

Os Tempos dos Envelhecetes e Idosos:

ressignificando o trabalho,
o lazer e a saúde

DILMA BRASILEIRO



**Os Tempos dos
Envelhecetes e Idosos:**
ressignificando o trabalho,
o lazer e a saúde

DILMA BRASILEIRO



Universidade Estadual da Paraíba

Prof^ª. Célia Regina Diniz (*Reitora*)

Prof^ª. Ivonildes da Silva Fonseca (*Vice-Reitora*)



Editora da Universidade Estadual da Paraíba

Cidoval Moraes de Sousa (*Diretor*)

Conselho Editorial

Alessandra Ximenes da Silva (*UEPB*)

Alberto Soares de Melo (*UEPB*)

Antonio Roberto Faustino da Costa (*UEPB*)

José Etham de Lucena Barbosa (*UEPB*)

José Luciano Albino Barbosa (*UEPB*)

Melânia Nóbrega Pereira de Farias (*UEPB*)

Patrícia Cristina de Aragão (*UEPB*)

Expediente EDUEPB

Erick Ferreira Cabral (*Design Gráfico e Editoração*)

Jefferson Ricardo Lima A. Nunes (*Design Gráfico e Editoração*)

Leonardo Ramos Araujo (*Design Gráfico e Editoração*)

Elizete Amaral de Medeiros (*Revisão Linguística*)

Antonio de Brito Freire (*Revisão Linguística*)

Danielle Correia Gomes (*Divulgação*)

Efigênio Moura (*Comunicação*)

Thaise Cabral Arruda (*Assessoria Técnica*)

Walter Vasconcelos (*Assessoria Técnica*)



Editora indexada no SciELO desde 2012



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias
Editora filiada a ABEU

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA

Rua Baraúnas, 351 - Bairro Universitário - Campina Grande-PB - CEP 58429-500

Fone: (83) 3315-3381 - <http://eduepb.uepb.edu.br> - email: eduepb@uepb.edu.br

**Os Tempos dos
Envelhecetes e Idosos:**
ressignificando o trabalho,
o lazer e a saúde

DILMA BRASILEIRO





**GOVERNO
DA PARAÍBA**

João Azevêdo Lins Filho | *Governador*

Lucas Ribeiro | *Vice-governador*

Nonato Bandeira | *Secretário de Comunicação Institucional*



EMPRESA
PARAIBANA DE
COMUNICAÇÃO

Naná Garcez | *Diretora Presidente*

William Costa | *Diretor de Mídia Impressa*

Rui Leitão | *Diretor de Rádio e TV*

Amanda Lacerda | *Diretora Administrativa, Financeira e de
Pessoas*



EDITORA
A UNIÃO

Alexandre Macedo | *Gerente Executivo da Editora*

Bevenuta Sales | *Revisão*

GRÁFICA A UNIÃO

Nilton Tavares | *Gerente Executivo de Produção Gráfica*

Marcio Oza | *Gerente Operacional de Artes Gráficas*

Naudimilson Ricarte | *Pré-impressão*

Gráfica A União | *Impressão*

Depósito legal na Câmara Brasileira do Livro - CDL

B823t

Brasileiro, Dilma.

Os tempos dos envelhecetes e idosos: ressignificando o trabalho, o lazer e a saúde / Dilma Brasileiro. – João Pessoa: A União; Campina Grande: EDUEPB, 2023.

280 p. : il. ; 15 x 21 cm ; 1,5 MB.

ISBN: 978-65-81366-06-3 (Impresso A União)

ISBN: 978-85-7879-829-1 (Impresso EDUEPB)

ISBN: 978-85-7879-826-0 (E-book EDUEPB)

1. Velhice. 2. Saúde na terceira idade. 3. Vida pós-trabalho.
I. Brasileiro, Dilma. II. Título.

21. ed. CDD 305.26

Ficha catalográfica elaborada por Ana Patrícia Silva Moura - CRB-15/945

Copyright © **EDUEPB**

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

Dedico aos envelhecidos e idosos
que, durante a escrita deste ensaio, foram as
principais vítimas do COVID-19.

