade de relacionar o campo dos estudos do lazer com o debate acerca da formação humana: Em que medida o lazer pode ser compreendido enquanto tempo de formação humana? De que maneira o lazer pode propiciar o enriquecimento dos seres humanos visualizando-se a busca por uma

individualidade livre e universal? Quais as lutas as quais temos que empreender para que o lazer se transforme num tempo livre verdadeiramente humanizador dos indivíduos?

Penso que a obra do socialista francês Paul Lafargue nos ajude a refletir sobre tais problemáticas.

Paul Lafargue e *O Direito à Preguiça*: contribuições ao debate

O primeiro manuscrito o qual abordou as determinações ontológicas de uma vida plena de sentido, considerando os complexos trabalho, tempo livre, revolução e emancipação humana talvez tenha sido o texto de Paul Lafargue, intitulado *O Direito à Preguiça*.

Esta obra de Lafargue é um conjunto de textos escritos em 1880 os quais compõe um panfleto revolucionário publicado no jornal socialista *L'Égalité* e editado como brochura em 1881. Traduzido para quase todas as línguas, o *Direito à Preguiça* é obra de sucesso e uma das referências mais lidas por todos os movimentos de esquerda operários de todo o mundo, comparável apenas ao *Manifesto do Partido Comunista* de Marx e Engels de 1848 (CHAUI, 2000).

Lafargue produziu este panfleto de teor revolucionário tendo em vista as problemáticas com que se defrontou em seu tempo. Estudou medicina, era ativista do movimento operário francês, conheceu Marx e Engels em 1865 e foi militante ativo da I Internacional, participando de seu Conselho Geral em 1866. Foi um dos fundadores do Partido Operário Socialista da França (Ibidem).

Em 1880 (ano em que redige seus artigos sobre *O Direito à Preguiça*), com a ajuda de sua mulher, Laura Marx – a filha de Marx –, Lafargue publicou trechos do

texto de Engels – *Anti-Düring* – e redigiu várias brochuras com ideias resumidas de Marx, sendo considerado o introdutor do marxismo na França por conta disto⁷ (HUNGARO, 2008).

Além desta trajetória política a qual o levou a redigir o panfleto, quatro acontecimentos históricos o influenciam na redação do texto: o movimento insurrecional popular de 1848, cuja derrota restaurou a monarquia e o Segundo Império de Luís Bonaparte na França; a Comuna de Paris de 1871, a qual consegue destruir a monarquia francesa, não obstante, ao ser derrota posteriormente ensejará o nascimento da Terceira República francesa; o Congresso de Haia de 1872, o qual marcará o fim da I Internacional, devido ao refluxo da Comuna e as brigas entre Marx e Bakunin; e o “Congresso imortal” de Marselha em 1879, o qual se propõe a criação do Partido Operário Socialista na França (CHAUI, 2000).

A redação d’*O Direito à Preguiça*, também, não só expressa este conjunto de acontecimento políticos, mas, sobretudo, assinala a crítica do autor quanto ao modo de produção capitalista, de maneira geral e, ao capitalismo francês, em particular. Para Chauí (2000, p. 23), a produção do panfleto:

Tem presente especialmente a longa crise econômica francesa dos anos 70-80, quando a burguesia explora ferozmente o proletariado. A baixa dos salários, o aumento do custo de vida, a jornada de doze horas, a dispensa de grandes contingentes de trabalhadores, o deslocamento ou fechamento de fabricas, as greves locais e parciais reprimidas pelas forças da ordem com derramamento de sangue, e as guerras coloniais para a conquista de novos mercados, evidenciavam que era a hora e a vez de a classe operária agir revolucionariamente. [...] ***O Direito à Preguiça é um painel da sociedade burguesa, visando alcançar o proletariado no nível da consciência de classe e por isso é a crítica da ideologia do trabalho, isto é, a exposição das causas e da forma do trabalho na economia capitalista, ou o trabalho assalariado*** (destaque meu).

⁷ Hungaro adverte que Lafargue não possui nenhuma responsabilidade pelo marxismo estruturalista de Althusser.

