

O LAZER EXISTENCIAL: UMA POSSIBILIDADE DE RESPOSTA PARA O ABSURDO

Recebido em: 19/02/2013

Aceito em: 10/08/2013

*Natalia Puke*¹

*Nelson Carvalho Marcellino*²

Universidade Metodista de Piracicaba – UNIMEP
Piracicaba – SP – Brasil

RESUMO: Esse trabalho repensa o significado do lazer a partir da ótica da filosofia existencialista, enfatizando, sobretudo, algumas das concepções de Albert Camus em torno do ciclo do absurdo. No percurso da investigação ousamos estabelecer um diálogo entre as conceituações do autor com duas das principais referências dos estudos do lazer no Brasil: Dumazedier e Marcellino. Para tanto, identificamos quais as problemáticas que circundam a temática do lazer, destacando, assim, o trabalho e o consumo como os aspectos socioculturais que desafiam as possibilidades de construção de sentido autêntico e salutar no tempo e espaço do lazer.

PALAVRAS CHAVE: Atividades de Lazer. Existencialismo. Filosofia.

THE EXISTENTIAL LEISURE: A POSSIBILITY OF RESPONSE FOR THE ABSURD

ABSTRACT: The proposal of this paper is to rethink the meaning of leisure from the existentialist philosophy's perspective, emphasizing especially some of Albert Camus's ideas on the cycle of the absurd. In the course of the investigation, we established a dialogue between the author's two conceptualizations and two of the main references of the leisure studies in Brazil: Dumazedier and Marcellino. To do so, we identified the problems that surround the theme of leisure, highlighting work and consumption as socio-cultural aspects that challenge the possibility of building an authentic and healthy sense of the time and space dedicated to leisure.

KEYWORDS: Leisure Activities. Existentialism. Philosophy.

¹ Puke é graduada em Filosofia, membro do GPL- Grupo de Pesquisas em Lazer e atua como professora de filosofia Rede Pública e Privada do Ensino.

² Livre docente em Educação Física (Estudos do Lazer), docente do Mestrado em Educação Física da UNIMEP, líder do GPL – Grupo de Pesquisa em Lazer e Pesquisador do CNPq.

1. Introdução

No contexto sociocultural da contemporaneidade os discursos midiáticos “moldam” as formas de viver. Os referenciais culturais múltiplos e “fluidos” (HALL, 2001) saem de cena rapidamente quando uma nova moda é anunciada pelo mercado. Nesse cenário, tornar-se recorrente que os espaços públicos e as representações de “si” afigurem-se como *performances* da Indústria do consumo (BAUMAN, 2001). Em consonância a essa cultura, a lógica da produtividade, lei primária da economia capitalista, legitima-se como um “fim” incorporado pelos próprios indivíduos na esfera do trabalho. E assim, o ser humano se reduz quase a “condição máquina” (BAUMAN, 2001), cujo valor se equipara a uma mercadoria móvel.

Diante dessas premissas que propõem uma diagnose do "espírito" cultural do nosso tempo, torna-se ainda mais desafiador pensar o lazer como um veículo de educação, como o tempo e espaço onde os sujeitos encontram as possibilidades para o desenvolvimento sociocultural e ético. Isso porque, grande parte das representações do lazer está permeada pelos derivativos das culturas massificadoras, alienadoras, esvaziadas de qualquer reflexão salutar.

É por essas questões que neste trabalho³, realizado por pesquisa bibliográfica, propomos repensar o significado do lazer na radicalidade da filosofia existencial, que se mostra autêntica para a análise da condição humana na contemporaneidade. Isso porque, sua abordagem inaugura a possibilidade de construção de sentidos que vinculem o homem

3 Este trabalho é parte do resultado de um projeto de Iniciação Científica intitulado “As contribuições das escolas filosóficas existencialismo e fenomenologia para os estudos do lazer” e desenvolvido pelo programa CNPq/PIBIC no contexto da Universidade Metodista de Piracicaba em 2012.

às suas reais necessidades sociais e subjetivas, que por ora, são capazes de desconstruir o muro cultural das banalidades e imposições que cerceiam a vida cotidiana.

Para efeito dessa proposta, analisamos por análise textual, temática, interpretativa e crítica (SEVERINO, 1993), a abordagem do processo discursivo (BRUYNE *et al.* 1977) das obras de Kierkegaard, Heidegger, Sartre e Camus. É percorrendo por esses autores que discorreremos a seguir como se constitui algumas das principais concepções da filosofia existencialista, enfatizando principalmente, as contribuições de Camus, para que enfim, possamos de forma criativa, dialogá-las com os conceitos e problemáticas que configuram a temática do lazer, mediante a ótica dos sociólogos Joffre Dumazedier e Nelson Carvalho Marcellino.

2. A abordagem existencialista

No estudo da história da filosofia é recorrente a associação das ideias do dinamarquês Soren Kierkegaard (1813 - 1855) ao pensamento existencialista, embora observaremos a seguir, que enquanto corrente filosófica propriamente dita, o existencialismo estruturara-se cem anos após sua morte, com Jean-Paul Sartre (1905 - 1980), nos anos pós-guerra. Essa correlação entre Kierkegaard (1988), e o existencialismo, se justifica, porque alguns de seus pressupostos prepararam o solo discursivo para a análise da existência. É sobretudo, o conceito de "possibilidade" de Kierkegaard (1988), que reconhece que a vida humana não possui qualquer predeterminação ou valor absoluto, que Sartre encontrará os pressupostos para o seu construto existencialista.

Ao desconstruir as especulações sobre a finalidade da existência o filósofo de Copenhague inaugura uma filosofia de “carne e osso” ao incluir a si mesmo no pensar. É

portanto das suas inquietações que ele caracteriza a existência humana em três aspectos: angústia, que diz respeito ao relacionamento do homem com o mundo; desesperação que se refere a relação do homem consigo mesmo; e paradoxo que compreende a relação do homem com Deus.

Conforme preleciona Abbagnano (2007), todas essas relações são precárias e não necessárias, na medida em que se constituem como possibilidades contingentes, ou seja, sem nenhuma garantia de realização possível. Contudo, apesar da realidade humana estar pautada numa condição contingencial, onde nenhuma verdade ou conhecimento são absolutos, o homem é defrontado a se posicionar decisivamente para com o sentido da sua existência. Em termos mais específicos, o autor discorre sobre três estágios existenciais como possibilidade de realização si: estético, moral e religioso. Nos três estágios predomina-se a paixão como uma via para a afirmação da verdade subjetiva diante da impossibilidade de conhecimento absoluto.

Explicando pormenores, no estágio estético o caráter básico é o desejo, a satisfação sentimental e material, cuja predominância da paixão vincula-se ao prazer individual. O moral caracteriza-se por uma vida dedicada ao “outro”, no sentido de “doar-se”, como por exemplo, à sociedade ou à família. Por fim, o estágio religioso, que segundo o autor seria o mais pleno, é marcado pelo subjetivismo e devoção à fé, como um lançar-se ao desconhecido. Sobre essa sistematização, cabe destacar que esses estágios devem ser seriamente escolhidos pelo sujeito como formas de realização de si, porém, eles não ocorrem num processo sucessivo, e sim dialético.