AGRADECIMENTOS

Quando escrevemos, nunca escrevemos sozinhos. Nossas escritas estão recheadas de várias leituras e experiências acadêmicas vividas. Trago comigo várias experiências e aprendizados da graduação em Educação Física na UFPB/Brasil; da Pós-graduação *lato sensu* na UFPB/Brasil; do Mestrado na Universidade do Porto/Portugal; do Doutorado na Universidade de Granada/Espanha; do Pós-doutorado na Universidade de Bolonha/Itália, além dos trinta anos como professora/pesquisadora/extensionista da Graduação e Pós-graduação na Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e dos nove anos de ensino e pesquisa na Pós-graduação da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB).

Muitas das reflexões aqui apresentadas também estão enriquecidas com as contribuições dos membros da minha banca para Professora Titular da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Agradeço imensamente o zelo de leitura e as considerações do presidente da banca, o Prof. Dr. Iraquitã de Oliveira Caminha (UFPB). Também agradeço as contribuições dos membros da banca: Prof. Dr. Helder Isayama (UFMG); Prof.^a Dr.^a Simone Rechia (UFPR) e Prof.^a Dr.^a Karenine Porponio (UFRN).

Além destas pessoas que tiveram o cuidado de ler e contribuir com esta obra, também estão os que, mesmo distantes por causa da pandemia, fizeram-se presentes em cada dia. Em especial a minha mãe que, em seus 89 anos, quando da escrita da tese, sempre me incentivava nas nossas chamadas telefônicas diárias, quando eu pensava que o fôlego das leituras/escritas

havia acabado; quando as notícias da pandemia me roubavam quase toda a energia vital ou quando a burocracia institucional havia me consumido. Sua lucidez e amor à vida, hoje aos 92 anos, é um exemplo para todos nós. Sei que meu velhinho (*in memoriam*) também estava ali, junto dela, torcendo por mim, como sempre fez durante seus 94 anos de existência. Dedico também a eles este, agora, livro.

Aos meus amigos, os de muito perto e os de muito longe, que sempre estiveram comigo durante a escrita deste ensaio, seja por mensagens, telefonemas ou videochamadas. Não os mencionarei para não ser injusta com nenhum deles, mas todos e cada um foram importantes no percurso desta escrita. A esses Anjos da Guarda que Deus colocou no meu caminho, Gratidão sempre!

À Editora da Universidade Estadual da Paraíba (EDUEPB), que sempre tem mostrado grande competência e zelo na produção das nossas obras. Em especial, ao seu editor, Prof. Dr. Cidoval Moraes, por sempre acreditar nas minhas produções.

À Editora A União, com a produção do livro físico. Nova parceira das minhas produções, que mostrou profissionalismo e novas possibilidades de expansão neste movimento contra o etarismo e valorização das pessoas 50+. Novas parcerias e compartilhamento de saberes: este é o caminho!

“O otimista é um tolo. O pessimista, um chato.
Bom mesmo é ser um realista esperançoso...”

(Ariano Suassuna)

SUMÁRIO

PREFÁCIO	13
INTRODUÇÃO	19

O TEMPO E AS TRANSFORMAÇÕES NO MUNDO: UM OLHAR SOBRE O TRABALHO E A ENVELHECÊNCIA..... 29

Os tempos da natureza/mundo e o tempo social	29
O tempo vivido em sociedade: da pré-modernidade ao contemporâneo	40
Da Modernidade à Contemporaneidade: um mundo em transformação	47
Do trabalho moderno às transformações contemporâneas do trabalho	62
A construção social da velhice e o mundo do pós-trabalho	76

TEMPO LIVRE E LAZER NO MUNDO DOS ENVELHECENTES E IDOSOS

	89
--	-----------

Entre o tempo de trabalho e o tempo livre	89
As várias nuances do lúdico: do ócio grego clássico ao lazer contemporâneo	103
Tempo livre e lazer no mundo dos envelhecidos e idosos	129

