

A Felicidade Imaginada, ou as Relações entre o Trabalho e o Lazer¹

Começemos esta nossa pequena viagem com uma afirmação banal, um simples truísmo: tudo o que fazemos, isto é, todo o agir humano ocorre ou se escoa no tempo. Aqui, não nos importa investigar se esse tempo constitui uma realidade absoluta, que exista independentemente de qualquer outra circunstância; se é uma relação inseparável do espaço ou ainda uma categoria mental ou intelectual, sem a qual não poderíamos perceber as coisas. Fiquemos apenas com a sensibilidade de sua constante presença.

Imaginemos agora o trabalho de todos os indivíduos produzindo ou mantendo, criando ou refazendo, não importa o quê, em todos os setores de atividade humana. Ao conjunto dessas produções e desses serviços, o chamamos de *produto social*.

Se olharmos a história passada do tempo de trabalho, e se analisarmos a história recente desse mesmo tempo, o que vamos verificar é que ele depende ou resulta de três fatores básicos. Em primeiro lugar, deriva das forças produtivas por meio das quais se dá esse produto social – dos instrumentos, máquinas e demais técnicas utilizadas que, por sua vez, geram uma determinada produtividade. Em segundo lugar, é consequência da forma pela qual a sociedade se organiza para produzir seus bens (tribal, escravista, feudal, capitalista, socialista), de seus valores e necessidades que lhe são mais próprias ou características. Em outras palavras, o tempo de

¹ Texto originalmente publicado pela Editora Brasiliense, em 1987, com modificações posteriores do autor.

trabalho é gerado pelas *relações técnicas e sociais de produção*. Aparentemente, e essa tem sido uma noção bastante difundida, quanto mais avançadas as forças produtivas e mais complexas ou evoluídas forem as relações sociais de produção, menor será o tempo de trabalho exigido para a obtenção do produto social. Mas nossa primeira “provocação” será dizer que as forças produtivas e as relações sociais não implicam o automático e contínuo declínio do tempo de trabalho. Elas são condições indispensáveis, mas não suficientes. Dependem ainda da luta política efetivada no interior das relações sociais, a fim de que a redução do tempo produtivo e sua mudança em uma duração aparentemente não-produtiva ocorra.

Para além do tempo destinado à criação ou manutenção do produto social – tempo de trabalho ou produtivo –, existe um outro que vivemos cotidianamente e que sentimos como algo residual ou complementar. Estamos sempre tão preocupados e influenciados pelo trabalho que esse outro tempo assim se nos afigura. É o tempo em que os indivíduos não exercem esforços economicamente produtivos – não se encontram nas fábricas, nas atividades comerciais, nos serviços, nas empresas, nas instituições. É o período fora do trabalho diretamente exercido e ao qual poderíamos chamar de tempo não-produtivo. Pessoal ou subjetivamente, um indivíduo pode julgar produtivo, para si mesmo, o tempo não-produtivo; por exemplo, ao fazer consertos domésticos, aprender uma nova língua, dedicar-se à música ou relacionar-se com os filhos. Mas é que estamos fixando como produtivo aquele tempo obrigatório e rentável, do ponto de vista econômico, em que se criam ou se conservam riquezas materiais potencialmente apropriáveis por toda a sociedade.

Claro? Nem tanto. Acontece que esse tempo denominado não-produtivo, residual ou complementar, também adquire, para os

indivíduos e a sociedade, um valor ou função produtiva, no sentido econômico. Porque recupera nossas forças, ao nos permitir descansar ou divertir, e nos dá condições de consumir (comer, viajar, comprar, por exemplo). Dito de outra maneira, o tempo não-produtivo ainda conserva um valor socialmente produtivo, pois resgata as condições mínimas de retorno da força viva de trabalho e libera os indivíduos para o consumo. Ora, sendo o consumo um dos momentos inevitáveis do circuito econômico – produzir, distribuir, trocar, consumir – então o tempo não-produtivo converte-se em tempo indispensável à produção. É sua finalidade e, simultaneamente, seu ponto de partida.²

E somos tão completamente induzidos a consumir que nem percebemos como estamos submersos no que Baudrillard denomina *a liturgia formal do objeto*. “Bares, cinemas, livrarias, auditórios, enfeites, roupas e tantas outras coisas nos centros comerciais – o *shopping center* pode tudo abarcar de modo caleidoscópico. Se o grande magazine nos dá o espetáculo da feira da mercadoria, o *shopping center* nos oferece o recital sutil do consumo, cuja arte, toda ela, precisamente, consiste em brincar com a ambiguidade do signo dos objetos e a sublima seu estatuto de utilidade e de mercadoria em um jogo de cenários: neocultura generalizada em que não há mais diferença entre uma fina mercearia e uma galeria de pintura, entre a *Playboy*³ e um tratado de paleontologia... Ali nos encontramos no centro do consumo como organização total do cotidiano, homogeneização total, onde tudo é apreendido e esquecido com facilidade na translucidez de uma felicidade abstrata, definida

² Uma brilhante análise dessas inter-relações entre produção e consumo pode ser vista nos *Grundrisse* (1857-1858) de Marx.

³ Revista de nus femininos mundialmente conhecida na época.

simplesmente pelo apaziguamento das tensões” (*La Societé de Consommation*, Galimard, 1970).

Convém ainda esclarecer que o tempo produtivo não se confunde com o conceito de trabalho produtivo. Nas sociedades capitalistas modernas, o trabalho produtivo é aquele que permite a acumulação de capital por meio da mais-valia, do lucro, isto é, de uma maior ou menor diferença entre o valor de troca das mercadorias e serviços e os valores pagos ao trabalho que os produziram. Logo, quando utilizamos a noção de tempo produtivo aí incluímos tanto o trabalho produtivo quanto o trabalho de simples troca econômica, como os serviços, que nada acrescenta ao produto social que se acumula.

Voltando ao tempo não-produtivo, residual ou complementar, constata-se que sua duração varia, historicamente, em razão da natureza do tempo produtivo e de suas relações sociais de produção. O tempo residual é aquele que se subtrai ao tempo produtivo. É residual justamente pelo fato de o tempo produtivo ser o principal ou o de maior importância nas sociedades. Ele existe em função ou em decorrência do tempo produtivo, pois deste último dependem as produções e os valores econômicos por elas gerados. Em síntese, é o tempo produtivo aquele que cria ou reproduz as condições materiais de existência. Comparando-se ambos, verifica-se que o tempo residual pode, muitas vezes, ultrapassar em extensão o tempo produtivo. Apesar disso, o tempo residual se distribui ao redor do tempo produtivo, por ser este o núcleo de nosso sistema vital.

Poder-se-ia atribuir ao tempo residual a característica de não proporcionar rendimentos ao fator trabalho, já que a renda dos assalariados pode ser proveniente das horas empregadas na produção ou na conservação econômicas. É o caso, por exemplo, de trabalhadores horistas. No entanto, essa diferença não se aplica ao

repouso de fim de semana e aos períodos de férias quando o tempo não-produtivo continua a ser remunerado por força de lei.

Pela constatação dos tempos assinalados, percebe-se que vida social se desenrola em meio a tempos distintos, embora intimamente vinculados e interdependentes. São distintos quanto à natureza da ação, quanto aos fatores que condicionam o nosso agir e ainda quanto às satisfações procuradas. São diferentes, sobretudo, pelas relações que os indivíduos mantêm entre si e com os objetos do agir. Isso quer dizer que, na dependência da ação e do tempo, o sujeito objetiva-se de maneira diversa.

Comumente, as pessoas com as quais convivemos e os objetos com os quais lidamos no tempo de trabalho nos causam uma certa reação comportamental bem caracterizada. Ou seja, no tempo e na ação de trabalho, os seres humanos e os objetos se convertem, na maior parte das vezes, em meios ou instrumentos de convivência e de procedimentos obrigatórios, pois constituem elementos de um sistema exterior ou transcendente ao próprio sujeito. Em maior ou menor proporção, o tempo de trabalho não satisfaz espiritualmente ou não oferece a possibilidade de uma exteriorização pessoal (objetivação). Evidentemente, há exceções, como as tarefas artísticas, científicas, intelectuais, ou até mesmo de empreendedores que fazem de seu trabalho não só um suporte econômico, mas um destino de vida. Mas essa não corresponde à realidade da maioria dos assalariados e das gerações humanas. Assim acontece porque o tempo produtivo, o tempo socialmente necessário à manutenção das condições materiais de existência, é normatizado e coercitivo. Somos nós que temos de nos adaptar a ele e às suas finalidades sociais. Por consequência, as relações do sujeito produzem

objetivações limitadas, imperiosas e mesmo estranhas. Ou, em linguagem filosófica, alienadas ou alienantes.

E as formas como se organizam o processo de trabalho e a dimensão do tempo produtivo não apresentaram distinções notáveis entre os modos de produção capitalista e socialista centralizado. Tornou-se corriqueiro, durante todo o século XX, mencionar o esforço de Lênin e dos líderes posteriores da União Soviética para difundir e empregar os métodos de Taylor no processo de trabalho industrial.⁴ Situação que levou Georges Friedmann, em *O Trabalho em Migalhas* (Perspectiva, 1972), a escrever: “O socialismo de Estado, quaisquer que sejam suas contribuições ao indivíduo, graças à facilidades de educação e promoção que possam beneficiá-lo, não parece satisfazer, em sua complexidade, suas tendências a participar, desencorajando-o pelo excesso de centralização, pela hipertrofia burocrática, pelo anteparo de sua camada de administradores imbuídos de tecnicismo, a multidão de instâncias e de comitês, cujas decisões lhe são, de fato, impostas”.

Mas no tempo residual ou complementar também ocorrem certas atividades de natureza compulsória, indispensáveis à própria criação do produto social, como a satisfação de necessidades biológicas vitais - recuperação psicossomática e abastecimento alimentar -, e ainda compromissos sociais de natureza diversa, como os familiares, civis ou religiosos.

Ambos os tempos, portanto, assim como os fatores que lhes determinam a duração e o valor da existência, constituem as durações primordiais – o da produção econômica e o das exigências biológicas e sociais.

⁴ De modo claro, basta ler as *Tarefas Imediatas do Governo Soviético* e verificar a estimulada consagração dada aos operários-padrões.

Finalmente, dependendo das relações históricas, sociais e políticas, haverá um *terceiro tempo* no qual as imposições do trabalho e das necessidades biológicas e sociais passarão a exercer um efeito atenuado. Constitui aquele período ou constituem aqueles momentos nos quais o controle da produção econômica ou as exigências biológicas e sociais não precisarão mais ser rigidamente cumpridas, por já terem sido realizadas. Esse terceiro tempo representa, assim, um novo resíduo de vida social. É o tempo do lazer e de suas atividades livremente escolhidas.

O Tempo de Lazer

O que inicialmente distingue o tempo de lazer dos demais consiste na flexibilidade de escolha ou de engajamento que o sujeito possui relativamente à atividade, ou seja, na forma de sua objetivação (o modo de exteriorização do indivíduo, a maneira como o sujeito se projeta no que lhe é exterior). É como se o tempo de lazer nos permitisse uma sensação de liberdade ou nos possibilitasse exercer aspirações e desejos pessoais mais simples e imediatos, assim como os mais profundos. Os objetos com os quais se lida e as relações pessoais experimentadas parecem se desvestir do caráter exclusivamente instrumental e alheio que os tempos primordiais requerem. O mar não é mais uma rota comercial. Readquire a atração simples do contato corporal com a água e o sol. Inspira a pintura de uma marinha ou a criação de um verso.⁵ Esses

⁵ No primeira grande Enciclopédia Francesa, dirigida por Diderot e D'Alembert, o termo encontra-se assim definido pelo próprio Diderot: "Tempo vacante (*vuide*) que nossos deveres nos deixam e dos quais podemos dispor de uma maneira agradável e honesta. Se nossa educação houvesse sido bem feita, e nos tivesse inspirado um vivo gosto pela virtude, a história de nossos lazeres seria a porção de nossa vida que mais nos honraria após a morte e da qual nos lembraríamos com maior consolo no momento

relacionamentos diferenciados do sujeito e do objeto possuem uma conexão natural, mais espontânea e direta, ou imediata. Isso significa que todos os demais controles socioeconômicos diminuem sua força de constrangimento ou incidem de maneira afastada: a forma de apropriação do objeto, os desempenhos corporal e mental, as normas administrativas e gerenciais que acompanham as ações do trabalho e das obrigações sociais, todas necessariamente utilitárias. Nesse terceiro tempo que é o do lazer tende-se a uma *modificação qualitativa das relações e das ações humanas*.