Como já observamos, foi nos escritos de Kierkegaard (1988), que Sartre encontrou os pressupostos para desenvolver sua filosofia, mas por outro lado, a hermenêutica

fenomenológica de Edmund Husserl (1859 – 1938) e Martin Heidegger (1889 – 1976), deram a ele as bases fundamentais sobre a constituição do conhecimento. É sobre essas leituras que comentaremos a seguir.

Da fenomenologia Husserliana (1859 - 1938), Sartre se apropria do conceito de intencionalidade que demarca um novo paradigma epistêmico pela negação de uma pura consciência separada do mundo. Isso porque, a fenomenologia supera a oposição entre realismo e idealismo, admitindo não haver dicotomias psicofísicas entre sujeito e objeto como pretendiam as abordagens epistêmicas de cunho dualista (racionalismo, empirismo, positivismo). Nesse diapasão, a fenomenologia postula que toda consciência é consciência de alguma coisa, pois toda consciência tende para o mundo atribuindo-lhe sentido. Nessa ótica, se afirma que o mundo que percebo é um mundo “para-mim”, ou seja, nenhum conhecimento é alheio à subjetividade, uma vez que não conhecemos o mundo como um dado bruto e sim revestidos de significados.

Já de Heidegger, Sartre privilegia o conceito de *Dasein* (ser-aí) e *man* (se). Pode-se dizer que “*dasein* é o ente que compreende o ser, o que significa compreendê-lo em sua existência e entender a existência como possibilidade de sua, de ser ou de não ser si mesmo [...]” (NUNES, 2010 p. 12). Nessa abordagem o homem é um “ser aí” que é lançado de forma passiva em um mundo já construído pela cultura e permeado por determinações biológicas. Porém, mesmo diante da facticidade da realidade, o “ser-aí” é atuante no mundo em virtude da sua consciência intencional, portanto, é capaz de construir sentido para a sua existência. É assim que “ao *Dasein* é inerente essencialmente: ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1991, p. 13) para construir a estrutura da sua subjetividade a partir de um plano de possibilidades que se inaugura no movimento de projeção de “dentro” para “fora”.

Desse modo, o homem constrói sua autenticidade, significa o passado, projeta-se para o futuro e, nesse processo, reconhece a sua finitude. É a partir daí que o autor destaca que ao construir sentido para as suas ações em meio à facticidade e possibilidades do real o homem encontra a transcendência do mundo do *man* (se), que refere, a inautenticidade do “ser”, cuja vivência se desdobra tão simplesmente pelas condições impostas da cultura (HEIDEGGER, 1991).

É acerca desse terreno conceitual pautado na valorização da subjetividade e da existência como um plano de possibilidades para construção de sentido, que Sartre introduz o pensamento existencialista. Embora o conjunto da sua obra seja demarcado por momentos distintos, toda a sua abordagem está pautada em um axioma fundamental - “a existência precede a essência” (SARTRE, 1987, p. 6). É mediante esta premissa que podemos compreender os principais aspectos do existencialismo sartreano, que basicamente se estrutura nos conceitos de liberdade e angústia.

Na medida em que a “existência precede a essência”, não há um sentido dado *a priori* de forma determinada o qual o homem deve seguir. Pelo contrário, o homem é considerado na sua imanência concreta, mas não é um “em si” com as “coisas” construídas, é um “vir-a-ser” e seu existir é “para-si” sempre “em situação” (SARTRE, 1987). Nessa perspectiva, o homem é considerado “ser-no-mundo” enquanto projeto, portanto, livre para escolher e construir sentido para a sua existência a partir do reconhecimento de ser “nada”. De um modo geral, podemos compreender o “nada” como uma condição da consciência que constata a ausência de sentido substancial.

Enquanto projeto “vir-a-ser” o homem encontra a liberdade absoluta ao “não-ser” “nada” predeterminado e experimenta concomitantemente a “angústia da escolha”, que o

lança no embate consigo mesmo. Assim, a angústia se instaura como a própria condição do ser no reconhecimento de ser “nada”. Diante das possibilidades em “ser” o que quiser “ser”, o homem se angustia na decorrência da consciência da sua responsabilidade, na medida em que tudo depende das suas escolhas. É por isso que Sartre escreve que “somos condenados à liberdade”, visto que a existência nos convida a atuar sobre ela no âmbito da criação de sentido para as ações. Contudo, cabe ressaltar que embora a liberdade seja absoluta e a condição primeira para projetar-se no mundo, ela enquanto escolha, pressupõe sempre a responsabilidade da ação, o que significa dizer que o homem não é responsável apenas pela sua individualidade, mas também pela humanidade. Nesse processo, encontramos um dilema e a ambiguidade da liberdade, o que faz do existencialismo sartreano uma moral da ação, cuja responsabilidade da escolha deve ser uma imagem válida para todos e para toda uma época (ARANHA & MARTINS, 1991).

Acompanhando o conceito de *man* heideggeriano, Sartre discorre sobre a “má-fé”, característica do indivíduo que se recusa a escolher, dissimulando a liberdade para si mesmo. Isso quer dizer que o homem da “má-fé” mascara o “nada” de ser, fingindo escolher sem efetivamente escolher. Isso porque, ele se entrega à facticidade imposta a partir de um niilismo passivo, que significa em suma, não ser “para-si” e sim “ser-para-outro”.

Ainda que encontremos algumas divergências de abordagem entre os principais pensadores do existencialismo, podemos citar também como partícipes dessa corrente, Gabriel Marcel, Martin Buber (1878 – 1965) e Simone de Beauvoir (1908 – 1986) que compactuam da noção de existência como o modo de ser próprio do homem, isto é, como uma realidade individual e singular que está fora do conceito, pois compreende o vivido

enquanto imanência.

No que tange a abordagem do discurso existencialista, o que nos interessa agora é a leitura de Albert Camus (1913 – 1960) para o qual “o único verdadeiro papel do homem, nascido em um mundo absurdo, era viver, ter consciência de sua vida, de sua revolta, de sua liberdade” (PIA, 1989).

3. Albert Camus e a filosofia do absurdo

Para alguns, Camus fora mais um literato do que filósofo. Essa questão não cria grandes problemas interpretativos, pois ela se justifica na abordagem discursiva do próprio autor, que considera tanto arte, quanto a filosofia formas inventivas da realidade. Nascido em uma região de vinicultura em Mondovi na Argélia - filho de um lavrador francês que veio a falecer quando ele tinha apenas um ano de idade no início da Primeira Guerra, e de uma lavadeira marroquina de origem espanhola -, Camus teve uma infância marcada pela miséria e uma juventude molestada pela tuberculose⁴.