A SAÚDE NO MUNDO MODERNO E CONTEMPORÂNEO E SUA REPERCUSSÃO NOS CONTEXTOS DOS ENVELHECENTES E IDOSOS	147
O modelo trilhado para o entendimento de saúde.....	147
O modelo biomédico e o entendimento de saúde e de doença.....	154
Abordagens e modelos ampliados do binômio saúde/doença.....	169
Os contextos do envelhecimento e do envelhecer.....	186
PARA ALÉM DO TRABALHO E DO LAZER NA ENVELHECÊNCIA	197
Ponto de partida para compreender o universo/mundo contemporâneo.....	197
Diálogos emergentes sobre a envelhecimento.....	215
Apontando outras perspectivas para os envelhecidos e idosos.....	227
Eternos mestres e aprendizes na natureza/mundo cambiante da envelhecimento.....	233
O Bem Viver como reencantamento do mundo para envelhecidos e idosos.....	252
CONSIDERAÇÕES FINAIS	255
REFERÊNCIAS	261

PREFÁCIO

É um domingo de verão do ano de 2021. Diferentemente dos outros verões do Brasil, neste, estamos em isolamento social por causa da pandemia da Covid-19. Há um lindo sol lá fora e um dia tipicamente de praia, ainda mais no Nordeste do Brasil. Mas há também um número crescente de internados nos hospitais e nos cemitérios das cidades brasileiras e do mundo afora. Estamos na segunda onda da pandemia no Brasil, embora não saibamos ao certo se ainda é a continuação da primeira.

Mas qual o significado de tudo isso para uma tese acadêmica que agora é revisada, depois da defesa pública e considerações da banca, falando sobre tempo, trabalho, lazer, saúde e de resignificação de vida para envelhecetes e idosos? É que esta tese acadêmica parte da máxima segundo a qual cada escrita e cada autor são fruto do seu tempo. Além do mais, a escrita desta tese foi contemporânea à pandemia da Covid 19 – que chegou a colocar todo o planeta em isolamento social – conduzindo-me a reflexão sobre a vida, o sentido da vida, a morte e o sentido desta.

A construção da tese para Professora Titular da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) já estava prevista para o período de abril a outubro de 2020. A temática do estudo sobre a envelhecência, os envelhecetes e os idosos também já estava definida. Contudo, a pandemia mudou o rumo da História, e não poderia ser diferente com o enfoque da problemática e o recorte metodológico até então projetados para esta tese.

Minhas reflexões mudaram no início da pandemia, quando nos deparamos com o isolamento social. Os questionamentos sobre os envelhecidos e idosos já estavam presentes nas minhas reflexões acadêmicas, mas foram potencializados pelo isolamento social ao refletir sobre o sentido da vida/morte/vida. Sim, vida/morte/vida, porque mesmo nós, que sobrevivemos à pandemia, também morremos várias vezes, em vários momentos, para renascermos em outros mundos pandêmicos e pós-pandêmicos.

O cerceamento da liberdade do ir e vir no período da pandemia, em nome da proteção de nossas vidas e da vida dos outros, também foi outra realidade que nos colocou diante de nós mesmos, dos nossos medos, das nossas coragens e do receio do encontro com o outro. O viver individualmente ou em pequenos grupos familiares – em detrimento da vida ativa e em coletividade com nossas “tribos” – foi outra questão que, embora ambígua ou complementar, dependendo do ângulo de análise, contribuiu para o repensar da vida, principalmente para os envelhecidos e idosos. Foi, portanto, em meio a este turbilhão de reflexões, que senti necessidade de entender o conceito de tempo a partir de uma perspectiva física, social e individual, considerando a sua relação com os envelhecidos e idosos.

No jogo da vida, chegar próximo aos 50 anos soa como uma preparação para o segundo tempo do jogo que, no mundo contemporâneo, social e legalmente, inicia-se por volta dos 60/65 anos. Pode não parecer proporcional o primeiro tempo do jogo da vida ao segundo tempo, mas a carga e a riqueza de experiência desse segundo tempo mostram que agora se pode fazer muito mais, mas com menos tempo e gasto de energia física, mental e emocional.