A liberdade que se instaura no tempo e nas atividades de lazer deve, porém, ser nuançada. Certos autores dão como sinônimo de lazer a expressão “tempo livre”, o que, em parte, é correto quanto ao próprio tempo. Mas deve-se levar em conta que o *conteúdo do lazer* permanece sujeito a uma série de circunstâncias sociais, culturais, econômicas, ideológicas e mesmo físicas e geográficas. Portanto, o lazer será possível de acordo com a capacidade de consumo e a posição social, conforme o capital escolar e experiências anteriores de vida, em virtude de hábitos adquiridos e predisposições psíquicas. Dada a sua natureza duplamente subtrativa – do tempo produtivo e do tempo residual das obrigações sociais – o lazer permanece como uma categoria interna da economia política, sendo gerado e apropriado em decorrência das mesmas relações sociais. É também por isso que ele traduz, à sua maneira, as esferas da produção, da distribuição, da troca e do consumo. Suas formas individuais e coletivas não surgem nem são vividas a não ser como emanações

de abandonar a vida: seria aquela das boas ações às quais seríamos conduzidos por gosto e sensibilidade, sem que nada a elas nos determinasse, a não ser nossa própria beneficência”.

da própria economia política. É por tal motivo que as classes de uma sociedade praticam lazeres diferenciados em relação ao seu conteúdo e intensidade, mesmo em países com menores disparidades de renda e de desequilíbrios sociais.

Consequentemente, o lazer se realiza como *momento negativo, isto é, como período contraposto ao tempo de trabalho*. É por ainda representar uma espécie de radiação dos tempos primordiais que ele se manifesta de modo subordinado a várias circunstâncias. No plano das ideias, é uma categoria que não se afirma como substrato ou essência, já que sua liberdade, embora real sob certos aspectos, deriva do tempo produtivo e do tempo residual consagrado às demais obrigações sociais.

Nos textos contemporâneos sobre o tema, verifica-se que as discussões conservam uma certa atmosfera comum. Ou seja, o lazer é, na maioria das vezes, encarado como um fenômeno compensador ou oposto à atividade produtiva e de troca. Como antítese ou secreção do trabalho. É o caso de Georges Friedmann: "... toda atividade subsumida no conceito de trabalho implica um elemento precípua de obrigação, de constrangimento. Esta observação ganha, para a definição de trabalho, uma importância crescente em uma época como a nossa, em que o indivíduo, em diferentes níveis de produção, consagra-se, fora de suas tarefas profissionais, a tantas outras atividades laterais que diferem precisamente pela ausência deste elemento de obrigação econômica, de imposição institucional, e se fazem marcar por nuances diversas de contingência e de escolha" (citado por M.F. Lanfant in *Les Théories du Loisir*, Paris, PUF, 1972, pg. 17).

Essa mesma desvinculação entre as atividades e o tempo de trabalho, de um lado, e as atividades e o tempo de lazer, de outro, é

básica na sociologia empírica de Joffre Dumazedier: “O tempo de lazer é outorgado ao indivíduo pela sociedade quando este se desempenhou, segundo as normas sociais do momento, de suas obrigações profissionais, familiares, socio-espirituais e sócio-políticas. É um tempo que a redução do trabalho e das obrigações sócio-políticas tornam disponível; o indivíduo se libera a seu gosto da fadiga, descansando; do tédio, divertindo-se; da especialização funcional, desenvolvendo de maneira interessada as capacidades de seu corpo ou de seu espírito” (*Sociologia Empírica do Lazer*, Perspectiva, 1979, pgs. 91-92).

Quase nada difere do conceito externado por Prudenskij em *O Tempo e o Trabalho* (“Vremja i Trud”, Moscou, 1965), traduzido pelo Grupo de Estudos do Lazer de Paris: “O tempo livre corresponde à parcela do tempo fora do trabalho e se destina ao desenvolvimento físico e intelectual dos trabalhadores, assim como ao seu repouso. O que aparece como sendo a particularidade mais importante desta categoria na sociedade socialista é o direito igual dos trabalhadores em utilizar seu tempo livre; direito baseado nas relações com a sociedade, na igualdade do trabalho e no salário percebido pelo trabalho... O homem pode existir, comer, dormir e trabalhar, mas se não possui tempo nem oportunidade para a elevação de seus conhecimentos e para a posse do saber, não pode haver a reprodução das forças espirituais da sociedade”.

Assim compreendido, o lazer não existe como eixo ou noção substancial, mas accidental. E, na verdade, para ele jamais se poderá reivindicar um estatuto daquela natureza. Enquanto o modo humano de existência permanecer submetido a parcelas de tempo contraditórias, aos conflitos entre uma objetivação estranha a si mesma e a auto-afirmação, entre as necessidades e a autonomia,

entre o indivíduo e a sociedade, o homem continuará exteriorizando apenas parcelas de seus sentimentos e capacidades.

O caráter de oposição ou de compensação ao trabalho, na qualidade de tempo e atividade formal, converte o lazer em negação de um pressuposto primitivo (tomando por empréstimo um termo hegeliano), no caso, o próprio trabalho. Essa concepção foi percebida, aliás, por Charlotte Busch em *Sociologie du Temps Libre* (Paris, Mouton, 1975, pg. 7): “O tempo livre não é um fenômeno global como a sociedade, nem um fenômeno social parcial, mas bem definido, como a família. É uma categoria residual da existência, vivida em função de responsabilidades e obrigações profissionais e extraprofissionais, e das necessidades fundamentais da vida. O tempo livre é um conceito negativo, é o tempo liberado pelas injunções definidas pelos contraconceitos”.

Ora, sendo uma ação negativa, em face da compulsão de outras necessidades, o lazer, diferentemente do trabalho, de uma ação econômica e profissional, não consegue afirmar-se, por si só, como autodeterminação humana.

A Evolução do Tempo de Lazer

Toda sociedade cria um produto social e, dentro deste, um excedente econômico, ou seja, sucintamente, uma parte de bens e serviços não absorvida pelos gastos efetuados na própria produção. Nas sociedades em que as forças produtivas e a produtividade se encontram em expansão, o produto social tende a ser crescente e, em maior proporção, o excedente obtido.

Durante o primeiro século da Revolução Industrial, predominantemente manufatureira e localizável, *grosso modo*, entre

1750 e 1850, o excedente econômico foi sendo acrescido em decorrência daquilo que Marx denominou a mais-valia absoluta, dado a organização primária e incipiente das reivindicações operárias e as transformações do processo de trabalho.

Assim é que, no século XVII, e até meados do século XVIII, as jornadas de trabalho dos ofícios urbanos na Inglaterra não ultrapassavam dez horas diárias. A situação começou a se modificar após a última rebelião dos jacobitas (1745)⁶, quando as jornadas foram gradativamente estendidas a doze, catorze ou mesmo dezesseis horas em diferentes ramos (Marx, *Salário, Preço e Lucro*). Assegura o autor: “O que hoje, por exemplo, no Estado de Massachusetts, até recentemente o Estado mais livre da América do Norte, é proclamado como limite legal do trabalho dos meninos com menos de doze anos, era a jornada normal de trabalho na Inglaterra, ainda na metade do século XVII, vigente para operários em pleno vigor, para braceiros robustos do campo e para ferreiros atléticos” (*O Capital*, capítulo VIII, Ed. Civilização Brasileira). Marx refere-se aqui aos *General Statutes of Massachusetts* e ao *Act to limit the hours of labor*, de Nova Jersey, que, em 1838 e 1851, respectivamente, fixaram a jornada de dez horas diárias para menores de doze anos.

O aumento do tempo produtivo estava vinculado à concentração cada vez mais intensa de trabalhadores livres em manufaturas e ao desaparecimento do processo de trabalho corporativo, substituído, em uma fase intermediária, pelo *domestic system* (trabalho domiciliar).

Se num primeiro momento a monarquia forneceu uma série de éditos favoráveis aos mestres das corporações, como os

⁶ Os jacobitas eram cristãos monofisista, ou seja, só aceitavam a natureza divina de Cristo. A família Stuart, da Escócia, era adepta dessa concepção.

proclamados por Luís XI, aliando-os na luta contra o feudalismo, nos séculos posteriores passou a minar as regulamentações das guildas, submetendo-as ao controle direto do rei. Aplicaram-se impostos escorchantes e impôs-se uma fiscalização severa sobre as comunidades, medidas adotadas, por exemplo, por Richelieu. Os conflitos entre aprendizes e valetes, de um lado, e os mestres, de outro, bem como as mudanças nas relações entre a monarquia e as ordens profissionais propiciaram a difusão do trabalho domiciliar já no século XVI, em pleno Renascimento. “O trabalho livre se propaga em toda a Europa a partir do século XVI. A indústria cria ateliês nas zonas rurais e os lavradores ali trabalham fora de qualquer regulamentação. Tais fenômenos se reproduzem em todos os lugares, com mais ou menos atraso, segundo a evolução política do país. Eles arrastarão consigo o desaparecimento das corporações” (François Barret, *Histoire du Travail*, Paris, Puf, 1955, pg. 33).

No correr do século XVIII, quando a acumulação de capital mercantil e as levas de trabalhadores rurais expulsos pelo movimento dos *enclosures* haviam plasmado a situação mais favorável, é que surgem as manufaturas e, com elas, a primeira grande Revolução Industrial. “O capitalismo industrial começa quando um significativo número de trabalhadores é empregado por um único capitalista... O capitalista assumiu essas funções de gerência em virtude de sua propriedade do capital. Nas relações capitalistas de troca, o tempo dos trabalhadores assalariados era propriedade deles tanto quanto a matéria prima-prima fornecida e os produtos saídos de suas oficinas... as regras do aprendizado e os estatutos legais, comuns ao modo de produção feudal e corporativo de produção, persistiram por algum tempo e tiveram de ser gradativamente banidos à medida em que o capitalista consolidava seus poderes na sociedade e destruía

os aspectos jurídicos das formações sociais pré-capitalistas” (Harry Braverman, *Trabalho e Capital Monopolista*, Zahar, 1981, pgs. 61-62). Citando David Landes (*The Unbound Prometheus, Technological Change and Industrial Development in Western Europe*, 1969), continua Braverman: “O fabricante que quisesse aumentar a produção tinha que obter mais trabalho da mão de obra já recrutada. Aqui, contudo, ele de novo caía nas contradições internas do sistema. E não tinha modo algum de compelir seus trabalhadores a certo número de horas: o tecelão, ou artesão domiciliar, era senhor de seu tempo, começando e parando quando quisesse”.

Se por volta de 1819 já havia dez mil trabalhadores em manufaturas de tecelagem de algodão (cuja maquinaria se desenvolveu bem mais lentamente do que a de fiação), e ainda cerca de 240 mil exercendo o trabalho por subcontrato, no *domestic system*, já nos anos de 1840 a estrutura se transformara radicalmente, havendo 150 mil trabalhadores em manufaturas e apenas 60 mil no processo intermediário de produção (cf. Frédéric Mauro, *História Econômica Mundial*, Zahar, 1976, cap. 1).