A escolha do próprio título da obra já demonstra seu grau de criticidade e relação com o contexto histórico e social no qual foi escrita. Primeiramente desejou o título de *O Direito ao Lazer* e, depois *O Direito ao Ócio*, porém, a escolha da preguiça prevaleceu, tendo em vista à crítica que desejou fazer à “religião do trabalho” a qual colocava a preguiça como um pecado capital, haja vista o desejo da burguesia em dominar as mãos, o coração e a mente dos trabalhadores⁸ (CHAUI, 2000).

Não obstante, para fins provocativos e numa perspectiva revolucionária, a escolha recai sobre a preguiça por conta de um objetivo central de sua obra: realizar uma crítica materialista ao trabalho alienado.

Lafargue busca problematizar e polemizar sobre o porquê do proletariado ter reivindicado o trabalho como um direito tendo em vista as condições em que este se realiza no modo de produção capitalista. Se referindo a uma *estranha loucura* que se apoderou da classe operária francesa, certa *paixão pelo trabalho assalariado*, o autor escreve:

As fábricas modernas tornaram-se casas ideais de correção, onde são encarceradas as massas operárias, onde se condenam a trabalhos forçados de dose e catorze horas não apenas homens, mas também mulheres e crianças! E dizer que os filhos dos heróis do Terror se deixaram degradar pela religião do trabalho a ponto de aceitar, após 1848, como uma conquista revolucionária, a lei que limitava a doze horas o trabalho nas fábricas; eles proclamavam, como sendo um princípio revolucionário, o *direito ao trabalho*. Envergonhe-se o proletariado francês! Somente escravos seriam capazes de tamanha baixaza (LAFARGUE, 2000, p. 73) (destaque do autor).

⁸ Lafargue também criticava a maneira como a burguesia tolerava a religião como uma explicação satisfatória sobre a sociedade, em detrimento de favorecer o conhecimento científico da realidade social, sobretudo porque tal conhecimento poderia desmascará-la e enfraquecê-la (CHAUI, 2000).

Conforme se percebe, o autor era um exímio escritor, dominando a retórica e a oralidade como poucos, utilizando-se de paródias dramáticas e cômicas enquanto crítica dos sermões religiosos, sem perder de vista sua crítica fulcral:

Uma estranha loucura apossa-se das classes operárias das nações onde impera a civilização capitalista. Esta loucura tem como consequência as misérias individuais e sociais que, há dois séculos, torturam a triste humanidade. Esta loucura é o amor pelo trabalho, a paixão moribunda pelo trabalho, levada até o esgotamento das forças vitais do indivíduo e sua prole. Em vez de reagir contra essa aberração mental, [...] sacrossantificaram o trabalho (Ibidem, p. 63).

Ao buscar realizar as primeiras aproximações entre as determinações de uma vida plena de sentidos e digna de ser vivida e o trabalho humano, Lafargue afirma que o deus da burguesia, o progresso, distribui trabalho aos pobres. Proclama o autor que seria melhor semear a peste e envenenar as fontes ao invés de se erigir uma fábrica. O trabalho na fábrica foi a um só tempo, o adeus à alegria, à saúde, à liberdade e a tudo aquilo que faz a vida plena de sentidos.

O autor não dá margem a qualquer tipo de interpretação de seu texto que não seja a crítica materialista ao trabalho alienado, embasado em estudos, diálogos e debates com Marx e Engels: “Trabalhem, trabalhem, proletários, para aumentar a riqueza social e suas misérias individuais, trabalhem, trabalhem para que, ficando mais pobres, tenham mais razões para trabalhar e tornarem-se miseráveis. Essa é a lei inexorável da produção capitalista” (p. 79).