Graças às orientações do professor maestro Louis de Germain, que reconhecia naquele garoto muitas qualidades intelectuais, teve a oportunidade de ingressar no Liceu de Argel, onde se abriram as portas para que ele chegasse até a Universidade de Argel. Assim, desde cedo se interessou pela literatura, principalmente pelas obras Anatole France, Válerly, Zola e Joyce que viriam encaminhá-lo para os estudos filosóficos em diálogo com a dramaturgia. Após a sua formação em filosofia, fundou em 1935 o “Teatro do Trabalho” que pretendia levar a arte como forma de resistência para as classes populares. No mesmo ano filiou-se ao partido comunista e ficou responsável pela Liga dos militantes árabes na

⁴ Documentário “Albert Camus, une tragédie du bonheur” (DANIEL & CALMETTES, 1998).

cidade de Argel, capital da Argélia. Dois anos mais tarde abandonou o partido, quando este rompeu com o Partido Popular Argelino, de cunho independentista. Nesse percurso, em 1938 começou a trabalhar como jornalista no *Arger Républicain*, cujo objetivo era a defesa aos oprimidos, sendo muçulmanos, proletariados, republicanos e espanhóis que neste contexto, sofriam discriminações na Argélia até então dominada política e economicamente pelos franceses. Após perseguições e proibições do governo sob as atividades do jornal *Arger Républicain* exilou-se em Paris em 1940, onde conheceu Sartre e passou a integrar-se ao jornal clandestino “Combat” que desenvolvia atividades da Resistência Francesa à ocupação nazista (PIA, 1989).

Quando em 1946 vieram a público as denúncias sobre os campos de concentração existentes na URSS, Camus, decepcionado com a causa política se distanciou dos intelectuais e da resistência, passando a se dedicar a produção literária. Em 1949, convidado para uma série de conferências, visitou o Brasil, definindo-o como “o país da indiferença e da exaltação”. Sua experiência em terra brasileira é relatada no livro “Diário de Viagem” publicado postumamente em 1978, aparecendo também de forma metafórica, no conto “A pedra que cresce” inserido na obra “O Exílio e o Reino” de 1957 (QUILLIOT, 1978).

Durante sua vida casou-se duas vezes, tendo duas filhas com a segunda esposa, a musicista Francine Faure com a qual viveu até o final da vida com certas dificuldades financeiras. No seu percurso pôde desfrutar de certa prosperidade a partir dos 44 anos, quando em 1957 recebeu o Prêmio Nobel da Literatura pela obra “O Estrangeiro”. Essa obra lhe ofereceu grande prestígio internacional, entretanto, pouco aproveitou dessa predileção, pois veio a falecer “prematuramente” aos 46 anos em um trágico acidente de

carro numa estrada à caminho de Paris⁵.

Em apenas 46 anos de vida Camus produziu uma profícua obra literária e filosófica que mescla a dramaturgia, romance, política e as questões mais abissais da existência humana. Entre as suas obras destacam-se o romance “O Estrangeiro” de 1942, o livro conceitual “O Mito de sísifo” também de 1942, a obra teatral “Calígula” de 1944, a crônica “A Peste” de 1947 e o livro político “O homem revoltado” de 1951 que demarcou o rompimento da sua amizade com Sartre por criticar todas as formas de partidarismo político⁶.

Em termos cronológicos algumas de suas obras antecedem o movimento existencialista e por isso são relacionadas à perspectiva existencial postumamente a sua produção. Embora Camus tenha afirmado não pertencer ao movimento (CAMUS, 1989), seus conceitos estão relacionados à abordagem existencialista, enquanto discurso, uma vez que sua filosofia se desenvolve na centralidade da análise do humano em seu estado existencial e finito.

O conjunto da sua obra se estrutura na articulação dos conceitos “absurdo” e “revolta” que se apresentam como forças motrizes de toda a realidade, tanto na negação, quanto na afirmação da vida. Para abarcar essa proposta, Camus constrói uma lógica para a sua produção e procura exprimir o ciclo conceitual do absurdo, primeiramente pela negação e em seguida pelo afirmação, sendo ambos de três formas: romanesca, dramática e ideológica. A negação é apresentada respectivamente - atendendo essa lógica processual -, nos livros: “O Estrangeiro” (1942), “Calígula” (1944) e “O Mito de Sísifo” (1942). Já a

⁵ Documentário “Albert Camus, une tragédie du bonheur” (DANIEL & CALMETTES, 1998).

⁶ Documentário “Albert Camus, une tragédie du bonheur” (DANIEL & CALMETTES, 1998).

afirmação, seguindo a mesma proposta é expressa nas obras “A Peste” (1947), “O Estado de Sítio” (1948) e “Os justos” (1949) e por fim, em “O homem Revoltado” (1951) (PIA, 1989).

No que tange a análise do absurdo, seus escritos nos convidam para um embate existencial consigo mesmo, alheio a qualquer esperança pós-túmulo ou dependência metafísica. Desse modo, sua abordagem filosófica tende a romper com as ilusões humanas de uma vida transcendente a partir do reconhecimento da finitude e da constatação da ausência de sentido. Para Camus (1989) essa é a irrefragável condição humana - a consciência de que nada nos espera e de que tudo é absurdo.

A construção do conceito “absurdo” é a principal contribuição de Camus e pode ser relacionado, em certa medida, ao conceito de “nada” em Sartre. O absurdo que a princípio pode ser concebido como um sentimento trágico vinculado a constatação da ausência de sentido, é diagnosticado na própria materialidade histórica do seu tempo, nas primeiras décadas do século XX. Nesse período o “espírito” de prosperidade e a aura de progresso repercutidos no desenvolvimento das tecnologias e do conhecimento científico, desmoronam-se diante da catástrofe provocada pelas duas Grandes Guerras. Estes acontecimentos instauram-se como paradigmas na história e revelam de maneira distópica as contradições da racionalidade, evidenciando um vínculo entre civilização e degenerescência. É nesse cenário cultural de insegurança e extrema insensatez que arrasta a Europa para a destruição e milhões de pessoas à morte, que Camus constrói o conceito “absurdo” e o instrumentaliza analiticamente para compreender e tentar romper com as condições históricas e morais que cerceiam a existência humana e a vazão impetuosa para a afirmação da vida.

Segundo Camus a vida é mascarada pelo hábito, pois “adquirimos o hábito de viver antes de adquirir o de pensar” (CAMUS, 1989, p. 9). O autor é bastante claro na sua obra “O Mito de Sísifo” ao aferir que o hábito, como um estado existencialmente mecânico, sustenta as relações mais banais do nosso cotidiano - como levantar todos os dias pela manhã ou almoçar no mesmo horário -, como também, a nossa complacência em relação as normas socioculturais e econômicas. Ora, estamos habituados a aceitar o que predizem sobre o que “certo” e o que é “errado”; trabalhamos, compramos, dormimos, acordamos e nos cansamos sem nos questionar, na maioria das vezes, qual é o sentido de tudo isso.

É nos passos de Mersault, personagem da sua obra romanesca “O Estrangeiro” que encontramos uma representação da gênese do absurdo. Meursault é um escriturário taciturno que leva uma vida mediante as circunstâncias, sem julgamentos em relação aos acontecimentos que atravessam o seu cotidiano. Ele parece estar imerso num vazio, cujas ações não se atualizam pelas suas escolhas, mas sim pelo condicionamento de uma vida mecânica sustentada pelo hábito, que, aliás, é um substantivo que ele se refere em várias passagens da sua narrativa. Em um delas ele afirma: “não há, no fundo, nenhuma ideia a que não nos habituemos” (CAMUS , 1972, p. 146).