A situação de propriedade, ou pelo menos de copropriedade do tempo de trabalho, serviu de tema para debates ásperos no final do século XVIII entre adversários e adeptos de uma modificação do sistema vigente. No capítulo VIII de *O Capital*, que versa sobre a jornada de trabalho, Marx reproduz alguns trechos dessa luta. Leia-se, em primeiro lugar, Postlethwayt (*First Preliminary Discourse*): “Não posso encerrar essas breves observações sem registrar o comentário trivial, feito por muitas pessoas, de que o trabalhador não trabalha todos os seis dias, se pode ganhar o suficiente para viver em cinco dias. Daí concluem pela necessidade de encarecer com

impostos, ou por qualquer outra medida, os meios de subsistência, a fim de forçar o artesão e o trabalhador da manufatura a trabalhar ininterruptamente seis dias por semana. Tenho de pedir licença para discordar desses grandes políticos que se batem pela perpétua escravização dos trabalhadores desse reino; esquecem o provérbio: o trabalho sem diversão embrutece. Não se vangloriam os ingleses da engenhosidade e destreza de seus artífices e de seus trabalhadores em manufaturas, qualidades que até hoje deram crédito e renome às mercadorias britânicas? Qual a causa disso? Provavelmente apenas uma: o modo peculiar como a população trabalhadora sabe recrear-se. Se fossem forçados a trabalhar [homens, mulheres e crianças] o ano inteiro, repetindo incessantemente a mesma tarefa, não teriam eles sua originalidade prejudicada, não se tornariam estúpidos, ao invés de alertas e hábeis, não perderiam nossos trabalhadores, nessa escravidão eterna, seu renome, ao invés de conservá-lo? Que habilidade artística se poderia esperar de animais estafados?... Muitos deles realizam, em quatro dias de trabalho, o que os franceses executam em cinco, às vezes seis... Espero que nunca percam esses privilégios nem a boa vida da qual decorrem, ao mesmo tempo, sua engenhosidade e coragem”.

Em resposta, o autor anônimo do *Essay on Trade and Commerce* (1770) argumenta: “Se o descanso no sétimo dia da semana é uma instituição divina, temos de concluir que os outros dias da semana pertencem ao trabalho, e compelir outrem a cumprir esse preceito não se pode considerar crueldade... Que a humanidade, por natureza, tende para a comodidade e a preguiça, sabemos ser verdade pela experiência fatal que temos com a plebe empregada na manufatura que, em média, não trabalha mais do que quatro dias por

semana, a não ser que os meios de subsistência encareçam... A cura será perfeita quando os trabalhadores da manufatura se conformarem em trabalhar seis dias pela mesma importância que recebem em quatro dias”.

É também bastante ilustrativa a passagem de uma das cartas que Maquiavel enviou a seu amigo Francesco Vettori (10 de dezembro de 1513), quando se encontrava em Albergaccio, já expulso de Florença pela família Medici: “Chega então a hora do almoço e, com os meus, como aquilo que esta pobre vila e o meu parco patrimônio permitem. Tendo almoçado, retorno à estalagem: lá estão o estalajadeiro e, ordinariamente, um açougueiro, um moleiro, dois forneiros. *Com eles me entretenho toda a tarde a jogar a cricca, o triquetraque, e depois disso nascem mil discussões e infinitas trocas de palavras injuriosas; no mais das vezes jogamos a sério e nos ouvem gritar a não menos distância do que San Casciano*”.⁷

O período que vai de 1750 a 1850, na Inglaterra, e até os derradeiros anos do século XIX, para os demais países da Europa (bem como para vários segmentos da indústria inglesa), apresenta um quadro de exploração do trabalho vivo mais grave ainda do que o verificado nos séculos XIV e XV, tanto em relação à forma de apropriação do valor, quanto no que se refere aos tempo de trabalho exigido.

“Assim, no verão, a jornada no artesanato parisiense atinge, no máximo, 16 a 17 horas; no inverno, ela não ultrapassa 11 horas. Mas essas cifras correspondem ao número de horas compreendidas entre

⁷ *Vieni in questo mentre l'ora del desinare, dove con la mia brigata mi mangio di quelli cibi che questa povera villa e paululo patromonio comporta. Mangiato che ho, ritorno nell'hosteria: quivi è l'hoste, per l'ordinario, um beccaio, um mugnaio, due fornaciai. Com questi io m'ingaglio per tutto di giuocando a cricca, a trich-trach, e poi dove nascono mille contese e infiniti dispetti di parole injuriose; e il più dele volte si combatte um quattrino e siamo sentiti non di manco gridare da San Casciano.*

o início e o fim do trabalho; delas é preciso subtrair as pausas e o tempo das refeições para se obter a duração do trabalho real. O estatuto dos alisadores de tecido de lã, em 1384, lhes concedia de duas e meia a três horas e meia de pausa, conforme a estação” (Jean Verdon, *Les Loisirs au Moyen Âge*, Tallandier, 1980, pg. 11). Ter-se-ia, assim, uma variação entre 8 horas e meia e 13 horas e meia, por dia, entre o verão e o inverno.

Já o número de dias anuais de trabalho variava de 250 a 260, dos quais pelo menos 70 com jornadas reduzidas, dadas as condições climáticas. Conseqüentemente, a quantidade de dias liberados ascendia a 105 ou 115, conforme o estatuto da corporação. As determinações das ordens artesanais incluíam dispositivos proibindo o exercício profissional aos sábados e domingos e em certas datas, abrangendo dias santificados, a véspera ou o dia subsequente.

Note-se ainda que a tecnologia da manufatura *artificializou* os ambientes físicos de trabalho, obtendo-se com isso uma regularidade do tempo produtivo, antes intermitente e variável segundo as circunstâncias do clima natural.

A necessidade de modificar as relações de produção e o processo de trabalho, submetendo ambos ao controle direto do capital, juntamente com a apropriação da mais-valia absoluta, traduziu-se na transferência, para o interior da indústria, do controle das horas de trabalho e, por consequência, na redução do tempo residual antes existente.

E, no entanto, se de um lado as mutações nas relações sociais e no processo de trabalho provocavam o aumento do tempo médio de trabalho, diminuindo o tempo residual, de outro o volume de produção e os ganhos de produtividade cresciam enormemente. As exportações inglesas, expressas em milhões de libras, saltaram de

9, em 1741, para 36, em 1801. Excluindo-se a lã, os produtos manufaturados aumentaram sua participação nas exportações de 8 para 27% no mesmo período. “Essa mudança refletia a crescente produção de pregos, machados, armas de fogo, vagões ferroviários, relógios, lenços, botões, cordames e milhares de outros bens; a variedade tornou-se tão grande que os funcionários da alfândega cansaram-se de preencher longas relações de mercadorias e lançaram largas parcelas dessas exportações sob o título de mercadorias ‘de diversos tipos” (André G. Frank, *Acumulação Mundial, 1492-1789*, Zahar, pg. 242, citando Ralph Davis in *English Foreign Trade*, Londres, 1969).

A extração carbonífera, que não chegava a 6,5 milhões de toneladas em 1780, alcançou 64 milhões em 1850. Um incremento de mais de 880% na produtividade marginal. O consumo de algodão, cerca de 5,1 milhões de libras nos anos 1771-1780, ultrapassou a cada dos 98 milhões de libras na década 1811-1820, demonstrando um salto de aproximadamente 1820%.

É incontestável que durante a expansão do produto social e da produtividade na época das manufaturas e até a fase de concentração de capital e de tecnologia, em fins do século XIX, ocorreu uma substancial ampliação do tempo produtivo. Sua posterior redução, lentamente conquistada, não poderia advir de forma automática, espontânea, à maneira de um *deus ex machina*. Foi uma consequência simultânea de dois fatores, ambos vinculados às novas relações sociais de produção: de um lado, a intensificação do trabalho, permitido pela maquinaria; de outro, o processo de politização das relações de trabalho. “O prolongamento desmedido da jornada de trabalho, produzido pela maquinaria nas mãos do capital, ao fim de certo tempo provoca... uma reação da sociedade

que, ameaçada em suas raízes vitais, estabelece uma jornada normal de trabalho, legalmente limitado. Em consequência dessa limitação, assume importância decisiva um fenômeno que já examinamos – *a intensificação do trabalho*... Em termos genéricos, o método de produção da mais-valia relativa consiste em capacitar o trabalhador, com o acréscimo da produtividade do trabalho, a produzir mais com o mesmo dispêndio de trabalho, no mesmo tempo... Mas a coisa é diferente depois que se reduz coercitivamente o dia de trabalho. Essa redução, com o poderoso impulso que dá ao desenvolvimento da força produtiva e à poupança das condições de produção, impõe ao trabalhador maior dispêndio de trabalho no mesmo tempo, mais elevada tensão da força de trabalho, preenchimento mais denso dos poros da jornada, em suma, um tal grau de condensação do trabalho que só pode ser alcançado reduzindo-se o dia de trabalho... O tempo de trabalho é medido agora de duas maneiras, segundo sua extensão (duração) e segundo seu grau de condensação (intensidade)... O primeiro efeito da jornada de trabalho diminuída decorre dessa lei evidente: a capacidade de operar da força de trabalho está na razão inversa do tempo que opera. Por isso, e dentro de certos limites, o que se perde em duração, ganha-se em eficácia. Através do método de retribuição (salário por peça, por tarefa e outros estímulos) o capital induz o trabalhador a empregar realmente maior força de trabalho... a introdução da lei fabril demonstrou de maneira flagrante que a simples redução da jornada de trabalho aumenta consideravelmente a regularidade, a uniformidade, a ordem, a continuidade e a energia do trabalho” (Karl Marx, *O Capital*, Civilização Brasileira, livro I, capítulo XIII, pgs. 466-468).

Além do fenômeno de intensificação e compressão do trabalho – maior esforço em menor tempo – geradores de mais-valia relativa, desenvolveram-se, em paralelo, as lutas e as forças sócio-políticas – sindicais, associativas, partidárias – que o processo de produção havia gerado ao concentrar o trabalho vivo e, ao mesmo tempo, expropriá-lo.

Os conflitos políticos e econômicos entre o capital e o trabalho começaram a ganhar a conotação de uma verdadeira luta entre as duas novas classes sociais já a partir de 1830. A data “... determina uma inovação ainda mais radical na política: o aparecimento da classe operária como força política autoconsciente e independente na Grã-Bretanha e na França, e dos movimentos nacionalistas em grande número de países da Europa... E na Grã-Bretanha e na Europa ocidental, este ano determina o início daquelas décadas de crise no desenvolvimento da nova sociedade, que se concluem com a derrota das revoluções de 1848 e com o gigantesco salto econômico depois de 1851” (Eric Hobsbawm, *A Era das Revoluções – 1789/1848*, Paz e Terra, 1981).

A necessidade de reduzir a espoliação do trabalho e do tempo nele empregado (leis trabalhistas) inscreveu-se nos movimentos mais amplos de transformação política da sociedade capitalista por melhores salários, pelo sufrágio universal e educação popular. Só as experiências dolorosas e decorrentes das agitações, das greves, das prisões, dos exílios e chacinas poderiam suavizar a voracidade insaciável do capital. Lembremos *en passant*: a Working Men’s Association (1836), a People’s Charter (1838-1848), o socialismo cristão de Buchez e de Leroux, o comunismo utópico de Cabet, o revolucionarismo xenófobo de Blanqui, o marxismo, o anarquismo de Bakunin e de Kropotkin, o proudhonismo, as revoluções de 1830, de

1848, a Comuna de Paris, o sindicalismo de Labriola e de Sorel, a ideia das greves gerais (Tortellier, Dormoy). E ainda as lutas das internacionais pela limitação do trabalho a oito horas; a do Partido Operário Francês, da Fabian Society, das Trade Union Congress, a do Partido Social Democrata Alemão e ainda da AFL e da Industrial Workers of the World, nos Estados Unidos.

Costumeiramente, apontam-se as leis fabris de 1847-1848, de 1850 e de 1853, na Inglaterra, como as primeiras que, de fato, circunscreveram a jornada de trabalho em dez horas diárias. Na verdade, os atos fixaram um tempo produtivo médio semanal, frequentemente aumentado de uma hora diária, como atestaram, na prática, os relatórios dos inspetores de fábricas durante as décadas de 1850 e 1860. As leis estipularam dez horas e meia para os primeiros cinco dias e sete horas e meia para o sábado, ou sexto dia. Além disso, vários ramos industriais não foram beneficiados por aquelas leis: cerâmica, tecelagem de seda, fósforos, panificação, além de serviços privados: cocheiros, condutores de ônibus e empregados de lavanderias, por exemplo.