Os 50 anos não trazem apenas um corpo envelhecido com marcas biológicas, como as rugas, os cabelos brancos e as doenças crônicas – lugar comum quando sempre se faz

referência ao tratar do envelhecimento humano. Para além das estruturas bioquímicas, de doenças e órgãos envelhecidos, os 50emais portam também humanidade, experiências e memórias afetivas e sociais. Isto porque, na nossa história de vida, os processos biológicos e socioculturais são únicos e inseparáveis, haja vista que constroem quem somos e quem seremos como envelhecetes e idosos.

A primeira fase do jogo da vida integrou longos períodos de aprendizado. Para as gerações do século XX e início do XXI, o primeiro tempo do jogo é dedicado praticamente ao trabalho profissional e ao cuidado com a família e a casa, principalmente para as mulheres. Contudo, ao nos aproximarmos dos 50emais não só o envelhecimento biológico se faz presente, como também se aproxima o fim do período do trabalho profissional, o preâmbulo para o envelhecimento social.

Há expressões do senso comum, segundo as quais, a “vida começa aos 40”; para algumas pessoas, porém esta idade é apenas uma continuação dos ciclos da vida. Contudo, os 50emais, às vezes, trazem transformações mais profundas de vida, dentre elas a percepção da finitude da vida, ao sentir a partida de pessoas mais próximas, a saída dos filhos de casa e/ou o fim da vida do trabalho profissional, com a proximidade da aposentadoria. É interessante como o luto pela partida de pessoas próximas gera descobertas, que até então faziam parte apenas de um imaginário sociocultural distante, seja com a morte de alguém, a saída dos filhos de casa ou a aposentadoria, com o distanciamento da rotina e das pessoas do trabalho.

As ebulições que surgiram como decorrência deste período da minha vida e o isolamento social que advieram da pandemia, contribuíram para as reflexões presentes agora neste ensaio. O arcabouço teórico aqui discutido é fruto das inquietações de uma mulher aos 50emais e deste tempo pandêmico. Alguns conceitos aqui tratados foram emblemáticos

para o entendimento desse mundo vivido, sentido e pensado, que começava a fazer parte da minha realidade. É um percurso conceitual que esclarece muito dos temas e ideias que temos como dado, mas que, na verdade, são construções históricas e socioculturais.

Isto quer dizer que a envelhecimento e os envelhecidos e idosos não podem ser analisados sem observar as pessoas e sua biologia, mas, tanto quanto, sem observar as estruturas sociais e culturais que moldam grande parte das nossas vidas humanas. O envelhecimento é parcialmente determinado pelos nossos processos biológicos, mas o nosso bem viver na velhice é uma equação complexa da nossa cultura, do nosso meio socioeconômico e dos nossos comportamentos, relacionamentos e atitudes perante as pessoas, acontecimentos e a vida.

Ao analisar a envelhecimento dentro de um contexto sistêmico, com enfoque nas questões socioculturais e psicológicas dos envelhecidos, questiona-se sobre o tempo, o trabalho, o tempo livre/lazer e a saúde; como cuidar da vida/natureza, como nos cuidar, como cuidar dos outros depois dos 50anos. Dentro do mundo contemporâneo, questiona-se o que realmente importa para termos longevidade com vitalidade e bem viver. São esses questionamentos com um enfoque psicossociocultural que trago aqui neste ensaio que me serviu de guia, de trilha para refletir sobre a vida e as teias da vida aos 50anos, e como lidar com as aventuras e os desafios dos envelhecidos e idosos.

São quatro capítulos que fazem uma análise histórica e psicossociocultural desses conceitos, dentro do contexto dos envelhecidos. Como recomendação de um guia de leitura, sugiro que não tenha pressa. Leia devagar! Tenha o tempo que for necessário para cada capítulo, para se situar e situar os tempos e contextos históricos e socioculturais dos conceitos aqui tratados. Anote e rabisque o livro, faça paralelos com seus

tempos de vida e vida cotidiana. Pense na sua vida! Recomendo ainda que a leitura seja um momento de reflexão dos conceitos, análises e argumentos apresentados. Que inspire você a se conectar consigo, com o tempo presente e com as transformações necessárias para uma longevidade com vitalidade.