Observamos que a vida de Meursault é esvaziada de sentido, nada o encanta ou abala. O seu desapego chega a tal ponto, que ele não reconhece os valores humanos, tal como um estrangeiro em país estranho. Ele é um estrangeiro em sua própria vida, como se não pertencesse a nada no mundo. Essa ausência de pertencimento é a gênese do sentimento de absurdidade, que coloca o homem como que suspenso na estranheza. Sobre tal questão Camus (1989, p. 8) ressalta:

Num universo subitamente privado de luzes ou ilusões, o homem se sente um estrangeiro. Esse exílio não tem saída, pois é destituído das lembranças de uma pátria distante ou da esperança de uma terra prometida. Esse divórcio entre o homem e sua vida, entre o ator e seu cenário, é que é propriamente o sentimento da absurdidade.

De forma fecunda o autor articula a gênese do absurdo como o ponto de partida para a consciência. Nesse sentido, Camus (1989, p. 44) destaca que “absorver-se nessa certeza sem fundo, sentir-se doravante tão estrangeiro em sua própria vida a ponto de aumentá-la e percorrê-la sem a miopia do amante, eis aí o princípio de uma libertação”.

Acerca dessas questões o sentimento absurdo se apresenta como a tensão extrema, que mantém constantemente com um esforço solitário o desafio para a afirmação da existência. Nas palavras do próprio autor “o absurdo não liberta: liga” (CAMUS, 1989, p. 49), é como um despertar de um sono que constrói um terreno decisivo para a consciência, tanto para o enfrentamento, quanto na escolha da renúncia à vida. Nesse raciocínio Camus destaca que a atividade da consciência se afirma na esfera do cotidiano quando reconhecemos a inutilidade de alguns de nossos hábitos e preceitos tidos como verdadeiros.

Para tanto, citamos:

Todas as grandes ações e todos os grandes pensamentos tem um começo irrisório. As grandes obras nascem, frequentemente, na esquina de uma rua ou no barulho de um restaurante. Assim também a absurdidade. O mundo absurdo, mais que qualquer outro, extrai sua nobreza desse nascimento miserável. Em certas situações, responder "nada" a uma questão sobre a natureza de seus pensamentos pode ser uma dissimulação para com um homem. Os entes queridos sabem disso. Mas se essa resposta é sincera; se representa esse estado d'alma em que o vazio se torna e eloquente, em que a cadeia dos gestos cotidianos é rompida, e em que o coração inutilmente procura o anel que a restabeleça, então ela é como que o primeiro sinal da absurdidade. Ocorre que os cenários se desmoronam. Levantar-se, bonde, quatro horas de escritório ou fábrica, refeição, bonde, quatro horas de trabalho, refeição, sono, e segunda, terça, quarta, quinta, sexta e sábado no mesmo ritmo, essa estrada se sucede facilmente a maior parte do tempo. Um dia apenas o "porque" desponta e tudo começa com esse cansaço tingido de espanto (CAMUS, 1989, p. 13).

A ordem da vida se desconstrói na constatação da absurdidade e a insatisfação de

uma vida condicionada pelo hábito passa a ser o gatilho para o embate existencial que nos obstina para a criação de sentido ou renúncia. Assim, o sentimento de absurdidade requer uma resposta quando o cansaço abate o sujeito. Diante disso, Camus (1989, p. 13) escreve,

O cansaço está no final dos atos de uma vida mecânica, mas inaugura ao mesmo tempo o movimento da consciência. Ele a desperta e desafia a continuação. A continuação é o retorno inconsciente à mesma trama ou o despertar definitivo. No extremo do despertar vem, com o tempo, a consequência: suicídio ou restabelecimento.

De forma radical Camus (1989) postula que há duas formas de responder ao absurdo: pelo suicídio ou pela criatividade. Segundo o autor, “só existe um problema filosófico realmente sério: é o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder a pergunta fundamental da filosofia” (CAMUS, 1989, p. 6). Por este aspecto, “o sentido da vida é a questão mais decisiva de todas” (CAMUS, 1989, p. 7). Eis aqui o único “sentido” da existência: construir sentido!

Nesses dois polos subjaz o enfrentamento com o absurdo. O suicídio pela renúncia à vida e a criatividade pela afirmação da vida. O suicida não se reconhece mais no mundo, nada o liga a ele, e matar-se, portanto, “é de certo modo, como no melodrama, confessar. Confessar que se foi ultrapassado pela vida ou que não se tem como compreendê-la” (CAMUS, 1989, p. 8). Nesse sentido, o suicídio tende a resolver o absurdo pela aceitação do limite e a precipitação do que está consumado, isto é, a morte. Já a criatividade caminha no sentido inverso, como uma forma de restabelecimento humano para a existência, cujo ímpeto se desdobra na construção de sentido, isto é, na reinvenção da vida.

É justamente nesse ponto que Camus identifica a arte e a filosofia como criações absurdas. Embora ambas se constituam em climas particulares, entre elas, não se exprimem

contornos fronteiras, pois se motivam pelas mesmas condições, isto é, pela necessidade das edificações de “mundos possíveis”.

Acompanhando as concepções de Nietzsche (1999), Camus considera a arte um triunfo carnal, como uma realização possível do impossível, como uma forma de excelência virtuosa que cria paisagens, universos e sensações diversos nos quais tornam a vida uma celebração eterna.

A filosofia acompanha essa conceituação, pois para o autor “pensar é, antes de tudo, querer criar um mundo (ou limitar o seu, o que vem a dar no mesmo)” (CAMUS, 1989, p.71). Contudo, acrescenta-se a ela, o adjetivo de esclarecimento e lucidez, postando o homem em um estado de vigília e consciência onde se impera a necessidade de dar a realidade uma forma, uma ordenação, uma explicação possível para o entendimento.

Nesse percurso que traçamos é possível extrair do sentimento absurdo três consequências: revolta, liberdade e paixão. A revolta se configura como a recusa à renúncia e por isso é:

Um confronto permanente do homem com sua própria obscuridade. É a exigência de uma impossível transparência [...] Ela (a revolta) é presença constante do homem consigo mesmo. Ela não é aspiração, não tem esperança. Essa revolta é apenas a certeza de um destino esmagador, sem a resignação que deveria acompanhá-la (CAMUS, 1989, p. 41).

A liberdade sucede a revolta e é “retorno à consciência, a evasão para fora do sono cotidiano” (CAMUS, 1989, p. 44), no qual o sujeito perde sua inocência para construir por si só o seu encanto imanente. E por fim, a paixão é a potência de vida, àquilo que provoca o movimento do querer mais, o querer consumir todo o campo do possível, isto é, criar sentido autêntico para a própria existência sem se subjugar aos papéis sociais ou normas

morais que cerceiam a subjetividade.

Essa lógica processual que arrebatava o homem na sua absurdidade leva-o ao despertar da consciência e a noção da sua tragédia sem a negar. Nesse movimento do jogo da consciência transformamos em regra de vida o que era convite à morte e recusamos o suicídio, para enfim, reinventar a si próprio no reconhecimento da facticidade de todas as coisas. A partir daí, Camus (1989) define que o homem absurdo é:

Aquele que, sem o negar, não faz nada para o eterno. Não que a nostalgia lhe seja estranha. Mas ele prefere sua coragem e seu raciocínio. A primeira o ensina a viver sem apelação e a se bastar com o que tem, o segundo o instrui sobre seus limites. Certo de sua liberdade a prazo, de sua revolta sem futuro e de sua consciência perecível, prossegue em aventura no tempo da sua vida (CAMUS, 1989, p.49).