Ao fazer uso dos dados oficiais acerca do mundo do trabalho em sua época, bem como, da produção intelectual dos autores os quais tinha como base para seus argumentos, afirma que a luta do proletariado não deveria ser pelo “direito ao trabalho”, mas sim, pela redução da jornada de trabalho. Lafargue defende que, à época, a jornada de trabalho poderia ser de três horas diárias e o ano de trabalho poderia ter a duração de

seis meses. Somente assim os trabalhadores “[...] não estando esgotados do corpo e da mente, começarão a praticar as *virtudes da preguiça*” (p. 100) (destaque nosso). Ainda questiona:

Será que os operários não compreendem que, sobrecarregando-se de trabalho, estão esgotando suas forças e as de sua prole? Que, desgastados, se tornam inválidos para o trabalho antes do tempo? Que, absorvidos, embrutecidos por um único vício, já não são homens, mas pedaços humanos? Que *estão matando em si mesmos todas as belas faculdades humanas* para deixar em pé, luxuriante, apenas a loucura furibunda do trabalho? (p. 103) (destaque meu).

Como se percebe, Lafargue não faz a defesa da preguiça enquanto ociosidade, fazendo uma inversão radical da preguiça em virtude, enquanto um valor fundamental. A defesa da preguiça retrata, no fundo, a luta pela redução da jornada de trabalho a fim de que o homem possa produzir e ir à busca de toda a humanidade já construída historicamente. Para Hungaro (2008), “Seu horizonte é a Emancipação Humana e não uma vida entretida, ‘divertida’, alienada. Cultura, arte e ciência seriam os conteúdos a serem desenvolvidos a fim de que preparemos a ação revolucionária do gênero humano” (p. 235).

A redução da jornada de trabalho para três horas diárias durante seis meses por ano – como defendia o autor – poderia proporcionar o pleno emprego e seria absolutamente possível devido à abundância de matéria-prima, de produtos e maquinaria desenvolvida. Desta feita, as virtudes da preguiça poderiam ser experimentadas. Conforme Chauí (2000):

Que virtudes a preguiça engendra? O prazer da vida boa (a boa mesa, a boa casa, as boas roupas, festas, danças, música, sexo, ocupação com as crianças, lazer e descanso) e o tempo para pensar e fruir da cultura, das ciências e das artes. Disso resulta o desenvolvimento dos conhecimentos e da capacidade de reflexão que levará o proletariado a compreender as causas reais de sua situação e a necessidade histórica de superá-la numa sociedade nova. Por que

virtude? Essa palavra vem do latim, *virtus*, e significa força, vigor. Ao proporcionar aos operários um tempo em que estão livres do controle do capital, livres do poderio da burguesia, a preguiça gera virtude, isto é, o fortalecimento do corpo e do espírito da classe operária, preparando-a para a ação revolucionária de emancipação do gênero humano. A principal virtude da preguiça é ensinar a maldição do trabalho assalariado e a necessidade de aboli-lo (p. 45) (destaque da autora).

A busca de cada indivíduo singular pela genericidade humana construída historicamente e acumulada socialmente passa a ser possibilitada por meio da materialização e do exercício da preguiça para Lafargue. É desta forma que apreende a preguiça: “No regime da preguiça, a fim de matar o tempo que nos mata a cada minuto, sempre espetáculos e representações teatrais [...]. Preguiça, tenha piedade da nossa longa miséria! Preguiça, mãe das artes e das virtudes nobres, seja o bálsamo das angústias humanas!” (p. 109-112).

No apêndice – em decorrência da segunda publicação – da obra, Lafargue tematiza o desprezo pelo trabalho na Antiguidade clássica e o elogio ao ócio, sem desconsiderar o regime de escravatura decorrente daquele modo de produção da vida. Ao fazê-lo, o autor dialoga com um conjunto de ideias e afirmações de poetas e filósofos os quais louvaram o aparecimento de instrumentos e maquinarias as quais possibilitavam a diminuição da fadiga e das penas do trabalho.

Aristóteles foi um que buscou imaginar como seria se um dia fusos e rocas se pusessem a afiar e a tecer sozinhos e todos os instrumentos realizassem suas devidas tarefas por si só. Se isto acontecesse, para o filósofo, os homens estariam livres do trabalho para sempre e não haveria a necessidades de escravos⁹. Escreve Lafargue (2000):

⁹ Aristóteles previa que: “Se cada instrumento pudesse executar sua função própria sem ser mandado, ou por si só, assim como as obras de Dédalo se moviam por si sós, ou como os tripés de Vulcano realizavam espontaneamente seu trabalho sagrado; se, por exemplo, as rocas das fiandeiras fiassem por si sós, o dono