Ainda faço uma advertência: este não é um ensaio linear. Neste sentido, os capítulos foram escritos de maneira que possam ser lidos separadamente. Se você tem um tempo limitado para a leitura, concentre-se nos temas prediletos aqui apresentados, para que a leitura possa ser feita com maior profundidade. No entanto, é recomendável ler todo o ensaio, para se ter uma noção mais sistêmica de alguns dos conceitos-base que constroem o viver contemporâneo e a vida dos envelhecidos e idosos.

Boa leitura e seja feliz, com longevidade e vitalidade. Saúde, paz e luz!!!

INTRODUÇÃO

Este ensaio aborda a temática dos envelhecetes, dos idosos e da envelhecimento. Os envelhecetes são as pessoas que se encontram na faixa etária de 50 a 65 anos, ao passo que idosos são pessoas com 65 anos ou mais. Considerando os ciclos da vida, identifica-se a infância, a adolescência, o adulto, o envelhecete e o idoso. O envelhecete se assemelha, embora em momentos de vida diferentes, ao adolescente. Isto acontece devido às intensas transformações biológicas e psicossociais que estão presentes nesses dois ciclos da vida.

Os adolescentes e os envelhecetes experimentam, portanto, um expressivo período de transição dentro do processo da envelhecimento, a qual se inicia desde o momento do nascimento. A envelhecimento é um processo vivido no decorrer da existência humana, em que o seu prolongamento conduz o ser humano à velhice. Portanto, a envelhecimento apresenta, no ser humano, uma multiplicidade de aspectos internos e externos desde o nascimento, culminando com a sua morte. A morte é a inércia da vida, ao passo que a envelhecimento redundando transformações contínuas que remetem aos movimentos de vida em busca do constante equilíbrio neste processo vital instável.

Existem várias possibilidades de analisar o processo da envelhecimento e dos envelhecetes e idosos, pois toda análise apresenta uma interpretação, um ponto de vista e o seu conteúdo. A interpretação dada pelo autor é sempre fruto da sua interação com a realidade e os caminhos de vida e de estudos percorridos por ele. Neste sentido, os envelhecetes e idosos contemporâneos são aqui identificados, neste ensaio, como

descendentes diretos dos valores, crenças e comportamentos da modernidade e se educaram nas máximas do mundo do trabalho/emprego.

Na modernidade, o tempo do trabalho/emprego e o tempo livre, ou tempo de não trabalho, são duas categorias dicotômicas, que estruturam e organizam o tempo de vida das sociedades e das pessoas. A separação entre trabalho/emprego e tempo livre atravessou parte do século XIX e todo o século XX, ainda se encontrando na contemporaneidade, expressando um rótulo binominal na organização e no uso do tempo cotidiano das pessoas e sociedades.

Nesse contexto, o lazer assume um caráter residual do tempo livre, o qual é visto pelos valores da modernidade como um tempo supérfluo. Depois de resolvidas as necessidades consideradas básicas e do tempo dedicado ao trabalho/emprego, é que o lazer se apresenta como um tempo a ser desfrutado. Desse modo, há uma construção antagônica entre o tempo do trabalho/emprego e o tempo livre/lazer. Este antagonismo vem impedindo, desde os prenúncios da modernidade, uma relação de reciprocidade entre esses tempos no cotidiano das pessoas e no tempo social.

A racionalidade presente no trabalho/emprego associa o lazer ao tempo não produtivo, ao que está à margem das coisas sérias da vida. Na família e na escola – principais ambientes de socialização e construção sociocultural da modernidade –, o tempo livre e o lazer não são estimulados nem vivenciados e, quando isso acontece, associa-se ao residual das vivências familiares e educacionais.