Todo esse desenvolvimento argumentativo estrutura-se no tapete simbólico da mítica grega de Sísifo. A sua leitura sobre o mito, talvez seja a alegoria que melhor representa a condição social dos nossos dias. Cabe lembrar que nessa narrativa mitológica conta-se que Sísifo fora um mortal astuto que desafiou os deuses em diversos eventos. Espalhou um segredo de Zeus, aprisionou por diversão a Morte e enganou Hades, o deus dos mortos. Furiosos os deuses puniram Sísifo condenando-o ao eterno trabalho de rolar um grande rochedo até o cimo de uma montanha. Só que quando Sísifo chegava com a pedra até ao cume da montanha, depois de um árduo trabalho, todo o seu esforço parecia inútil e sem sentido, pois a pedra sempre caía por seu próprio peso, obrigando-o a descer até o solo para pegá-la e levá-la novamente ao ponto de onde caiu.

Esse mito é para Camus (1989) a representação alegórica da condição humana e consequentemente, o símbolo da absurdidade. Nesse sentido, pode-se exprimir de Sísifo uma analogia do embate existencial que o homem enfrenta cotidianamente para dar

movimento as relações sociais e de trabalho, por exemplo. O próprio Camus se refere a Sísifo como o “proletário dos deuses” (CAMUS, 1989, p. 85), visto que a sua situação não é menos absurda que a de um operário ou trabalhador dos dias de hoje.

Como observamos não há nenhum propósito ou sentido no trabalho de Sísifo, é inútil levar a pedra até o cume, uma vez que ela retornará a descer eternamente. Contudo, mesmo assim, Sísifo sempre retoma as forças, enfrenta as consequências de seus atos e volta a buscar a pedra, rolando-a novamente até o alto do cimo. Isso faz de Sísifo o Herói do Absurdo, na medida em que é consciente da sua condição absurda, mas não renuncia a sua vida.

Pode-se interpretar que a busca pela pedra, ou seja, a descida até o solo é metaforicamente a resposta ao absurdo, e a subida até o cume é propriamente a construção de sentido, que exige do homem um esforço, um trabalho constante de si. Assim, Sísifo é a personificação da existência absurda e deixar o rochedo ao solo é tal como paralisar-se no tempo e aceitar a derrota. Contudo, não é assim que o herói age, ele não cessa o seu objetivo, é mais forte que o rochedo, continua a dar movimento a sua vida e controla o seu destino na ausência de sentido.

4. O lazer no entremeio absurdo da produtividade e do consumo

Acerca da análise existencial de Camus extraímos o questionamento sobre sentido do lazer. Os conteúdos, atitudes e práticas que compreendem a sua manifestação, estariam de alguma forma, ao fio da navalha do absurdo? Quais seriam as absurdidades que cerceiam o tempo de lazer e exige do homem uma resposta? Vamos a seguir a essas questões.

As críticas ao capitalismo são tão recorrentes em nossos dias que até parecem ter se tornado clichês nos discursos acadêmicos e cotidianos. Grandes pensadores contemporâneos, tais como Bauman, Zizek, Jameson, entre outros, tomam o sistema econômico como pano de fundo para suas críticas socioculturais.

Nos indagamos sobre a possibilidade de transitar por outros caminhos ao analisar o nosso objeto de estudo a partir da ótica do existencialismo. Mas a tarefa de espulgar da nossa investigação uma crítica ao capitalismo e uma análise sobre os seus desdobramentos, se mostrou impossível, uma vez que as representações do lazer emergem no entremeio das obrigações sociais e profissionais direta ou indiretamente. Dada a questão, observamos que o lazer é por um lado, um aparato tentacular dos mecanismos culturais do mercado e da produtividade.

Diante dessa problemática recorreremos aos teóricos da temática do lazer. Para o sociólogo Dumazedier (1974, p. 34) o lazer é:

Um conjunto de ocupações às quais o indivíduo pode entregar-se de livre vontade, seja para repousar, seja para divertir-se, recrear-se e entreter-se ou, ainda, para desenvolver sua informação ou formação desinteressada, sua participação social voluntária ou sua livre capacidade criadora após livrar-se ou desembaraçar-se das obrigações profissionais, familiares e sociais.

Acompanhando alguns pressupostos de Dumazedier, Marcellino (2007, p. 46-47) conceitua o lazer como:

Cultura vivenciada (praticada, fruída ou conhecida), no tempo disponível das obrigações profissionais, escolares, familiares, sociais, combinando os aspectos tempo/espço e atitude [...] Portador de um duplo aspecto educativo - veículo e objeto de educação, considerando-se, assim, não apenas as suas possibilidades de descanso e divertimento, mas também de desenvolvimento pessoal e social .

O que distingue essas duas concepções é o uso do termo lazer enquanto “tempo-

livre” e “tempo-disponível”, bem como a conceituação de lazer restrita à alguma atividade/ocupação, que por sua vez não é defendida por Marcellino.

Sobre a primeira questão indagamos: seria o lazer “livre” dos demais aspectos que estruturam a vida sociocultural, permitindo o indivíduo entregar-se de livre vontade ao seu usufruto, como propõe Dumazedier? Segundo Marcellino, não, ao passo que, enquanto sujeitos sociais “tempo algum pode ser entendido como livre de coações ou normas de conduta social” (MARCELLINO, 2010, p. 27). É nesse ponto que se inaugura os pontos nodais que tensionam a sua atualização de modo salutar. Em termos específicos, consideramos que o trabalho e consumo são os aspectos que delineiam os valores e representações do lazer na esfera cultural.

Assim, falar de produtividade no trabalho é falar também sobre os imperativos do consumo, uma vez que, os mecanismos de produção tem como denominador comum a indústria mercadológica. Ora, quanto mais se trabalha, mais se consome ou quanto mais se consome mais se trabalha. Ambos os aspectos que convalidam a atual conjuntura econômica são, portanto, correlatos.

Na perspectiva antropológica, o trabalho é responsável pelo processo de humanização, logo, uma das fontes propulsoras para o desenvolvimento da cultura. Enquanto *poiesis e téchne*⁷ o trabalho dá ao homem o *status* de criador, possibilitando-o transformar a natureza e reinventar a sua própria realidade. Contudo, embora o trabalho seja uma condição de liberdade criadora em relação aos determinismos do mundo natural, é

⁷ *Poiesis* em grego significa criação ou arte de confeccionar relacionando-se, portanto, com o termo *téchne* que designa “saber fazer” ou “saber construir” (SANTAELLA, 1994).

também, uma atividade de alienação⁸.