De qualquer forma, *só a partir de 1937, na Inglaterra, com a leis das nove horas, é que o tempo de trabalho adulto e masculino retorna à mesma duração existente no século XVII e primeira metade do século XVIII* (com exceção dos mineiros, que haviam conseguido a jornada de oito horas para os primeiros cinco dias em 1908). Na França, situação semelhante ocorreu após a Primeira Guerra Mundial, em 1919, com a lei das oito horas.

Temos assim o seguinte quadro de Evolução de Horas de Trabalho Semanais, segundo o *Year Book of Labour Statistics*, do *International Labour Office* (1980).

<i>Inglaterra</i>	<i>França</i>
1650-1750 – 45 a 55 horas	1650-1750 – 50 a 60 horas
1750-1850 – 72 a 80 horas	1750-1848 – 72 a 80 horas
1850-1937 – 58 a 60 horas	1848-1919 – 60 a 68 horas
1937 – 45 a 51 horas	1919 – 46 a 50 horas
1971 – 44 horas	1979 – 41,2 horas

Quando a luta sindical e partidária se intensificou em fins do século XIX, dentro dos países cêntricos da industrialização; quando a acumulação do capital industrial líquido já alcançara níveis mais elevados do que os anteriores e a divisão internacional do trabalho adquirira impulso, via imperialismo, então o sobretrabalho absoluto pôde ser gradativamente absorvido pelo equipamento mecânico a vapor e depois eletromecânico. Com isso se inicia o processo de retraimento do tempo socialmente necessário à produção nos países de capitalismo avançado.

Para relembrar, na Inglaterra ocorreram 719 greves em 1899; 346 em 1904; 585 em 1907, e mais de 800 em 1910. Nos anos de 1912 e 1913, cerca de 2,5 milhões de operários e trabalhadores do comércio paralisaram suas atividades na Irlanda. De 1893 a 1898, 7.029 greves eclodiram nos Estados Unidos, número esse que ascendeu a 15.463 nos anos que mediam 1899 e 1904. Na França, a CGT, criada em 1895 e reorganizada em 1902, comandou quase todas as greves pela diminuição das horas de trabalho, principalmente as gerais de 1906, 1920 e 1936.

Se durante a era manufatureira a carga horária de trabalho subira progressivamente para 72 a 80 horas semanais, conforme o país e o ramo de produção, ela passou a declinar em finais do século XIX, *pari passu* com a formação de grandes empresas. O incremento do

tempo residual coincidiu com o avanço de metas sociais mais abrangentes e com a substituição das pequenas e médias propriedades manufatureiras, de trabalho extensivo, pelas indústrias de centralização de capital e de tecnologia.

Os estudiosos do tempo livre têm dito e repetido que este surgiu e se desenvolveu com a Revolução Industrial. Mas o fato evidente é que o tempo residual dá o seu primeiro grande salto, após a primeira grande Revolução Industrial, em uma época adiantada de transformações qualitativas do capitalismo, principalmente do ponto de vista sociopolítico. Foi preciso a conjugação das lutas operárias, sempre tardias em relação à própria gênese do proletariado industrial, do advento da grande empresa e da modificação da natureza da mais-valia para que o tempo de produção regredisse. Portanto, os tempos residual (recuperação psicossomática e obrigações sociofamiliares) e de lazer (atividades de livre escolha) são produtos econômicos e políticos, cujas fronteiras se situam na capacidade de crescimento do produto social, da produtividade e, conseqüentemente, do nível de vida da população.

Comparando-se, por exemplo, os índices de custos salariais, de produtividade, do PNB e as médias de horas semanais de trabalho dos Estados Unidos, França e Alemanha (ainda República Federal), entre 1960 e 1972, constata-se que os ganhos macroeconômicos foram convertidos, sobretudo, em forma salarial e muito pouco em tempo residual (*International Economic Report of the President*, Washington DC, Printing Office, 1977).

I) Custos Salariais em dólar e variações (1967 = 100)

	1960	1972	% variação
EUA	77,0	137,0	78

França	56,1	164,3	193
Alemanha	51,9	211,7	308

II) Produtividade e Variações (mesmos anos)

EUA	78,8	116,0	47
França	68,7	135,9	98
Alemanha	66,4	130,3	96

III) PNB em dólares e Variações

EUA	73,1	116,2	59
França	66,7	134,1	101
Alemanha	76,2	130,8	72

IV) Horas Semanais de Trabalho

EUA	40,0	40,5	+ 1
França	46,0	44,6	- 3
Alemanha	44,8	42,8	- 4,5.

Durante o período acima citado, os sistemas de automação e computação fizeram progressos notáveis, provocando mais desemprego tecnológico do que redução do tempo de trabalho vivo. Deu-se mais ênfase ao rendimento do fator trabalho do que ao tempo subtrativo ou de lazer; procurou-se assegurar antes a melhoria do padrão de vida do que a diminuição correspondente do tempo produtivo.

E dados semelhantes puderam ser observados relativamente ao Japão. Entre 1968 e 1976, os índices econômicos apresentaram as seguintes elevações para a produtividade, o PNB e custo salarial: 82%, 69% e 355%, respectivamente. Para o mesmo período, as

horas médias de trabalho decresceram de 44,6 para 40,2, voltando a subir até 41,2 em 1980 (*Year Book of Labour Statistics*, 1980).

Afirmar-se, portanto, que a produção e a produtividade são causas do tempo residual não explica muito dessa dinâmica. Entre 1900 e 1912, as horas médias de trabalho industrial caíram nos Estados Unidos de 55,3 para 50, ou cerca de quatro vezes mais do que a fase situada entre 1960 e 1972, de maior produção e maior produtividade. Além disso, naquele primeiro período, o PNB passou por incremento anual de 3,72%, porcentagem inferior à era mais recente mencionada, de 4,92%.

Creemos que a conclusão é, mais uma vez, inequívoca. O tempo residual encarna uma das conquistas sociopolíticas possíveis. Do contrário, um processo puramente mecânico (produção – produtividade) já teria conduzido o tempo residual a um máximo de 25 horas semanais, mantido o ritmo da primeira metade do século XX.

Essa dinâmica assemelha-se, ao nosso ver, ao da remuneração do fator trabalho. Há situações puramente econômicas que a influenciam, mas a maior ou menor capacidade de resistência ou de luta social também pode interferir nos resultados do processo.

O Mito e a Razão

Até o século VI a.C., na Grécia, as palavras mito e *logos* (μῦθος, λόγος) denotavam ações semelhantes. Isto é, ambas significavam fala, narração ou, conforme a moderna semiologia, discurso. Não havia, portanto, uma separação nítida de significados, podendo-se utilizá-las indiferentemente. É o caso dos textos homéricos, por exemplo.

O mito trazia consigo formas e conteúdos muito vinculados ao pensamento arcaico. Referia-se quase sempre à criação do mundo e à realidade sensível, bem como estabelecia preceitos de condutas religiosas, ética ou moral. Por seu intermédio, o rei (*anax* ou *basileus*) proferia sentenças da justiça sagrada (*thémistes*), contra as quais não se podia recorrer. Fruto de civilizações orais, o mito era também uma forma mnemotécnica de reviver o passado, de reafirmar a sacralidade da vida e dos entes sobrenaturais – os demiurgos do mundo e dos homens. Os cantos míticos, sempre recitados e jamais escritos, eram narrações de origem celestial e traduziam a própria palavra divina. Por isso, a poesia (*poiesis*) constituía a forma mais acabada, o veículo por excelência da linguagem mítica (a prosa sempre foi, historicamente, posterior à forma poética, tanto nas civilizações europeias quanto asiáticas). Era presidida pela deusa Mnemósine (a memória). A poesia encantava e emocionava justamente pelos predicados e por sua origem sagrada. Outra característica intrínseca ao mito era aquela que configurava a ambivalência, a renúncia às diferenças marcantes entre as coisas e entre as essências das coisas (*ousía*). Assim, a bissexualidade dos deuses, as ações consideradas boas e, ao mesmo tempo, danosas, o comportamento destrutivo e criador, a ambiguidade da verdade e da mentira, fenômenos que faziam do mito um universo de expressão cognitiva totalizante, ou seja, aquele que unifica todos os fenômenos para além de sua diversidade.

Essa mesma dimensão não-contraditória impedia uma demarcação clara entre as noções de trabalho e de lazer, fundidas que estavam na concepção de necessidade vital.

O mito, no entanto, só pôde sobreviver unindo o sagrado e o monárquico. Com o advento progressivo de outras formas políticas,

a palavra e o discurso míticos de deixam de representar a ordem divina e soberana do *basileus*. A palavra se humaniza, se individualiza e, ao mesmo tempo, socializa-se na *polis*. Adquire um status ou condição de ação política, de cidadania. Essa transformação se inicia nos redutos guerreiros, onde as primeiras assembleias, as *mesoi*, assim chamado o círculo comum dos soldados de infantaria, as quais passam a discutir a estrutura e a organização do exército. Posteriormente, no século VI a.C., tais assembleias se estenderiam a outros segmentos sociais que lutavam contra o predomínio da realeza. A palavra *mesoi* significará ainda “classe média”, assim como “o que está disponível a todos” ou “público”.

O significado da palavra mito permanecerá como alegoria (*allos agorein*), o discurso que serve para narrar o outro, aquele ou aquilo que não está mais presente. E a razão (o *logos*), o discurso que constrói a *politeia* ou o governo democrático, que descreve o porquê das coisas, vai, aos poucos, impondo-se definitivamente. A exigência popular pela publicação de leis, o clamor pelas codificações legislativas e as discussões filosóficas irão desempenhar o papel de propagadores desse novo conhecimento que discrimina fatos, que duvida do mito, que estabelece distinções, que, enfim, reivindica o poder, antes unificado, do sagrado e da monarquia.

Para o que nos interessa de mais de perto, veremos que o pensamento grego, ao mesmo tempo em que introduz uma separação entre o mito e a razão, discrimina ou nomeia os diversos sentidos da palavra trabalho, relacionando-a com a *finalidade da ação*. Consequentemente, haverá uma ação-trabalho penosa, com o sentido moderno, uma atividade técnica de criação, igualmente presente nos conceitos atuais, e uma atividade simultânea –

trabalho/lazer – que o nosso pensamento tem dificuldades de apreender, mas que se inscreve nas utopias das sociedades futuras, das sociedades de trabalho individualizado e livremente escolhido, por força de uma automação global e de uma reinstituição da sociedade.

Os Trabalhos e os Dias

A investigação primária sobre as categorias do trabalho na cultura ocidental encontra-se, evidentemente, na obra “Os Trabalhos e os Dias” (*Erga kai Hemera*) de Hesíodo.

Após a tradicional invocação às musas e o pedido ao deus supremo para aceite sua argumentação, o poeta discorre sobre as duas disputas ou emulações (*eris*) com as quais os homens se defrontam. Uma delas deve ser condenada porque faz surgir as discórdias e as guerras. A outra deve ser louvada porque “faz despertar para a ação efetiva (*ergon*) até o homem de braço indolente”; “o oleiro inveja a luta do oleiro; o cantor, a do cantor. Esta emulação é boa para os mortais” (cantos 15 ao 25). E os dois preceitos que devem orientar os homens nessas emulações são a justiça e a ação efetiva.

Em seguida, Hesíodo canta o mito de Prometeu, e com ele a transformação da ação criadora em trabalho (do *ergon* ao *ponos*). O quarto canto descreve o mito dos cinco gêneros humanos (*genus*). O primeiro deles constituiu o dos homens de ouro. Foram criados ainda por Cronos e viviam “como os deuses, o coração livre de cuidados, separados e ao abrigo das penas e das misérias... divertiam-se em festins, longe de todos os males”. Mais adiante: “o sol fecundo produzia por si mesmo uma colheita abundante e generosa, e eles,

na alegria da paz, viviam de seus campos em meio a bens inumeráveis” (versos 110 a 121). Por ordem de Zeus, converteram-se nos guardiães (*phylakés*) dos mortais, “quando o sol se pôs no ocaso”.

O segundo gênero, o dos homens de prata, possuía regalias semelhantes ao seu antecessor, embora as criaturas não vivessem tão longamente quanto as primeiras; mas logo foram punidas por Zeus porque se recusavam a cultuar os deuses, sendo então transformadas em gênios do Hades.