Neste sentido, no imaginário social, longe da valorização dos tempos de lazer e vivências para o desfrute de si mesmo, desde a educação familiar, passando pela educação formal e pelos processos de socialização, uma vida exitosa vem associada a uma vida ocupada, com muitos afazeres, responsabilidades e,

mais que tudo, com sucesso no trabalho/emprego e na posse de bens materiais.

Diante deste quadro de valorização do trabalho/emprego, a chegada da aposentadoria significa, para a grande maioria das pessoas, o fechamento de um significativo ciclo da vida. Com a aposentadoria, o trabalho/emprego se conclui e, dentre outros fatores correspondentes a esse período da vida, a reorganização da vida e de seus tempos proporcionam incógnitas, medos e incertezas.

Isto porque, para uma grande parcela dos envelhecidos, a aposentadoria se revela como um problema de ordem econômica, devido à redução dos rendimentos salariais para a manutenção da vida cotidiana. Contudo, para uma outra parcela da população envelhecida que se aposenta, a questão econômica poderá não se apresentar como um problema crucial, mas as mudanças ocorridas na reorganização do tempo de vida, o próprio sentido da vida e da existência humana passam a cobrar cada vez mais relevância.

Na heterogeneidade dos envelhecidos e idosos e nas composições de suas vidas, muitos seguirão trabalhando mesmo após a aposentadoria, seja por necessidade, seja porque gostam, por vício ao trabalho profissional ou medo da vida sem a rotina profissional. Mas, qualquer que seja o motivo, o tempo cotidiano e o sentido da vida sempre estarão marcados pela cultura da centralidade do trabalho profissional, que, na sua ausência, o tempo do aposentado pode se tornar um problema de identidade e de sociabilidade.

Seguindo esta linha de raciocínio, para entender o trabalho/emprego no mundo dos envelhecidos e idosos, há que contextualizar o trabalho na contemporaneidade. Isto porque, desde a década de 1970 – e mais acentuadamente após os anos 90 –, o mundo do trabalho se encontra em grandes transformações. O mundo de característica material, cuja base

é o trabalho/emprego moderno, abre espaço para o trabalho imaterial, fundado no conhecimento, na criatividade, na cooperação/compartilhamento, na comunicação e na tecnologia, ou seja, são organizações e conteúdos de trabalho que se associam às potencialidades humanas e socioculturais, diferentemente do trabalho moderno, que está centrado na mão de obra das indústrias, a qual está voltada para a produção de bens materiais.

O trabalho imaterial rompe as barreiras construídas na modernidade entre tempo de trabalho, tempo livre/lazer, transformando a vida em um *continuum*, que entrelaça esses tempos aos tempos e composições da vida. A imaterialidade do trabalho/emprego rompe as barreiras entre o lugar de trabalho e a casa; entre o tempo livre e o tempo de trabalho/emprego; entre a produção com hora marcada e a produção por projetos; entre o produzir sozinho e aquele cujo produto decorre da criatividade em grupo.

Desse modo, os conceitos modernos de trabalho, tempo livre e lazer já não comportam a realidade presente do mundo contemporâneo. Por outro lado, os conceitos e as formas de ver e viver o envelhecimento (biológico) e a velhice (sociocultural) também sofrem transformações, influenciando a compreensão e as ações socioculturais do envelhecimento e da velhice. Pode-se dizer que se abre, na contemporaneidade, uma desaceleração da envelhecimento para os envelhecidos e idosos. Assim mesmo, a relação saúde/doença e sua associação ao processo da envelhecimento apontam novas perspectivas e avanços na ciência, apresentando outros contornos sobre o bem viver e a longevidade com vitalidade.

É neste contexto que este ensaio analisa, desde uma perspectiva psicossociocultural, a envelhecimento, os envelhecidos e os idosos. Quatro grandes categorias estão na base das análises aqui apresentadas: 1. A composição do tempo; 2. O trabalho/emprego; 3. O tempo livre/lazer; e 4. A saúde/doença.