Há algum tempo acreditava-se que o desenvolvimento tecnológico viria libertar os homens das longas horas de trabalho, o que resultaria em mais horas de tempo livre. Nessa perspectiva, o economista francês Jean Fourastié (1907–1990) prognosticou grande otimismo a respeito do progresso técnico e da produtividade como formas de contribuir para uma relação harmônica entre o lazer e trabalho (MARCELLINO, 2010). Contudo, observamos uma certa distopia nesse sonho, uma vez que os aparatos tecnológicos, tais como celulares, palmtops e e-mails fizeram com que as horas de trabalho fossem estendidas para a casa. Percebe-se, assim, que a jornada de trabalho na era cibercultural tem aumentado nos últimos anos, invadindo a propriedade do nosso tempo, misturando-se com a privacidade dos nossos hábitos. Sobre essa questão Aduino Novaes (2011) destaca que “permanece irrealizada a utopia da libertação do homem pelas máquinas: nunca se trabalhou tanto, e o tempo livre jamais esteve tão fora da pauta” (NOVAES, 2011).

Isso ocorre, porque atualmente o ideário do progresso é uma máxima valorativa nutrida pelos próprios indivíduos no contexto do trabalho. Na medida em que as empresas valorizam o caráter competitivo e resultados como critérios de sucesso profissional, a massa produtora é conduzida ao esgotamento pessoal. Assim, a existência passa a ser permeada pela preocupação econômica e se justifica nos derivados que o *status* profissional pode garantir.

Na latência do senso comum, a aceitação social e sucesso profissional, significam-se

⁸ “Etimologicamente a palavra *alienação* vem do latim *alienare*, *alienus*, que significa “que pertence a um outro”. E outro é *alius*. Alienar, portanto, é *tornar alheio, é transferir para o outrem o que é seu* (ARANHA & MARTINS, 1991, p. 60). Nesse sentido, o trabalho alienado caracteriza-se por um trabalho cuja finalidade não está na realização e criatividade do sujeito que o produz, mas sim no lucro que dele resultará para o “chefe”, “patrão”, ou em uma linguagem marxista, para o “dono do capital”.

na compra dos estilos do “bem viver” midiáticos. Não nos abstermos de trabalhar mais para aumentar a renda e acompanhar os lançamentos de produtos que não cessam de ampliar-se. É por isso, que torna-se recorrente que as lojas e outros setores do mercado transformem-se em espécies de santuários do consumo que não vendem apenas produtos, mas sonhos que prometem a realização de uma felicidade.

Por conta desses aspectos, no tempo de lazer os sujeitos estão ainda mais susceptíveis ao engodo mercadológico que “põe em marcha um processo de desorientação em razão da própria super-escolha” (LIPOVETSKY & SERROY, 2011, p. 58). Nesse sentido, gera-se o auto-desregramento financeiro e psicológico que afirma-se contraditoriamente como “o princípio do pleno poder sobre a condução de si próprio e nas manifestações de dependência e de impotência subjetivas” (LIPOVETSKY & SERROY, 2011, p. 59), ou seja, no conflito fetichista⁹ de poder ou não poder comprar um determinado produto anunciado pelos meios midiáticos.

O tempo de lazer é para a grande maioria das pessoas um espaço de celebração do consumo, em que seu valor é determinado pelos atributos do mercado. Porquanto,

Consome-se em toda parte, em todo lugar e a todo momento: nos hipermercados e nas galerias comerciais, nos cinemas, nas estações, nos aeroportos; nas horas habituais de funcionamento, mas também, e cada vez mais, no domingo, de noite, de madrugada; sendo servido por vendedores ou servindo-se sozinho, utilizando máquinas automáticas, encomendando pela internet. E as festas, antes religiosas, tornaram-se convites de fruição, uma espécie de orgias de consumo. Daí em diante, o essencial de nossas trocas tende a tornar-se relações mercantis, é a quase totalidade da nossa existência que se encontra colonizada pelas marcas e pelo mercado (LIPOVETSKY & SERROY, 2011, p. 57 - 58).

Na medida em a indústria mercantil infiltra-se em todos os setores da atividade

⁹ Fetichismo é compreendido como a “crença no poder sobrenatural ou mágico de certos objetos materiais” (ABBAGNANO, 2007, p. 439)

humana, a linguagem artística também sofre transformações, e, em alguns gêneros, porta-se como um campo reprodutor das ideologias do consumo, propagando valores rasos que alimentam uma falsa ideia de felicidade movida por um prazer imediatista.

No que tange essa problemática, o sertanejo universitário e o funk da ostentação são as grandes referências da atualidade, e que inclusive, tornaram-se temas de pesquisas acadêmicas¹⁰. Esses gêneros musicais que talvez sejam os mais ouvidos na atualidade pelos brasileiros, apresentam letras que naturalizam o comportamento do consumo, tanto de bebidas alcoólicas, como os *status* materiais que o dinheiro pode conquistar. Frases como “do dia pra noite fiquei rico, tô na grife, tô bonito, tô andando igual patrão. Agora eu fiquei doce igual caramelo, tô tirando onda de Camaro amarelo” de Munhoz e Mariano; e, “Você sabe como é, essa vida de chefe, play 3, tela de led, depois rolêzinho de jet” de Mc Rodolfinho, além de indicarem a pobreza poética, enaltessem uma cultura envaziada, delimitada pelos valores do consumismo performático.

Há algumas décadas, Adorno desenvolveu profícuas críticas sobre a decadência da expressão artística em virtude da profusão da Cultura de Massa. Sobre a música massificada, o autor aponta a recorrência dos padrões estabelecidos pelo mercado que produzem um estado de inconsciência entre os homens. Vejamos a seguir as suas palavras:

[...] tal música contribui ainda mais para o emudecimento dos homens, para a morte da linguagem como expressão, para a incapacidade de comunicação. A música de entretenimento preenche os vazios do silêncio que se instalam entre as pessoas deformadas pelo medo, pelo cansaço e pela docilidade de escravos sem

¹⁰ Há estudos que abordam a relação entre as letras do gênero musical e o consumo de álcool no Brasil. Um de mestrado realizado na faculdade de Letras na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste) e um de especialização em Dependência Química na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Disponível em: <http://g1.globo.com/musica/noticia/2013/01/academicos-do-sertanejo-estudam-incentivo-bebedeira-em-hits-atuais.html>

exigências. Assume ela em toda parte, e sem que se perceba, o trágico papel que lhe competia ao tempo e na situação específica do cinema mudo. A música de entretenimento serve ainda — e apenas — como fundo. Se ninguém mais é capaz de falar realmente, é óbvio também que já ninguém é capaz de ouvir (ADORNO, 1996, p. 65).

Suas observações ainda se mostram proveitosas para a nossa atualidade, pois a profusão dos ideários do consumo e a redução dos corpos à mercadoria, promovem a banalização das formas de linguagens e das relações humanas. Nesse sentido, observa-se que,

A consciência da grande massa dos ouvintes está em perfeita sintoma com a música fetichizada. Ouve-se a música conforme os preceitos estabelecidos pois, como é óbvio, a depravação da música não seria possível se houvesse resistência por parte do público, se os ouvintes ainda fossem capazes de romper, com suas exigências, as barreiras que delimitam o que o mercado lhes oferece (ADORNO, 1996, p. 87).