Seguiu-se o gênero dos homens de bronze, criados para servir a Ares, o deus da guerra. A quarta raça foi constituída pelos ancestrais diretos dos homens contemporâneos de Hesíodo. Tinham eles uma origem semidivina (*emiteoi*) e formaram a linhagem guerreira de Tebas e de Troia. Vivem, após a morte, nos confins da Terra, igualmente isentos de preocupações com a existência cotidiana. São heróis afortunados, para quem o sol traz a colheita três vezes ao ano, sem que para isso precisem trabalhar.

O quinto gênero, o dos homens da idade do ferro, é destinado ao sofrimento diário, ao cansaço na obtenção de seus bens, na luta diária que caracteriza o *ponos*. A semelhança com a condenação de YHWH no Éden é sintomática da condição humana. Para Hesíodo, esse quinto gênero desaparecerá por sua própria maldade, desregramento (*hybris*) e falta de consciência de sua própria individualidade, de sentimentos próprios de dignidade (*aidós*) e de consciência pública e respeito humano. A extinção humana, ou ao menos a da raça da idade do ferro, será consequência da cólera divina (de *Nêmesis*, a deusa da justiça e da fortuna).

No canto seguinte, Hesíodo se dirige aos reis, afirmando que somente onde a justiça e a temperança imperam a vida pode se

tornar alegre e produtiva. Por ser a justiça o primeiro entre os bens, a terra desse reino oferece uma vida farta; os animais domésticos abastecem a casa com abundância; as frutas se multiplicam nas plantações e as festas podem ser alegres, contínuas e despreocupadas.

O Mito de Prometeu

É por intermédio do mito de Prometeu que Hesíodo interpreta o aparecimento do trabalho.

Durante um banquete, na época em que ainda os homens, os deuses e os titãs viviam juntos, Prometeu, um dos titãs, se vê encarregado de repartir as porções de carne entre os convivas. O herói titânico distribui então partes abundantes e fartas aos homens, e a Zeus oferece uma porção envolta em gordura, mas recheada de ossos. O significado de sua atitude é a de fazer frente ao poder e à forma de partição dos bens entre os homens e os deuses. Revoltado com a injúria, Zeus esconde o fogo sagrado e natural, juntamente com a fertilidade natural da terra (*bios*). Prometeu consegue, no entanto, recriar o fogo no caule de um *nártex* e transmitir esse conhecimento aos homens.

A consequência desses atos coincide com o término da idade de ouro, “cuja representação mítica sublinha a oposição entre a fecundidade e o trabalho, uma vez que nessa época todas as riquezas nasciam da terra espontaneamente... Nesse contexto, a fecundidade e o trabalho aparecem como duas funções opostas e complementares. A condição humana se caracteriza precisamente por esse aspecto duplo e ambivalente. Toda vantagem tem sua contrapartida, todo bem, o seu mal” (Jean-Pierre Vernant, *Mito e*

Pensamento entre os Gregos, Ed. Difusão Europeia do Livro, 1973, pgs. 209-210). A duplicidade da natureza do trabalho – sofrimento e coação, de um lado, e riqueza, de outro – corresponde também às duas lutas ou emulações cantadas por Hesíodo no início de seu poema.

A ação humana, isto é, o *ergon*, que transforma uma potência em ato, uma virtualidade em algo concreto, e que até então incluía o trabalho, adquire um sentido novo, mas ao mesmo tempo terrível, no sentido de estranho e funesto. Pois surge o trabalho que exige esforço, que se torna estranho ao próprio indivíduo que o executa, e assim amargura sua existência e condição humana. Em linguagem moderna, terrível nada mais é do que o conceito de alienação.

O Trabalho no Pensamento Racional Grego

Na sociedade escravista, o pensamento grego chegou a distinguir, sob nomes diversos, ações que hoje agrupamos sob o significado de trabalho. Essa distinção, no entanto, se tornou acentuada após o período mítico.

Primeiramente, podemos encontrar a palavra já mencionada *ergon* (do verbo *ergazestai*), que expressa o produto de uma virtude imanente a cada ser, aquilo que se acha velado ou encoberto, mas presente em potência. Como, por exemplo, a possibilidade da semente tornar-se árvore, ou do recém-nascido se tornar adulto.

Essa virtualidade abrange, por sua vez, o *prattein* (de *praksis*) e o *poiein* (de *poieisis*), ou labor. *Prattein* é uma atividade natural cujo fim não é o de produzir um objetivo exterior, socialmente útil, mas que se atém ao êxito daquele que a exerce ou pratica. Essa ideia está desenvolvida nas passagens VII, 1325 da *Política*, e Z4, 1140 da

Ética a Nicômaco, ambas de Aristóteles, bem como no *Cármides*, de Platão, 163b. Por exemplo: “Na classe do variável incluem-se tanto coisas produzidas como coisas *praticadas*. Há uma diferença entre produzir e agir... de sorte que a capacidade raciocinada do agir difere da capacidade raciocinada do produzir. Daí também o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir” (*Ética a Nicômaco*). Mais adiante, expondo a natureza da felicidade, dirá o filósofo: “... devemos antes classificar a felicidade como uma *atividade*, como dissemos atrás, e se algumas atividades são necessárias e desejáveis com vistas a outras coisas, enquanto outras o são em si mesmas, é evidente que a felicidade deve ser incluída entre as desejáveis em si mesmas e não entre as que o são com vistas a algo mais... Ora, são desejáveis em si mesmas aquelas atividades em que nada mais se procura além da própria atividade” (idem, *ibidem*). Vê-se que por aqui se introduz a noção de liberdade ou de não-constrangimento, assim como a de imanência do agir.

Quanto ao labor (*poiein*), constitui o trabalho técnico do artesão, do agricultor, tendo por propósito a fabricação de um objeto exterior, destinado a satisfazer uma necessidade de ordem social. É esclarecedor a esse respeito as *formas de vida* que Aristóteles catalogou como independentes de necessidades e livremente escolhidas. Possuem, em comum, a destinação de contemplar ou mesmo a de “praticar” o belo: a vida com o objetivo de cuidar do corpo; aquela dedicada aos assuntos da *polis* e a vida teórica ou contemplativa, filosófica ou científica, que investiga o ser (*ti estin to on*). Essas vidas (*bioi*) fundamentam-se na ação, na práxis, e nunca em labor (*poiein*), já que este decorre de uma compulsão que exclui a liberdade (conferir ainda, na *Ética a Nicômaco*, 1.5 e, na *Ética a Eudemo*, 1215 a 35).

Diz a respeito Aristóteles: “A julgar pela vida que os homens levam em geral, a maioria deles, e os homens de tipo mais vulgar, parecem, não sem um certo fundamento, identificar o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso amam a vida dos gozos. Pode-se dizer, com efeito, que existem três tipos de vida: a que acabamos de mencionar, a vida política e a contemplativa. Quanto à vida consagrada ao ganho, é uma vida forçada, e a riqueza não é, evidentemente, o bem que procuramos: é algo de útil, nada mais, e ambicionada no interesse de outra coisa” (EN, 1095^a, 1096b).

O *prattein*, conseqüentemente, liga-se mais à atividade dos aedos, dos rapsodos, dos músicos, dos dramaturgos, da discussão filosófica e de debate político, construtor e administrador das regras sociais da vida em comum. Em resumo, às atividades hoje chamadas artísticas, intelectuais, culturais e políticas.

Aliás, as ligações entre o lazer e a política, na Grécia democrática (não só em Atenas, mas em Mileto, Samos e Mégara, entre outras), foram fundamentais para a constituição da *polis*. Vínculo esse que sinalizava para um modo de vida preocupado com a cidadania, ou seja, com as atividades legislativas e judiciárias. Uma forma de expressar a qualidade ou a virtude (*aretê*) do homem civilizado, aquele que se opõe ao bárbaro porque faz uso da razão discursiva, da persuasão (*peitô*) na assembleia e na ágora. Daí escrever Paul Veyne (*Conheceram os Gregos a Democracia?*, Revista Diógenes, nº 6, Ed. Univ. de Brasília, 1984): “... a Antiguidade pensava a política em termos de militância tão naturalmente quanto a pensamos em termos de democracia, e não podia concebê-la de outra maneira... É o que veremos, considerando as relações entre o ativismo político e os poderes sociais do tempo, ou sejam entre o civismo e os lazeres... Uma cidade é uma instituição que se ergue entre os homens, e a

titulação nessa instituição normalmente é reservada a privilegiados que podem viver de lazer, evidentemente por que são ricos; algumas vezes o círculo dos privilegiados tinha se estendido a todo o povo (assim em Atenas), mas nesse caso tratava-se de um grande privilégio ou de um laxismo abusivo. Quanto a Platão, volta às doutrinas sãs: todos os participantes de uma cidade-modelo deverão ter um patrimônio que lhes permitirá consagrarem-se exclusivamente à vida coletiva, para a qual estarão de lazer... O jovem Aristóteles, que também traçou um plano de cidade, não era menos rigoroso: ‘Os cidadãos devem levar uma vida que não seja nem artesanal nem mercantil; tampouco os futuros cidadãos devem ser agricultores, pois há necessidade de lazer tanto para aprimorar a qualidade quanto para desenvolver as atividades políticas’ (*Política*, 1328b, 35)”.

Percebe-se facilmente que não se mediria o lazer com o cronômetro na mão, mas ele designava um gênero de vida permanente. Nesse sentido, o homem de lazer, um cidadão militante *par excellence*, não tem profissão; identifica-se com a posse de um patrimônio.

Somente no final da antiguidade, ou, mais precisamente, após o término do período democrático grego, é que o termo *skhole* incorporou a ideia de cessação de toda atividade, inclusive a da política, gerando o significado de lazer. Anteriormente, era o apanágio do homem livre dedicado ao estudo (daí “escola”) e aos assuntos públicos ou da cidade. *Skhole* passou a indicar quietude, apolitia (inação política) e, desta forma, já não tinha nenhuma correspondência com a liberdade e o belo da era clássica. Não traduzia mais a busca intrínseca da satisfação humana, de sua transcendência em produzir *belos feitos* (*kalós-kai-agazía*, a reunião

do bem e do belo) e em comunicar-se com outros homens igualmente livres (a finalidade do *zoon logon ekhon*, o animal dotado de fala).

Foi a partir desse momento que o lazer se despreendeu de seu aspecto ativo anterior, de sua característica unificadora da intimidade (subjetividade) e do coletivo (objetividade) para se travestir em sossego, despreensão ou “neg-ação”.

Acrescente-se ainda o termo *ponos*, aplicado a todas as tarefas que exigem, na sua consecução, um esforço de caráter doloroso ou cansativo. Assim, por exemplo, Xenofonte (*Econômico*, tomos V.4 e VI.7) afirma ser o *ponos* uma característica do trabalho agrícola e do exercício guerreiro.

Ainda a esse respeito, deve-se atentar para o fato de que “.. o *ponos* não pode tomar valor de virtude ativa: aparece, ao contrário, como submissão a uma ordem estranha à natureza humana, como pura sujeição e submissão”. Além disso, “a história social do trabalho confirma que este sistema de pensamento traduz claramente a forma de organização da *polis*. A posição dos escravos nas atividades artesanais vai aumentando: para participar da vida política, os cidadãos passarão cada vez para eles e para os metecos o cuidado de assegurar a produção de riquezas” (J.P. Vernant, opus cit. pgs. 235-236).

No mito do paraíso terrestre (éden), da idade de ouro ou ainda das utopias medievais e renascentistas, as ações humanas que denominamos de trabalho e de lazer não se configuram como fenômenos opostos. Fazem parte de uma mesma esfera de atividade e assim se interpenetram. O rompimento dessa totalidade ocorre, dentro da visão mítico-religiosa, como resultado de dois fatores opostos e complementares: da transformação das condições humanas de existência e do progressivo conhecimento da natureza.