O sonho de Aristóteles é a nossa realidade. Nossas máquinas de hálito de fogo, membros de aço, infatigáveis, de uma fecundidade maravilhosa e inesgotável, realizam docilmente, por si sós, seu santo trabalho; no entanto, a mente dos grandes filósofos do capitalismo continua dominada pelo preconceito do assalariado, a pior das escravidões. Ainda não entendem que a máquina é: o redentor da humanidade, o Deus que resgatará o homem das *sordidae artes*¹⁰ e do trabalho assalariado, o Deus que lhe concederá os lazeres e a liberdade (p. 118-119).

De fato, com o desenvolvimento das forças produtivas proporcionado pelo modo de produção capitalista, em especial, devido à reestruturação produtiva do capital e de seu modelo produtivo, com o avanço da robótica, da automação e da microeletrônica, rocas e fusos passaram – em partes – a fiar e a tecer sozinhos, entretanto, por meio da gerência científica ou da organização científica do trabalho estabelecida, sobretudo, no toyotismo.

Para além do controle do corpo e da mente dos trabalhadores (obtendo o controle objetivo e subjetivo das relações sociais de produção), o próprio tempo livre vem sendo cada vez mais controlado e administrado pelo capitalismo, fazendo com que este tempo esteja subsumido aos ditames da indústria cultural, da indústria da moda, do turismo, do esporte e do lazer, em conformidade com as exigências do mercado.

Hungaro (2008) adverte para as consequências da relação entre forma e conteúdo do mundo da cultura quando se pensa o binômio tempo livre-capitalismo:

Do ponto de vista cultural, portanto, as consequências foram: a criação de uma espetacular indústria de entretenimento que dita os padrões de expressão cultural; a modificação nos hábitos, modas e comportamentos ditados a partir dos meios de comunicação de massa (e o principal deles é a televisão); translada-se a lógica do capital para o espaço cultural (produção, divulgação e consumo) que, historicamente, foi um importante espaço de resistência ao capital; assiste-se a um espetacular desenvolvimento de formas culturais

de oficina não precisaria mais de auxiliares, nem o senhor, de escravos” (*apud* LAFARGUE, 2000, p. 118).

¹⁰ Expressão em latim a qual pode ser traduzida como arte repugnante ou asquerosa.

socializáveis por meio eletrônicos (televisão, vídeo, multimídia etc.); e se fortalece um movimento ídeo-cultural que se auto-denomina Pós-Modernidade que, entre outras coisas, questiona a razão moderna e infirma a possibilidade de uma compreensão de totalidade e por essa lógica, o mundo não pode ser mais transformado radicalmente (em suas raízes): infirma-se o projeto revolucionário (p. 239-240).

O próprio universo da cultura corporal está, por um lado, subsumido à lógica das mercadorias, sobretudo no âmbito do lazer. Basta uma análise acerca daquilo que se configura como o *mundo do fitness*. Uma significativa parcela da população brasileira frequenta os espaços privados das academias de ginástica¹¹ em busca de exercícios físicos os quais permitam suportar o ritmo e a lógica da vida organizada pelo capital, mas também, ir à busca de um determinado modelo ou padrão corporal e estético exorbitante e esdruxulamente veiculado pela *mass mídia*.

Conforme salienta Hungaro (2008, p. 242):

Essas empresas trabalham com a lógica da *descartabilidade das práticas corporais*, possuindo a capacidade de investimento para lançar sempre uma nova mercadoria (outra prática corporal), sem a preocupação com a *fidelidade do cliente* (para utilizar um termo próprio da lógica do business) (destaque do autor).

Como bem afirmou o autor acima, se Lafargue estivesse vivo, possivelmente estaria muito decepcionado, pois, “O tempo livre não só não desenvolveu as ‘virtudes da preguiça’ como se tornou, por meio do lazer, um importante espaço mercantil. Ao contrário de sua pretensão, o tempo livre tem se tornado cada vez mais funcional ao sistema metabólico do capital” (Ibidem, p. 241).