Para Marcellino, os componentes do consumismo e da produtividade são as grandes problemáticas da temática do lazer, visto que o uso do tempo de acordo com os valores massificados se reduz às “práticas compulsivas, ditadas por modismos, ou denotadas de *status* [...] valoriza-se a *performance*, o produto e não o processo de vivência que lhe dá origem” (MARCELLINO, 2006, p. 14). No contexto das lógicas da produtividade o lazer assume um caráter de compensação física que visa o preparo mental do indivíduo para a próxima jornada de trabalho. Desse modo, o papel do lazer é funcional na manutenção do sistema econômico como uma forma de docilização do corpo social, justamente porque, “opõem-se em primeira instância ao ócio, no sentido de “parar para pensar”. Nesse sentido, o significado do lazer apresenta uma função de recuperação da força para o trabalho, tal como uma “válvula de escape” das angústias e fadigas do cotidiano, ocultando a tensão “necessária para a percepção da problemática individual e social” (MARCELLINO, 2010, p. 36).

5. O lazer é uma possibilidade de resposta para o absurdo

Acerca dessas questões que afirmam sobre as representações do lazer interpeladas

pelas lógicas do consumo e da produtividade, nossas contribuições sob a luz do existencialismo, desenvolvem-se na centralidade do sujeito, visando a fruição do tempo disponível como uma possibilidade para a tomada de consciência capaz de romper a letargia administrada pelo hábito a partir do reconhecimento do absurdo que interpõe-se sobre a nossa condição existencial. Nesse raciocínio, cabe considerar que do lazer “pode emergir, de modo dialético, valores questionadores da sociedade no seu conjunto [...] para a vivência de valores que contribuam com mudanças de ordem moral e cultural, necessárias para solapar a estrutura vigente” (MARCELLINO, 2007, p.46).

Nesse pressuposto encontramos na esfera cotidiana do lazer uma possibilidade de resposta para o absurdo a partir da sua significação pelo ócio¹¹ que como negação de se “fazer algo” e vivenciado na reflexão, possibilita o “pensar em si mesmo” e “para si mesmo”, o que contribui para uma melhor compreensão da nossa condição existencial e, sobretudo, uma clareza sobre a relação que estabelecemos com o mundo que nos circunda. Como propõe Marcellino (2010), o lazer não corresponde tão somente a uma ocupação ativa, ou seja, uma prática. Ele também pode ser compreendido como uma atitude, isto é, um posicionamento do sujeito para o ócio se este for uma escolha.

Em termos específicos, pode-se extrair das concepções de Camus as contribuições para o lazer que se configuram nos três momentos do ciclo absurdo: revolta, liberdade e paixão. No primeiro momento, o sentimento de revolta é o “gatilho” que promove o confronto do homem consigo mesmo, uma espécie de desencanto que rompe a cadeia de hábitos que condiciona uma vida mecânica. Nesse olhar, no exercício do ócio subjaz na

¹¹ No sentido usual ócio significa “cessação do trabalho; folga, repouso, quietação, vagar” (HAUAISS, 2009) e ainda, etimologicamente ócio do latim *otium* significa lazer, atividade intelectual ao vil *negotium*, que por sua vez designa trabalho ou negócio (JAPIASSÚ & MARCONDES, 2006).

observância da absurdidade, ou seja, na constatação da ausência de sentido dos papéis sociais que reproduzimos na esfera cotidiana.

A liberdade como uma “tensão” convida o sujeito para ação, possibilitando a evasão do sono cotidiano. Assim, num esforço solitário posicionamos de modo a negar os referenciais esculpidos pela disciplinaridade do trabalho e estímulos midiáticos. O movimento da liberdade como um “retorno à consciência” (CAMUS, 1989, p. 44), constrói o terreno decisivo para restabelecimento no reconhecimento da possibilidade da sua ação. Sobre tal questão, Camus (1989, p.42) discorre,

Só posso ter, da liberdade, a concepção do prisioneiro ou do indivíduo moderno submetido ao Estado. A única que conheço é a liberdade de espírito e de ação. Ora, se o absurdo aniquila todas as minhas possibilidades de liberdade eterna, ele em contrapartida me devolve e exalta minha liberdade de ação.

Nesse percurso, a paixão restabelece os laços do homem para com vida. Sem inocência o homem se reconhece como senhor de si para construir sentido para sua existência em meio a facticidade do real. A paixão, portanto, é o movimento da criatividade que afirma a existência sem negar a sua tragédia. Nas palavras de Camus (1989, p.82),

Nesse esforço cotidiano em que a inteligência e a paixão se misturam e se arrebata, o homem absurdo descobre uma disciplina que formará o essencial de suas forças. A aplicação, a tenacidade e a perspicácia necessárias redescobrem desse modo a atitude conquistadora. Criar, assim, é dar uma forma ao seu destino.

A compreensão do lazer no ciclo do absurdo pode se relacionar aos níveis elementar, médio e reinventivo postulados por Dumazedier (1980). Sabemos que o nível elementar, diz respeito ao conformismo e/ou desinteresse do sujeito em relação ao que se vivencia. Em certa medida, esse conformismo se associa a noção de hábito que conduz o indivíduo para o sono cotidiano, numa passividade letárgica diante dos eventos que se apresentam na sua vida. Assim, partindo do pressuposto da ausência de autodeterminação e

escolha nas atitudes para com o lazer, é possível estabelecer sob os aspectos do conformismo e hábito, um paralelo com o mundo *man* conceituado por Heidegger, bem como com o conceito de “má-fé” construído por Sartre, que sugerem a inautenticidade do sujeito que dissimula sua própria verdade em virtude da facticidade.

O nível médio do lazer pressupõe uma criticidade do sujeito e podemos relacioná-lo a noção de revolta, como a forma pela qual o sujeito se posiciona conscientemente diante dos fatos que se apresentam na sua vida. Nesse sentido, ressalta-se a importância do questionamento, da reflexão para o desenvolvimento ético e das possibilidades nobilitantes que o lazer pode oferecer.

Sobre o aspecto da atividade do pensamento Camus (1989) escreve que ela é uma espécie de lucidez e se apresenta como um refúgio quando se rompe a naturalidade dos gestos humanos. Assim,

É partir do desacordo fundamental que separa o homem de sua experiência para encontrar um terreno de interpretação conforme sua nostalgia, um universo espartilhado de razões ou aclarado de analogias que permite resolver o divórcio insuportável (CAMUS, 1989, p. 71).

Quanto ao nível superior ou inventivo, que denota a criatividade do sujeito, o lazer pode assentar-se na compreensão da liberdade e paixão, cujas atitudes possibilitam a criação de sentido autêntico para existência. Assim, cabe aqui a relação com os conteúdos artísticos do lazer¹², pressupondo o uso do tempo disponível para a fruição estética, tanto pela produção, quanto pela apreciação.

¹² Marcellino (2006) pontua que o lazer é um complexo de atividades que se manifestam numa diversidade de conteúdos culturais, definindo-se principalmente pelos interesses: Físico-esportivos (exercícios/movimento), sociais (festas/associações), artísticos (apreciação ou produção estética), manuais (artesanato e *bricolage*), intelectuais (leitura/palestras) e turístico (passeios/viagens).