Ou seja, do processo de distanciamento que se efetua entre o homem autoconvertido em sujeito cognoscente e a natureza tornada objeto de conhecimento. Dito de outra forma, na medida em que o homem arcaico transmuda seu modo de vida e evolui no processo de produção de seus meios de subsistência, ele encara a natureza como algo a ser conquistado e submetido aos seus propósitos. Tal superação, representativa da autoformação do sujeito, o separa da concepção unitária do mundo, pois sua relação é agora a de autor e demiurgo, e não mais de simples criatura e ator deste mesmo universo. Essa *hominização* (processo de constituição histórica do ser humano), no entanto, não sem faz sem exigências. E uma dessas facetas é justamente a penosidade do trabalho (o castigo divino da queda), necessária ao desenvolvimento do conhecimento pelo qual ele optou (a escolha adâmica pela árvore do conhecimento).

Talvez por razões como essa, a reconquista de uma perfeição ou de uma não-contradição sempre retorna em utopias autorais, como as de Morus, Swift ou de Marx. “O comunismo, como superação positiva da propriedade privada, enquanto autoalienação do homem, e por isso como apropriação efetiva da essência humana...; por isso, como retorno do homem a si enquanto homem social, isto é, humano; retorno acabado, consciente e que veio a ser no interior de toda a riqueza do desenvolvimento até o presente. Esse comunismo é, como acabado naturalismo = humanismo, como acabado humanismo = naturalismo; *é a verdadeira solução do antagonismo entre os homens e a natureza, entre o homem e o homem, a resolução definitiva do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-afirmação, entre liberdade e necessidade (Notwendigkeit), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se conhece como esta solução*” (K. Marx, *Manuscritos*)

Econômico-Filosóficos, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, pg. 8).

A Utopia de uma Unidade ou a Negação Concomitante do Trabalho e do Lazer

Retomando-se a ideia de que aquilo que denominamos lazer não constitui, em sua essência, uma parcela de tempo ou de existência nem algo contraposto ao trabalho, mas uma forma de vida que por suas ações autônomas, sendo elas produtivas ou não, úteis ou não, integraria o homem em sua (nunca vivida) plenitude, vejamos como essa contradição pôde ser resolvida, teoricamente, em Hegel e Marx.

No estudo que Hegel empreende sobre o “processo vital” (*der Lebensprozess*), o sujeito se opõe ao mundo objetivo, ou pressuposto primitivo, como sujeito não existindo senão em si e para si. Conseqüentemente, o sujeito é o fim em si mesmo (o seu próprio conceito) e a exterioridade representa para ele um meio e uma realidade subjetiva. A relação sujeito-mundo tem início por meio de uma forma de negação original do sujeito e, simultaneamente, por uma vontade de ação. Negar-se a si mesmo e agir sobre o mundo constitui uma *necessidade* e um primeiro momento dialético. O mundo, este outro ser, é recolocado então como um *mundo para si*, isto é, como algo idêntico ao próprio sujeito. Por tal identidade é que o sujeito pode objetivar-se, ou seja, exteriorizar-se. Mas tal correspondência entre o sujeito e o mundo exterior não pode ser adaptada à totalidade do sujeito, devendo corresponder ao menos a um dos lados particulares, e esta possibilidade está no comportamento do homem como “particular”. Esse movimento de autodeterminação do sujeito frente a um mundo igual a si mesmo

torna-se, na lógica hegeliana, uma contradição absoluta, o que conduz o homem à *consciência infeliz e dolorosa* de suas relações naturais.

É importante reter que a oposição primordial do indivíduo frente ao mundo, vista como uma necessidade que busca satisfação, constitui uma condição humana, uma passagem inevitável da consciência e uma manifestação da ideia enquanto movimento para a sua própria objetividade. Como condição humana natural, a cisão sujeito-mundo conduz o homem ao trabalho e à alienação, à dialética senhor-servo, à produção e reprodução da vida.

Para ultrapassar esse momento doloroso, é preciso vivenciar os conflitos do trabalho, da disciplina e da dominação no interior da sociedade civil. Esta, *die bürgerlich Gesellschaft*, abrange o sistema de necessidades e de sua satisfação pelo trabalho e pela troca. No entanto, a superação prevista por Hegel não descortina utopias e nenhuma organização social ou produtiva revolucionárias, que é o traço distintivo da projeção marxista. Ao menos é o que se pode concluir da seguinte passagem (*Filosofia do Espírito*, I, 173, tradução francesa Vera): “O homem não poderia encontrar seu verdadeiro sustentáculo e sua satisfação real a não ser neste mundo que se lhe antepõe de maneira permanente e segue a passos firmes sem se desviar de seu curso; ele deve, conseqüentemente, manifestar a capacidade necessária e exigida pela tarefa a ser consumada”.

É no próprio trabalho, e na sociedade civil, que o homem pode encontrar sua satisfação, pois mesmo se relacionando com o imediato, com objetos particulares e mutáveis, nestes existem os elementos universais que o reconduzem ao encontro de sua ânsia primitiva, cujo conteúdo, veremos adiante, é a vontade livre. “E quanto mais o homem exerce sua atividade na esfera de seus

trabalhos, mais esse elemento geral vai se desprendendo dos elementos particulares. O homem termina assim por encontrar sua completa satisfação na profissão e a identificar sua vida com ela” (idem, I, 189).

Mas, para além da sociedade civil, é no direito e no Estado – o passo derradeiro do espírito objetivo – que a expressão da particularidade pessoal, da subjetividade eclode e *realmente* se efetiva. A palavra *realmente* não expressa um simples adjetivo, mas nos remete ao “real enquanto racional” e consciente. Pois o Estado moderno seria o único na história que permitiria um “espaço de vida” ao que é individual no homem (que o escravismo e a servidão anteriores impediam) e, além disso, desvela a vontade livre para que ela se torne existência. O salto, portanto, para a satisfação real e racional será por meio da liberdade.

Em primeiro lugar, a liberdade é um puro conceito (*Begriff*), ou a substância da vontade livre, da mesma forma que a massa, diz Hegel, é a substância da matéria. Se o direito faz parte do domínio do espírito, ele tem o seu lugar e seu ponto de partida na vontade. “Ora, a vontade é livre a partir do momento em que a liberdade constitua sua substância e sua destinação. Disto se segue que o sistema do direito seja o reino da liberdade efetivamente realizado, o mundo do espírito, mundo que o espírito produz a partir de si mesmo, como uma segunda natureza” (*Princípios da Filosofia do Direito*, § 4, tradução Derathé).

A vinculação da liberdade com a vontade é necessária, pois a vontade sem liberdade corresponde a um vazio, a uma ausência do sujeito, a um não-ser (*Unwesen*). E, dialeticamente, há três momentos na analítica da liberdade: 1) o momento da indeterminação, da completa abstração de conteúdo ou a liberdade

do entendimento. Corresponde ao “eu” em si, ao pensamento em uma forma explosiva, cobrindo um raio de abertura sem horizonte; 2) o instante em que a vontade se determina e nega a abstração. Aqui a vontade depara-se com um objeto particular e um conteúdo específico e, através deles, decide. O “eu” penetra na existência, sai da infinitude para o finito; 3) finalmente, o terceiro momento – o da vontade em sua verdade – que significa uma particularidade que se autodetermina, que se reconduz à universalidade porque reflete a si própria: “O terceiro momento consiste na possibilidade para o eu de se reencontrar junto a si mesmo no interior de sua limitação, no fato de permanecer junto a si, sem deixar de se vincular ao universal, e assim se determinar... A liberdade consiste em querer alguma coisa de determinado (portanto, consciente e objetivo), sem deixar de estar junto a si nesta *determinidade* (uma ação efetiva de determinação) e, ao mesmo, de regressar ao universal” (idem, § 7 e observações).

A liberdade em si (potência ou possibilidade) e para si (efetivamente realizada na produção de si mesma) somente se desenvolve e se torna real (ideia) por intermédio do direito. A liberdade em si e para si reúne o dever e a prerrogativa pessoal (ou direito), pois o momento final da particularidade que se autodetermina e se autorreflete é essencial e sua satisfação absolutamente necessária (cf. parágrafo 261). Ora, o direito se constrói no Estado e este se caracteriza pela interpenetração do substancial e do accidental, do universal e do particular; isso implica que a obrigação relativamente à realidade substancial seja também a manifestação da liberdade particular. É como cidadão determinado e racional, isto é, como cidadão que se forma na sociedade civil, consciente desta formação, e se transcende ao nível do Estado,

aliando o individual ao coletivo, o particular ao público, que ocorre a efetiva união da liberdade e da necessidade.

Em seu texto sobre *Hegel e o Estado*, à página 59, diz Eric Weil: “Se nós tivéssemos como objetivo uma análise do pensamento hegeliano em sua unidade profunda, seria este o momento de falar do conceito fundamental da *satisfação*. É ela que constitui o motor derradeiro da história humana: ela consigna a essa história seu termo, que será alcançado quando cada indivíduo seja reconhecido como valor absoluto por qualquer outro indivíduo e por todos os indivíduos; quando, para lembrar uma outra ideia, a mediação seja total entre os homens (e entre os homens e a natureza). Aqui nos contentamos com esta simples alusão; ela será suficiente para fazer compreender em que sentido o Estado moderno oferece satisfação a seus cidadãos; cada indivíduo se sabe reconhecido, cada indivíduo é e se percebe como membro efetivo da comunidade e sabe, mais ainda, que é conhecido e reconhecido como tal por todos os outros e pelo próprio Estado”.

Como Hegel tem por objetivo primordial descrever e explicitar o contínuo movimento do espírito em direção à objetividade, à consciência de si, através de passos ou instâncias mediatizadas na história humana, é perfeitamente coerente que houvesse de conciliar a liberdade para si e a satisfação de aspirações pessoais no interior do Estado, já que este é o termo derradeiro da vida ética.

Assim, os elementos que dariam substância ao que ainda denominamos lazer se reuniriam para o homem na consciência de si, seja em relação ao seu trabalho e à sua vida familiar, seja em relação aos direitos e deveres como cidadão. A felicidade (*das Wohl*) do indivíduo, real porque convivente com as instituições do Estado e da vida pública, é o supremo bem (*das Gute*) e não pode se desvincular

do direito (cf. parágrafo 130). Mais uma vez, o lazer não se definiria como atividade ou momento oposto ou complementar ao trabalho, nem poderia estar à margem da totalidade social.

Mas as críticas às categorias hegelianas da liberdade, da vontade, da satisfação e da felicidade, fundidas no Estado moderno e na consciência de si (autoconsciência) do sujeito e do Espírito, começa desde cedo em Marx. Assim, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* é possível verificar que “na filosofia do direito de Hegel, o direito privado superado = moral; a moral superada = família; a família superada = sociedade civil; sociedade civil superada = Estado; o Estado superado = história universal. Na *realidade*, continuam de pé direito privado, moral, família, sociedade civil, Estado, só que se converteram em *momentos*, em existências e modos de existência do homem, que carecem de validez isolados, que se dissolvem e se engendram reciprocamente etc, momentos do movimento” (opus cit., Coleção Os Pensadores, pg. 43). Todas as superações ocorrem tão-somente como objetos do saber, como consciência, e não como efetividade prática: “... este processo (isto é, a dialética da superação contínua) deve ter um portador, um sujeito; mas o sujeito só aparece enquanto resultado; este resultado, o sujeito que se reconhece como autoconsciência absoluta, é portanto Deus, o Espírito Absoluto, a ideia que se reconhece e atua. O homem efetivo e a natureza efetiva convertem-se simplesmente em predicados, em símbolos desse homem não efetivo, escondido, e desta natureza não efetiva” (idem, pg. 45).

Já em *A Ideologia Alemã* (Ed. Presença, Lisboa) dirá Marx: “É certo que não nos preocuparemos em explicar aos nossos sábios filósofos que, ao dissolverem na Consciência de si a filosofia, a teologia, a substância etc, libertando assim o homem da ditadura que

nunca o subjugou, não contribuíram sequer para que a ‘libertação’ do homem avançasse um único passo: que não é possível levar a cabo uma libertação real sem ser no mundo real e através de meios reais” (pgs. 27-28).