¹¹ Segundo um levantamento realizado pelo Data Popular – empresa privada a qual realiza pesquisas e consultorias sobre o mercado popular no país –, o Brasil é o segundo país do mundo em números de academias de ginástica, estando atrás apenas dos Estados Unidos. Foram registradas 16.952 academias no ano de 2011. Há dez anos, este número era de apenas 797 academias. Disponível em http://www.datapopular.com.br/home_principal_pt.htm. Acesso em 29/08/2012.

Os direitos da classe trabalhadora no desenvolvimento histórico do capitalismo – jornada de oito horas de trabalho, salário mínimo, direito às férias e à aposentadoria, seguro-desemprego, dentre outros – se por um lado, representam uma conquista por intermédio da luta de classes, por outro, também se converteram em ganhos e lucros para a burguesia: um consumo de massa de produtos de baixa qualidade e descartáveis, necessidades fictícias de consumo sendo subjetivadas pelos indivíduos, tempo livre e de lazer controlado e mercantilizado (CHAUI, 2000).

Não obstante, tal qual afirma a autora:

Longe, portanto, de o direito à preguiça ter sido superado pelos acontecimentos, é ele que, numa sociedade que já não precisa de exploração mortal da força de trabalho, pode resgatar a dignidade e o auto-respeito dos trabalhadores quando, em lugar de se sentirem humilhados, ofendidos e culpados pelo desemprego, *se erguerem contra os privilégios da apropriação privada da riqueza social e contra a barbárie contemporânea* porque podem conhecê-la por dentro e aboli-la. Lutarão, não mais pelo direito ao trabalho, e sim pela distribuição social da riqueza e pelo direito de fruir de todos os seus bens e prazeres (Ibid., p. 56) (destaque meu).

Em que pese, portanto, que o lazer hoje exprima sua quase total subsunção ao modo do capital organizar a vida, isto não retira deste complexo e/ou fenômeno social uma de suas determinações ontológicas, tal qual aparece também no trabalho: a perspectiva da emancipação humana. Retomando Hungaro (2008):

Em síntese, o que o lazer recoloca a humanidade pela sua especificidade é a questão da Emancipação Humana. Apesar de toda a desumanidade da sociabilidade contemporânea, o lazer nos remete à possibilidade de uma vida plena de sentido, na qual indivíduo e gênero não aparecerão como contrários (p. 248).

Desta feita, fazer frente à luta pela realização de um “outro lazer” deve estar em articulação com a proposta concreta de construção de uma “outra sociedade”, tal qual afirmado por Mascarenhas (2007, p. 182), “[...] um outro tipo de sociabilidade e

experiência lúdica, articulada à utopia¹² de um novo modo de se conceber e organizar a vida”.

Somente em uma nova forma de organização societária, autêntica e dotada de sentido, a qual garanta a seus membros – coletivos humanos livres da exploração, da opressão e da dominação, organizados de maneira autodeterminada – o acesso aos bens e riquezas materiais e imateriais produzidas, é que este outro lazer poderá se materializar plenamente.

Não obstante, afirmo que ainda nesta sociedade regida pelo modo de produção capitalista – que converte o tempo livre e o próprio lazer, em boa parte e medida, em mercadorias, restringindo um amplo contingente da população mundial de ter acesso às formas mais ricas e elaboradas de produções artísticas, literárias, musicais, produções históricas e filosóficas, impedindo as pessoas, por exemplo, de viajarem e visitarem locais portadores de significação da cultura humana, dentre outras virtudes humanas, como diria Lafargue – é possível lutar para que o lazer propicie aos indivíduos singulares o contato direto com produções humanas constituídas enquanto patrimônio cultural podendo, portanto, empreender a um só tempo a luta pela superação desta mesma sociedade.

À guisa de conclusão

Ao tratar da temática do lazer e suas relações com a formação da individualidade livre e universal, ou seja, pensar a possibilidade de se ter indivíduos plenamente

¹² Corroborar-se com o conceito de utopia expresso pelo autor, sentido este atrelado não a algo irrealizável, mas, “[...] de objetivos que sintetizam uma vontade coletiva cuja realização não se pode precisar no tempo” (Id., Ibid., p. 183).

desenvolvidos e realizando processos de fruição da riqueza material e imaterial em um tempo verdadeira livre e dotado de sentido humano, não posso deixar de fazer aqui uma breve consideração, em que pese que não possa aprofundar esta questão neste momento.