Sobre a ótica de Camus a arte é a forma humana capaz de reinventar a existência de todas as coisas. Sob tal questão escreve:

Nesse universo, a obra é então a única possibilidade de se manter a consciência e se fixar em suas aventuras. Criar é viver duas vezes. A busca tateante e ansiosa de um Proust, sua meticulosa coleção de flores, de tapeçarias e de angústias não significam outra coisa. Ao mesmo tempo, ela não tem outra perspectiva senão a criação contínua e inestimável a que se entregam, todos os dias de sua vida, o comediante, o conquistador e todos os homens absurdos. Todos se empenhavam em imitar, repetir e recriar a realidade deles. Nós acabamos sempre ficando com a cara das nossas verdades. A existência inteira, para um homem que se desviou do eterno, é tão-somente um mimo desmesurado sob a máscara do absurdo. E esse grande mimo é a criação [...] Ela marca ao mesmo tempo a morte de uma experiência e sua multiplicação. É como uma repetição monótona e apaixonada dos temas já orquestrados pelo mundo: o corpo, inesgotável imagem no frontão dos templos, as formas ou as cores, o número ou o desgosto (CAMUS, 1989, p. 67-68).

6. Considerações finais

O ócio que outrora fora primazia de grandes filósofos como um substantivo ligado à construção da sabedoria, assume na cultura disciplinar do trabalho uma representação de inutilidade pecaminosa capaz suscitar a culpabilidade secular por não atender as expectativas progressistas (NOVAES, 2011). Reservar um tempo para análise da existência tornou-se algo insignificante. Perguntar-se “qual é o sentido da vida”, para muitos, é estar “viajando”, pois isso parece óbvio, possível de ser respondido aos moldes dos clichês vendidos pelos imperativos culturais do consumo e do trabalho. Nesse sentido, parece que não temos tempo para refletir, pois todas as coisas fluem numa velocidade tão voraz, que somos impulsionados a acompanhar essa lógica frenética, no receio de ficarmos “perdidos” pelo caminho ou “atrasados” para o nosso tempo.

Eis aqui a diagnose do presente – um mundo sem reflexão, sem o enfrentamento com as faces nuas da nossa realidade. Hoje a inquietude da angústia que pulsa pelo anseio

de “sentido” é envernizada pelas banalidades midiáticas, dos referenciais culturais ‘boçalizados’ e produtores de “seres” mercadorias, “coisas” falantes.

Sob esses aspectos absurdos, subjaz na tensão a valorização do ócio como uma necessidade existencial e valor humano a ser resgatado. É preciso reservar o tempo para o pensamento, visto que é através da reflexão que tomamos consciência daquilo que somos e dos significados possíveis diante de um mundo que cada vez mais solidifica a “vaziez” nas formas de vida.

Não podemos aceitar o que seria uma vida bem vivida ou o “verdadeiro” lazer, mas podemos afirmar que não são esses que se vendem nas vitrines, nas promessas empresariais e anúncios comerciais. O que sabemos é que a perversidade socioeconômica mascarada pelo prestígio social e liquidações do mercado administram uma vida absurda. Desse modo, o nosso esforço deve-se voltar para a revolta como uma espécie de resistência contra essa névoa que nos desorienta.

É a partir do reconhecimento do absurdo, ou seja, da ausência de sentido que permeiam os nossos hábitos, que o princípio da liberdade que inaugura o nosso campo de atuação para criação de sentido, nos guiará no caminho da paixão, onde nós, como os autores de nossas vidas, faremos dela uma obra de arte".

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

ADORNO, T. W. O fetichismo na música e a regressão da audição. In: T. W. ADORNO, T. W. **Coleção os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

- ARANHA, M. L. A. & MARTINS, M. H. P. **Filosofando**: introdução à Filosofia. São Paulo, Moderna, 1991.
- BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BRUYNE, P. *et. al.* **Dinâmica da pesquisa em Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.
- CAMUS, A. **Mito de Sísifo**: Ensaio sobre o Absurdo. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- CAMUS, A. **O Estrangeiro**. Lisboa: Abril Cultural, 1972.
- DANIEL, J; CALMETTES, J. **Documentário**: Albert Camus, une tragédie du bonheur. França, 1998.
- DUMAZEDIER, J. **Lazer e Cultura Popular**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. **Valores e Conteúdos Culturais do Lazer**. São Paulo: Sesc, 1980.
- HEIDEGGER, M. Conferências e Escritos Filosóficos. In: HEIDEGGER, M. **Coleção Os Pensadores**. Tradução e notas Ernildo Stein. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP & A, 2001.
- JAPIASSÚ, H; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro, Zahar, 2006.
- KIERKEGAARD, S. A. S. A. O Desespero Humano. In: KIERKEGAARD, S. A. **Coleção Os Pensadores**. Tradução de Carlos Grifo; Maria José Marinho; Adolfo Casais Monteiro. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- LIPOVETSKY, G.; SERROY, J. A cultura como mundo e como mercado. In:_____.; _____. **A Cultura-mundo**: resposta a uma sociedade desorientada. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- MARCELLINO, N. C. **Estudos do Lazer**: Uma Introdução. Campinas, Autores Associados, 2006.
- _____. Lazer e Qualidade de Vida. In: MOREIRA, W. M. (Org.). **Qualidade de Vida**. São Paulo, Papyrus, 2007.
- _____. **Lazer e educação**. Campinas, Papyrus, 2010.

MARCELLINO, N. C. Contribuições de Autores Clássicos Modernos e Contemporâneos para os Estudos do Lazer. **Licere**. Belo Horizonte, v. 13, n.4, p.1-42, dez. 2010. Disponível em: http://www.anima.eefd.ufrj.br/licere/pdf/licereV13N04_ar2.pdf. <Acesso em: 08 Mar. 2011>.

MARX, K. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

NIETZSCHE, F. A arte em "O nascimento da tragédia". In: NIETZSCHE, F. **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

_____. Sobre a Verdade e a Mentira no sentido Extra-moral. In: NIETZSCHE, F. **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

NOVAES, A. Apologia da Preguiça – Sequestro do nosso tempo pelo trabalho. In: **Folha de São Paulo**, Caderno Ilustríssima. São Paulo, 24 jul. 2011. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/il2407201105.htm>. Acesso em: 08 Nov. de 2011.

NUNES, B. **Heidegger & Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

ORTEGA, R. “Acadêmicos do sertanejo” estudam incentivo a “bebedeira” em hits atuais”. Disponível em: <http://g1.globo.com/musica/noticia/2013/01/academicos-do-sertanejo-estudam-incentivo-bebedeira-em-hits-atuais.html>. Acesso em: 26 jan. 2013.

PIA, P. Introdução à edição original. In: CAMUS, A. **Mito de Sísifo: Ensaio sobre o Absurdo**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

QUILLIOT, R. Introdução. In: CAMUS, A. **Diário de Viagem**. Rio de Janeiro: Record, 1978.

SANTAELLA, L. **Estética de Platão a Pierce**. São Paulo: Experimento, 1994.

SARTRE, J. P. O existencialismo é um humanismo. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo, Cortez, 1993.

Endereço dos Autores:

Natalia Puke
Rua: Santo André, nº 40, apto 43 - Jd. Elite
Piracicaba – SP – 13417-655.
Endereço Eletrônico: napuke@gmail.com

Nelson Carvalho Marcellino
14 de dezembro, 428-apto.41
Campinas – SP – 13015-130
Endereço Eletrônico: marcelin@supernet.com.br