E o que nos demonstraria esse mundo real, que mais aprisiona e submete do que libera o indivíduo, segundo Marx? Simplesmente que não pode haver liberação, efetividade humana nem felicidade enquanto a divisão do trabalho for um fato concreto e uma expressão sinônima de propriedade privada. “De resto, divisão do trabalho e propriedade privada são idênticas; na primeira se enuncia, relativamente à atividade, o que na segunda se enuncia relativamente ao produto desta atividade” (idem, pg. 39). O que torna a divisão do trabalho = propriedade privada é o fato de que a propriedade fixa ou congela o trabalho dos que não possuem propriedade, reduzindo as possibilidades do exercício real da liberdade e a vivência da satisfação. “Com efeito, desde o momento em que o trabalho começa a ser repartido, cada indivíduo tem uma esfera de atividade exclusiva que lhe é imposta e da qual não pode sair; é caçador, pescador, pastor ou crítico e não pode deixar de o ser se não quiser perder os seus meios de subsistência... Esta fixação da atividade social, esta petrificação do nosso próprio trabalho em um poder objetivo que nos domina e escapa ao nosso controle, contrariando nossa expectativa e destruindo nossos desejos, é um dos momentos capitais do desenvolvimento histórico até os nossos dias” (idem, pg. 41). A atividade compartimentada, fixada pela necessidade de sobrevivência, é objetivamente imposta e se revela estranha, “natural” (não voluntária), alienante. A alienação significaria, portanto, não-liberdade, não-efetividade, insatisfação.

De outro lado, a divisão do trabalho não pode ser confundida com a simples divisão de tarefas. Marx distingue uma divisão primitiva de funções, decorrente da vida sexual (seguindo Hegel), uma divisão natural do trabalho, conforme a capacidade física e as necessidades, e a divisão do trabalho propriamente dita. É esta última que se deve ter em mente na relação com a propriedade privada e a esfera social. Quais seriam as suas características? A separação entre trabalhos manuais e trabalhos intelectuais; a distribuição desigual da qualidade e da quantidade dos produtos do trabalho; as contradições entre o indivíduo singular, a família singular e o coletivo; a divisão entre cidade e campo, o urbano e o rural. Diferentemente da fragmentação de trabalhos específicos no interior de uma unidade produtiva (uma visão que se tornou recorrente após Taylor e Friedmann).

E lê-se ainda nos *Manuscritos* (idem, pg. 27): “Afirmar que a divisão do trabalho e a troca se baseiam na propriedade privada não é senão afirmar que o *trabalho* é a essência da propriedade privada, uma afirmação que o economista não pode provar e que nós vamos provar por ele. Justamente pelo fato de a divisão do trabalho e a troca serem configurações da propriedade privada, nisto precisamente reside a dupla prova tanto de que, por um lado, a vida humana necessitava da propriedade privada, quanto, de outro lado, necessita agora da supressão da propriedade privada”. Sendo o trabalho, nessa concepção, a essência da propriedade privada, logo a supressão desta aqui é condição inicial para a extinção daquele.

Ora, não é corriqueiro e acertado dizer-se que Marx via no trabalho ou na produção dos meios de vida a distinção primordial entre homens e animais? Não é fato que ele apoiou e desenvolveu a tese segundo a qual o trabalho é a fonte de valor da produção? E que a expropriação valorativa gera as formas de mais-valia? Como

compatibilizar tais ideias com a de supressão do trabalho? Como entender passagens como: “O trabalho é aqui ainda o mais importante poder sobre os indivíduos, e enquanto este poder existir haverá sempre uma propriedade privada”, ou “... a revolução comunista é, pelo contrário, dirigida contra o modo de atividade anterior – suprime o trabalho”?

Hannah Arendt admira-se com tal oposição: “... contradição fundamental que eiva, como um estigma, de todo o pensamento de Marx, e que está presente tanto no terceiro volume d’O Capital quanto nas obras do jovem Marx. A atitude de Marx em relação ao trabalho, em relação ao próprio foco de seu pensamento, sempre foi equívoca. Embora o trabalho fosse uma eterna necessidade imposta pela natureza e a mais humana e produtiva das atividades do homem, a revolução não se destinava a emancipar as classes trabalhadoras, mas a emancipar o homem do trabalho; somente quando o trabalho é abolido pode o reino da liberdade suplantar o reino da necessidade. Pois o reino da liberdade começa somente onde termina o trabalho imposto pela necessidade e pela utilidade exterior, onde termina o império das necessidades físicas imediatas... resta-nos a angustiosa alternativa entre a escravidão produtiva e a liberdade improdutiva” (*A Condição Humana*, Edusp, 1981, pgs. 116-117).

Se com Hegel se chega a uma certa completude ou estabilidade, a uma síntese da satisfação, da liberdade e da necessidade humanas, ao menos enquanto ideia ou conhecimento, em Marx a viagem deve ir além.

Por estar fundamentada na produção e na reprodução material da vida, e não apenas num sistema gnosiológico, ainda que objetivo, a intenção de Marx talvez tenha sido a de explicitar um caráter

crescentemente social do homem. Lembrando-se desse pressuposto básico e, portanto, ontológico, “os homens devem estar em condições de poder viver, a fim de fazer história. Mas para viver é necessário, antes de mais nada, beber, comer, ter um teto onde abrigar-se, vestir-se etc. O primeiro fato histórico é, pois, a produção dos meios que permitem satisfazer essas necessidades, a produção da própria vida material” (*A Ideologia Alemã*, pg. 33).

Como ser biológico que se relaciona obrigatoriamente com a natureza, não há possibilidade de o homem agir desvinculado dessa condição, incluindo-se o trabalho como atividade reprodutora e criadora. No entanto, a relação homem-natureza é diferenciada de toda outra relação biológica pelo fato de ser o homem um ser *teleológico* e que se objetiva ou se exterioriza nesse vínculo. Retiramos da natureza o material de nossas formas sociais e nesse ato contínuo de retirar e teleologicamente reelaborar e transformá-la, assim como a nós mesmos, criamos relações cada vez mais socializadas, mais mediatizadas e menos exclusivamente naturais. É o que Lukács menciona a propósito da *ontologia do ser social*: “... a orientação de fundo no aperfeiçoamento do ser social consiste precisamente em substituir determinações naturais puras por formas ontológicas mistas, explicitando ulteriormente, a partir dessa base, as determinações puramente sociais” (*Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*, Ed. Ciências Humanas, 1979, pg. 19).

Um exemplo clássico seria o dinheiro como equivalente geral. O valor de troca, outro exemplo. Mas, generalizando, todas as instituições humanas também o são, em maior ou menor medida. Há nelas sempre uma origem histórica natural que se mediatizou em instância social e evoluiu ou se transformou. Tornou-se mais complexa e modificou o próprio homem e suas relações materiais e

espirituais. Nesse sentido, o homem se afasta progressivamente das barreiras naturais.

A socialização significa também que a satisfação de uma necessidade natural, em decorrência de sua exteriorização e do caráter teleológico nela inscrito, cria novas formas, instrumentos e representações, o que, por sua vez, engendra outras necessidades mistas (naturais e sociais) e outras maneiras de satisfação. É por esse movimento que as contradições podem ser resolvidas. “O segundo ponto a considerar é que, uma vez satisfeita a primeira necessidade, a ação de a satisfazer e o instrumento para tal conduzem a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro fato histórico” (*A Ideologia Alemã*, pg. 34).

O caráter teleológico da relação humana é igualmente indissociável do interesse individual e dos grupos sociais. “Precisamente quando se trata do ser social, assume um papel decisivo o problema ontológico da diferença, da oposição e da conexão entre fenômeno e essência. Já na vida cotidiana, os fenômenos frequentemente ocultam a essência do próprio ser, ao invés de iluminá-la... Já Hobbes havia visto com clareza que essas deformações têm lugar com maior frequência e intensidade no campo do ser social do que no campo da natureza; e ele indicou igualmente a causa desse fato, ou seja, a presença de um *agir interessado*... Mas dado que o agir interessado representa um componente ontológico essencial e ineliminável do ser social, o efeito deformante sobre os fatos, a deformação de seu caráter ontológico adquire um acento qualitativamente novo; e isso sem levar em conta que tais deformações não afetam o ser em si da própria natureza em geral, ao passo que no ser social podem, na qualidade de

deformações, tornar-se momentos dinâmicos e ativos da totalidade existente em si” (Lukács, *opus cit*; pgs. 25-26).

As contradições geradas pelo agir interessado, pelas ações individuais e as necessidades coletivas seriam para Marx um empecilho para que a práxis humana pudesse converter o indivíduo em ser plenamente emancipado e, ao mesmo tempo, integrado no plano social. A investigação global das causas e do movimento dessa emancipação e integração parece ter constituído um dos focos de seu pensamento e ela só pode estar fundamentada nas condições reais de superação de tal conflito. A propriedade privada, o trabalho e sua divisão social, os conflitos de classes, as ideologias e o Estado têm sido as principais manifestações históricas do homem e, simultaneamente, configurações que provocam esses conflitos. Tais formas deveriam ser ultrapassadas em busca da autonomia e da comunhão. É por que o homem é apenas um *indivíduo médio*, e não um ser total, aquele capaz de se projetar como totalidade no âmbito do genérico e refletir essa generalidade em si para si, é que ele permanece adstrito, limitado, autoalienado. A opção simples entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e sociedade seria falsa porque é inefetiva, irresolutiva. A solução só pôde ocorrer no *homem social*. A síntese parece clara na décima tese contra Feuerbach: “O ponto de vista... do materialismo moderno é a sociedade humana ou a humanidade social”. Exprime-se nos *Manuscritos*: “O caráter social é, pois, o caráter geral de todo o movimento; assim como é a própria sociedade que produz o homem, assim também ela é por ele produzida. A atividade e o gozo são sociais, tanto em seu modo de existência quanto em seu conteúdo; atividade social e gozo social. A essência *humana* da natureza não existe senão para o homem *social*, pois apenas assim existe para ele como vínculo com o

homem, como modo de existência sua para com o outro, e modo de existência do outro para si, como elemento vital da *efetividade humana*. Adiante: “O homem, por mais que seja um indivíduo particular, e justamente sua particularidade faz dele um indivíduo e um ser social individual efetivo, é, na mesma medida, a totalidade, a totalidade ideal, o modo de existência subjetivo da sociedade pensada e sentida para si, do mesmo modo que também na efetividade ele existe tanto como intuição e gozo efetivo do modo de existência social, quanto como uma totalidade de exteriorização de vida humana”.

A revolução anticapitalista seria um começo, não a finalidade. “O comunismo é a configuração necessária e o princípio energético do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o objetivo do desenvolvimento humano, a configuração da sociedade humana” (*Manuscritos*, opus cit., pg 16).

O mesmo espírito permanece em *A Ideologia Alemã*, embora se possa intuir que o pensamento avança ao abarcar os meios práticos da transformação material, socioeconômica. “A transformação das forças pessoais (relações) em forças objetivas, por meio da divisão do trabalho, não pode ser abolida extirpando do cérebro essa representação geral, mas unicamente através de uma nova submissão das forças objetivas e da abolição da divisão do trabalho por parte dos indivíduos. Ora, isto não é possível sem a comunidade (e sem o completo e livre desenvolvimento da indivíduo que ela implica); é somente em comunidade (com outros) que cada indivíduo tem os meios necessários para desenvolver suas faculdade em todos os sentidos; a liberdade pessoal só é, portanto, possível na comunidade... Na comunidade real, os indivíduos adquirem a sua

liberdade simultaneamente com a sua associação, graças a essa associação e dentro dela” (opus cit; pg 80).

Mencionada a indispensável abolição da divisão do trabalho, Marx vai além: “... enquanto os servos fugitivos apenas pretendiam desenvolver livremente as suas condições de existência já estabelecidas e fazê-las voltar, mas conseguiam, quando muito, o trabalho livre, os proletários, se pretendem afirmar-se como pessoas, devem abolir a sua própria condição de existência anterior, que é, simultaneamente, a de toda a sociedade até aos nossos dias, isto é, devem *abolir o trabalho*. Por esse motivo, eles se encontram em oposição direta à forma que os indivíduos da sociedade escolheram até hoje para expressão de conjunto, quer dizer, em oposição ao Estado, sendo-lhes necessário derrubar esse Estado para realizar a sua personalidade” (idem, pgs. 82-83).