Saliento que concebo a escola como a principal responsável pelo processo de formação e desenvolvimento dos indivíduos, na medida em que entendo ter a educação escolar a função profícua de socialização do conhecimento nas suas formas mais desenvolvidas, proporcionando a cada indivíduo singular o acesso ao conjunto da produção imaterial acumulado historicamente (DUARTE, 2007; MARSIGLIA, 2011; SAVIANI, 2008; SAVIANI; DUARTE, 2012).

Ocorre que longe de cumprir a tarefa de satisfazer as necessidades dos indivíduos em idade escolar, sobretudo necessidades advindas da vida cotidiana dos alunos, em termos formativos, cabe à educação escolar a função de gerar carecimentos de ordem superior nos seres humanos, tal qual formulou Duarte (1993, p. 185):

[...] cabe ao processo educativo escolar um importante papel na mediação entre a relação objetivação-apropriação que se realiza no cotidiano (através das objetivações genéricas em-si) e a relação objetivação-apropriação nas esferas não-cotidianas (objetivações genéricas para-si). Esse papel fundamental do processo educativo escolar ressalta-se quando se compreende a individualidade para-si enquanto um processo. Explicando melhor: a formação da individualidade para-si é a formação da relação consciente com a genericidade, isto é, da capacidade de escolha livre e consciente daquilo que nas objetivações genéricas se torna necessário para que a objetivação individual se realize de forma cada vez mais plena e rica, mas, por outro lado, é justamente a relação com as objetivações genéricas que vai criando a necessidade subjetiva delas para a objetivação individual.

A passagem acima expressa, de maneira sintética, a defesa a qual vem sendo feito pela teoria pedagógica histórico-crítica de que a educação escolar deve levar aos indivíduos em processo de escolarização aquilo que não está disponível a eles em seu cotidiano, ou seja, a escola deve cumprir sua função de socializar o conhecimento – o

saber sistematizado – o qual está circunscrito à esfera da vida não-cotidiana (o conhecimento científico, artístico e filosófico nas suas formas mais desenvolvidas)¹³.

Assim:

[...] o processo educativo escolar, ao mediar a relação do indivíduo com as objetivações genéricas para-si, pode ser considerado um processo **criador de carecimentos**. Quando o processo educativo escolar, na sociedade alienada, se limita ao âmbito da genericidade em-si, ele se reduz a satisfazer apenas os carecimentos dos quais o indivíduo se apropriou de forma determinada pela existência alienada. Quando o processo educativo escolar se eleva ao nível da relação consciente com a genericidade, ele cria no indivíduo carecimentos cuja satisfação gera novos carecimentos de nível superior (DUARTE, 1993, p. 189) (destaque do autor).

Como se vê, o processo de desenvolvimento dos indivíduos e de satisfação de suas necessidades não se esgota na escola. Pelo contrário, um processo de educação escolar que busque, ainda nesta forma de sociedade alienada, realizar ao máximo as potencialidades formativas tendo-se como referência o pleno desenvolvimento dos indivíduos – tal qual expressa a concepção marxista de homem – objetivando ser um processo gerador de carecimentos, abre a possibilidade de que estes mesmos indivíduos busquem a satisfação destas necessidades de ordem superior também em outros tempos e espaços, como no tempo de lazer, desta feita sim, dotado de sentido humano.

Em trabalhos futuros pretendo abordar a relação direta entre o trabalho educativo escolar, o tempo livre e a formação da individualidade livre, plena e universal, tendo-se como referência o conceito de *educação como mediação na prática social global* defendido pelo professor Dermeval Saviani e pela pedagogia histórico-crítica,

¹³ Para um maior entendimento acerca das relações entre as esferas da vida cotidiana e as esferas da vida não-cotidiana, bem como, para um maior aprofundamento acerca dos processos de formação dos indivíduos tendo-se como referência as objetivações genéricas em-si e as objetivações genéricas para-si, consultar Duarte (1993, 2007, 2013).

pensando-se em contribuir com o avanço dos estudos do lazer e da educação para a formação humana.