Na comunidade real, os indivíduos poderiam agir como indivíduos verdadeiros, exteriorizando todos os seus sentidos, carecimentos e gozos, isto é, destinando-se a outros indivíduos e não a objetos ou instrumentos, inclusive ao trabalho, até hoje assim entendido. Se o trabalho não é a destinação posta, não é a finalidade principal, não pode permanecer como categoria central da atividade humana. Esta constituiria o próprio indivíduo em sua comunidade. Aqui “a manifestação de si coincide com a vida material; essa fase corresponde à transformação dos indivíduos em indivíduos completos e à superação de tudo o que foi originariamente imposto pela natureza [o recuo das barreiras naturais empreendidas pelo homem social - NC]; corresponde-lhe a transformação do trabalho em manifestação de si e a metamorfose das relações até então condicionadas em relação aos indivíduos enquanto indivíduos (A *Ideologia Alemã*, opus cit; pg. 93). É sob tais pressupostos que se

instauraria o reino da liberdade, cujo objetivo seria o de permitir o desenvolvimento das capacidades humanas do indivíduo singular.

A gradativa mudança das formas sociais do trabalho teria como resultado, igualmente, a transformação de sua *substância*. Pois como é possível denominar de trabalho uma atividade que contenha em si o sofrimento e a estranheza, a dor e a submissão (do original latino *tripalium* - genitivo plural - instrumento para conter animais, sustentado por um tripé, ou mesmo torturar), quando a ação provém da liberdade de escolha e se destina à satisfação individual? Quando a ação pode exteriorizar-se incondicionalmente ou quando o carecimento interior pode transitar plenamente na esfera exterior?

É sintomático a esse respeito que a própria Hannah Arendt emita duas opiniões diferentes sobre essa utopia em Marx. Em obra já mencionada (*A Condição Humana*), diz a autora: “Numa sociedade completamente socializada, cuja única finalidade fosse a sustentação do processo vital, e este é o ideal infelizmente um tanto utópico que orienta as teorias de Marx, a distinção entre labor e trabalho desapareceria completamente; todo trabalho se tornaria labor, uma vez que todas as coisas seriam concebidas não em sua qualidade mundana e objetiva, mas como resultados da força viva do labor, como funções do processo vital” (pg. 100). Posteriormente (à página 143) afirma: “O risco de que a emancipação do labor na era moderna não só deixe de trazer nova era de liberdade para todos, mas, ao contrário, submeta à necessidade, pela primeira vez, toda a raça humana, já havia sido claramente percebido por Marx quando ele insistiu em que o objetivo da revolução não poderia ser a emancipação das classes trabalhadoras, já alcançada, mas sim a emancipação do homem em relação ao trabalho. À primeira vista,

esse objetivo parece utópico, o único elemento utópico nos ensinamentos de Marx”.

Em nota, no entanto, acrescenta a filósofa: “A sociedade de Marx, sem classes e sem Estado, não é utópica. À parte o fato de que os eventos modernos mostram tendência inconfundível no sentido de abolir distinções de classes na sociedade e substituir o governo por aquela ‘administração das coisas’ que, segundo Engels, seria a característica da sociedade socialista, estes ideais, no próprio Marx, vazavam-se, obviamente, na democracia ateniense, com a exceção de que, na sociedade comunista, os privilégios dos cidadãos livres seriam estendidos a todos”.

A descrença de Arendt refere-se, assim, à possibilidade de abolição do trabalho. Ela introduz uma distinção percuciente entre labor e trabalho, sendo o primeiro o esforço continuado que “jamais designa um produto final”, e o segundo, o artifício humano que cria objetos mais duráveis, de uso renovado. No caso do labor, temos o *homo* (ou animal) *laborans*; quanto ao trabalho, o *homo faber*. O labor se encontra irremediavelmente vinculado à necessidade de manutenção e reprodução natural da vida – como plantar, coletar, pastorear, caçar, pescar, alimentar-se, conservar ou cuidar das coisas que temos ou produzimos. O *homo laborans* não modifica a natureza; antes, a pastoreia. Já o *homo faber* só pode sê-lo porque age com violência e domínio (produções de objetos, de instrumentos e criação de um mundo exclusivamente humano). É por tal razão que a relação do homem com o mundo se teria convertido hoje no mais abjeto utilitarismo. E tal utilitarismo se perderia em uma “cadeia interminável de meios e de fins, sem jamais chegar a um princípio que possa justificar a categoria de meios e fins, isto é, a categoria da própria utilidade”. Na qualidade de *homo faber*, o ser humano

somente se relaciona com outro indivíduo e com a sociedade em termos de troca e de consumo, ou seja, apenas sob o aspecto econômico. Tudo se instrumentaliza, isto é, tudo serve unicamente para “a obtenção de outra coisa”. Nada mais adquire significado, a não ser a rotatividade infernal da troca e do uso imediato. Nada mais permanece como valor intrínseco. Nenhuma outra faceta ou qualidade humana tem importância: sensibilidade, introspecção, a própria finalidade humana. O homem, por estar nas sociedades atuais voltado exclusivamente para o seu processo vital, para a *vita activa*, “aquiesce num tipo funcional de conduta entorpecida e tranquilizada” e corre o risco, nesta era moderna, de “terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu”.

Se o trabalho, em uma comunidade diferenciada, perdesse a sua substância de atividade instrumentalizada e não poucas vezes alienante; se passasse a corresponder à manifestação do indivíduo e não de sistemas, processos e interesses exteriores; se se dissolvesse no agir humano em função de valores intrínsecos e não como ação central e determinante da vida, então não haveria lugar para a existência de uma parcela de tempo e de atividade distinta ou contraposta ao trabalho, isto é, não haveria o que desde a antiguidade entendemos por lazer. Trabalho e lazer poderiam estar fundidos, unindo existência e essência em uma expressão concreta de liberdade e de satisfação. Somente esta unidade poderia reviver o paraíso mitológico e arrancar do homem moderno o seu egoísmo vital (como o chama Hannah Arendt); somente essa nova revolução poderia transformar a sociedade atual de detentores de empregos e desenvolver, sem as amarras e as contradições da racionalidade tecnocrática e econômica, a única possibilidade humana ainda não experimentada – sua própria felicidade em vida.

A ciência tem desvendado os mistérios da vida e da natureza, mas ainda é inócua na revelação de seu significado para o homem que a exerce. Talvez caiba à filosofia a tarefa de transcender a revelação dos fatos, daquilo que simplesmente é, e dar configuração ao seu significado. Se assim for, a intimidade entre lazer e trabalho, que também se expressa pela anulação de ambos, pode ser um primeiro esboço dessa procura e construção.

O Último Obstáculo

A perspectiva de um agir humano livre, quer dizer, desatrelado de injunções ou ainda caracterizado como plena *disposição de si*, pode esbarrar em um obstáculo intransponível (porque irreduzível para alguém da vida sociopolítica), em uma contradição a mais natural e profunda entre todas aquelas que subsistem entre o indivíduo e sociedade. Um obstáculo que nos impõe a análise de Freud, tal como exposta em *O Mal-Estar na Civilização (Das Unbehagen in der Kultur* - Edição *Standard* Brasileira das Obras Completas de S.F., Ed. Imago, volume XXI, 1969).

À pergunta fundamental - o que pedem os homens à vida e o que desejam nela realizar - cabe uma única resposta: a felicidade. "Essa empresa apresenta dois aspectos: uma meta positiva e uma meta negativa. Por um lado, visa a uma ausência de sofrimento e de desprazer: por outro, à experiência de intensos sentimentos de prazer." (p. 94) Essa procura dupla não é outra coisa senão o princípio de prazer. E, no entanto, para que o homem se relacione com os demais, aquele princípio se vê cerceado pela realidade da civilização, cuja característica se revela na ordem, na repressão e na transferência de energia psíquica, principalmente para a

arregimentação do trabalho e das instituições sociais. De maneira um tanto pessimista, Freud conclui: "Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja 'feliz' não se acha incluída nos planos da Criação".

O sofrimento deriva de três fatores: do próprio corpo, condenado à destruição; do mundo externo (natureza), que constantemente se volta contra o homem e, finalmente, de nossos relacionamentos em sociedade. Este último sofrimento é uma espécie de acréscimo gratuito, mas não menos fatídico. Embora a sublimação no trabalho possa compensá-lo, "a grande maioria das pessoas só trabalha sob a pressão de necessidades e essa natural aversão humana ao trabalho suscita problemas sociais extremamente difíceis" (p. 99, cit. em rodapé).

O curioso a ser destacado dessa análise do sofrimento é que Freud aceita os dois primeiros como processos inevitáveis - os que provêm do corpo e da natureza. Mas não o gerado pela civilização: "Não a admitimos de modo algum; não podemos perceber por que os regulamentos estabelecidos por nós mesmos não representam, ao contrário, proteção e benefício para cada um de nós" (p. 105). Ao longo dessas páginas, Freud investiga as causas culturais e econômicas da civilização, mas a pergunta continua a reaparecer: "Não é fácil entender como pode ser possível privar de satisfação um instinto. Não se faz isso impunemente... É difícil compreender como essa civilização pôde agir sobre os seus participantes de outro modo senão o de torná-los felizes" (pp. 118, 121).

A resposta, veremos infelizmente, não é satisfatória. Leva-nos a um beco sem saída. Pois conjuntamente com a libido (Eros), Freud descobre a força destrutiva e igualmente instintiva da agressividade e da morte (Tânatos). A unidade do homem é soldada por uma

polarização entre o amor e a violência.

Ora, no mundo primário e inato da psique humana, como podem influir a civilização e a sociedade, com o intuito de inibir a natural tendência à destruição? Devolvendo a agressividade que busca sua satisfação externa de volta ao próprio ego. Mas de maneira mediatizada, isto é, através do superego, como autoridade internalizada. Não importa em que estágio de civilização viva o homem (com exceção talvez da horda primitiva), haverá sempre uma opressão vigilante da culpa, de uma severidade alheia, que se traduz em renúncia às satisfações instintivas. A partir daí, organiza-se a própria autoridade e repressão *internas*. E surge a consciência.

Quanto mais consciência ou mais energia desviada e reelaborada, mais renúncia frente à coletividade, mais derivativos, mais necessidades artificiais, mais cultura, mais civilização. "Por conseguinte, é bastante concebível que tampouco o sentimento de culpa produzido pela civilização seja percebido como tal, e em grande parte permaneça inconsciente, ou apareça como uma espécie de *mal-estar* ou *desprazer* (*Unbehagen* - o título original da obra), uma insatisfação para a qual as pessoas buscam outras motivações" (p. 160).

Mas a projeção de uma comunidade real, como a que Marx nos esboçou, não poderia constituir ao menos um lenitivo para tal contradição das energias psíquicas? Se o trabalho (aqui livremente escolhido e, portanto, compatível com a própria de noção de lazer) deixa de "sugar" parte dessas forças, sublimando-as e alienando o indivíduo, não nos aproximaríamos da felicidade, de uma cota menor de renúncia e sofrimentos?

Mais uma vez, a resposta de Freud é cautelosa. "Abolindo a propriedade privada, privamos o amor humano da agressão de um

de seus instrumentos, decerto forte, embora, decerto também, não o mais forte; de maneira alguma, porém, alteramos as diferenças em poder e influência que são mal empregadas pela agressividade, nem tampouco alteramos nada em sua natureza. A agressividade não foi criada pela propriedade" (p. 135).

O entendimento de Freud quanto a essa "essência" o leva a optar por um princípio diverso do de Marx. Ou seja, o de que a agressividade de Tânetos é geradora e não consequência da propriedade privada. No entanto, quase ao final de suas digressões, Freud acena na mesma direção de Marx: "Acho também bastante certo que, nesse sentido, uma *mudança real* (grifo nosso) nas relações dos seres humanos com a propriedade seria de muito mais ajuda do que quaisquer ordens éticas (e religiosas por certo); mas o reconhecimento desse fato entre os socialistas foi obscurecido, e tornado inútil para fins práticos, por uma nova e idealista concepção equivocada da natureza humana" (p. 169).

O que Freud nos "explica" é que os socialistas ainda acreditam, como herança de Rousseau, ser o homem um animal naturalmente bom, energizado somente pelo amor de Eros.

Uma solução radical para este conflito básico permanece, ainda hoje, uma incógnita.