Finalizo este texto ressaltando, novamente, a necessidade da crítica ao fenômeno do lazer na ordem do capital, não obstante buscando compreender dialeticamente suas possibilidades de humanização dos indivíduos e do próprio gênero humano, tal qual fez Lafargue ao escrever seu texto sobre *O Direito à Preguiça*.

REFERÊNCIAS

ALVES, G. Trabalho, subjetividade e lazer: estranhamento, fetichismo e reificação no capitalismo global. In: PADILHA, V. (Org.). **Dialética do lazer**. São Paulo: Cortez, 2006, p. 19-49.

ANTUNES, R. **Adeus ao trabalho?** Ensaios e metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 12. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

_____. **Os sentidos do trabalho:** ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo, 1999.

CHAUI, M. Introdução. In: LAFARGUE, P. **O direito à preguiça**. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 2000.

DUARTE, N. Luta de classes, educação e revolução. In: SAVIANI, D.; DUARTE, N. (Org.). **Pedagogia histórico-crítica e luta de classes na educação escolar**. Campinas: Autores Associados, 2012, p. 149-166.

_____. **Educação Escolar, teoria do cotidiano e a escola de Vigotski**. 4. ed. Campinas: Autores Associados, 2007.

_____. **A individualidade para-si**. Contribuição a uma teoria histórico-social da formação do indivíduo. Campinas: Autores Associados, 1993.

ENGELS, F. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: ANTUNES, R. (Org.). **A dialética do trabalho**. São Paulo: Expressão Popular, 2004, p. 11-28.

HUNGARO, E. M. **Trabalho, tempo livre e emancipação humana** – os determinantes ontológicos das políticas sociais de lazer. Tese de Doutorado (Doutorado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

LAFARGUE, P. **O direito à preguiça**. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 2000.

LEONTIEV, A. **Actividad, consciencia y personalidad**. Buenos Aires: Ediciones Ciencias Del Hombre, 1978a.

_____. **O desenvolvimento do psiquismo**. Traduzido do francês por Manuel Dias Duarte. Lisboa: Livros Horizonte, 1978b.

MARKUS, G. **Marxismo y “antropologia”**. Traduzido do alemão por Manuel Sacristan. Barcelona: Grijalbo, 1974a.

_____. **Teoria do conhecimento no jovem Marx**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974b.

MARSIGLIA, A. C. G. **Pedagogia histórico-crítica: 30 anos**. Campinas: Autores Associados, 2011.

MARX, K. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboço da crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: EDUFRJ, 2011a.

_____. **Formações econômicas pré-capitalistas**. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011b.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **O capital: crítica da economia política – o processo de produção do capital**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.v.6.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MASCARENHAS, F. Lazer e utopia: limites e possibilidades de ação política. In: SUASSUNA, D.; AZEVEDO, A. A. (Org.). **Política e lazer: interfaces e perspectivas**. Brasília: Thesaurus, 2007, p. 181-210.

NETTO, J. P. Estado, política e emancipação humana. In: GARCIA, C. C.; HÚNGARO, E. M.; DAMASCENO, L. G. **Estado, política e emancipação humana: lazer, educação, esporte e saúde como direitos sociais**. Santo André: Alpharrabio, 2008, p. 13-34.

PEIXOTO, E. M. M. Modo de produção da existência: categoria chave para a compreensão da problemática do lazer. In: Reunião Anual da ANPED, 31, 2008, Caxambú - MG. **Anais: Constituição Brasileira: Direitos Humanos e Educação**, 2008.

SAVIANI, D. **Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações**. 10. ed. São Paulo: Autores Associados, 2008.

SAVIANI, D.; DUARTE, N. (Orgs.). **Pedagogia histórico-crítica e luta de classes na educação escolar**. Campinas: Autores Associados, 2012.

Endereço do Autor:

Tiago Nicola lavoura
Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC
Departamento de Ciências da Saúde
Rodovia Jorge Amado Km 16
Bairro Salobrinho
Ilhéus – BA – 45668-900
Endereço Eletrônico: nicolalavoura@uol.com.br