Um dos pressupostos teóricos trabalhados neste ensaio remonta ao fato de que o mundo dos envelhecetes e idosos foi construído sobre valores, ética e crenças do mundo e do trabalho modernos. O trabalho/emprego do mundo moderno é a materialização das fronteiras do uso do tempo cotidiano e de vida dos envelhecetes e idosos. A ausência deste tipo de trabalho com a aposentadoria causa estranheza para a sociabilidade e para a identidade destes grupos etários. A partir deste pressuposto, esse estudo está ancorado nas seguintes proposições:

- Os envelhecetes e idosos, ao deixarem o trabalho/emprego, podem se reconciliar com a ambivalência entre este tempo de trabalho e o tempo livre/lazer. Isto porque a entrada dos envelhecetes e idosos na vida de aposentado no século XXI acontece, simultaneamente, como decorrência de mudanças profundas ocorridas no mundo do trabalho e na reorganização dos tempos cotidianos e de vida das pessoas;
- Estas mudanças no mundo do trabalho rompem as barreiras entre trabalho, tempo livre e lazer, promovendo uma sinergia entre os usos desses tempos cotidianos;
- A organização do tempo no século XXI, com a vida em redes, em que o longe se torna perto e o perto distante, tecendo novas cartografias do viver e do entender o tempo, empurra os envelhecetes e idosos para novas aprendizagens e experiências nunca concebidas anteriormente;
- Criam-se e se recriam identidades e relacionamentos que se produzem nos mundos reais e virtuais, mesclando e apresentando novas realidades no cotidiano dos envelhecetes e idosos, ao descobrir, construir e viver outros mundos;

- Neste contexto de tempos cambiantes, a saúde cobra cada vez mais atenção para os envelhecetes e idosos. Entretanto, dadas as características do sentido de vida na contemporaneidade, esse conceito se amplia, envolvendo os envelhecetes e idosos em diferentes relações e interações com a saúde, que extrapolam o binômio saúde/doença; saudável/doente; corpo/mente.

Se esses pressupostos aqui apresentados são corretos, amplia-se a ideia de que, no século XXI, o tempo, o trabalho/emprego, o tempo livre/lazer e a saúde assumem novos contornos e exigirão novas aprendizagens por parte dos envelhecetes e idosos. Mais precisamente: as redes de convivências virtuais e presenciais, a revalorização do natural, o compartilhamento em agrupamentos por causas socioambientais e socioculturais e o cuidado de si e do outro compõem um cenário propício a novas experiências cotidianas dos envelhecetes e idosos ao se aposentarem.

Por outro lado, os envelhecetes e idosos que apresentam resistências às transformações socioculturais presentes neste século XXI terão dificuldades para enfrentar esse novo ciclo da vida. Neste sentido, argumenta-se que, para que estas novas características do tempo contemporâneo sejam assumidas pelos envelhecetes e idosos, há que se construir novos modelos de educação, para a absorção de outros olhares sobre a envelhecência, o ser envelhecete e sua participação no mundo contemporâneo.

Analisa-se também que a população mundial envelhece, e as pirâmides populacionais de vários países assumem um modelo invertido. Essa inversão piramidal terá grandes impactos na organização dos Estados-nação, das economias e na estrutura e organização da vida das pessoas e dos países. Compreender as transformações na vida dos envelhecetes e idosos no mundo contemporâneo é apontar, portanto, para novos desafios do viver em sociedade. Assim sendo,

compreender o mundo do trabalho/emprego do século XX, as novas características do trabalho e da aposentadoria no século XXI, bem como as implicações dessas transformações para o mundo dos envelhecidos e idosos, vislumbram reflexões e possibilidades de saídas para o bem viver e para uma longevidade com vitalidade.

Por este percurso, a opção teórico/metodológica aqui assumida se prende a uma abordagem que se configura como ensaio. O espírito ensaísta aqui presente, que não inclui a comprovação de nenhuma hipótese, no sentido clássico do termo, não tira o caráter de pesquisa científica perseguido, nem a tentativa de demonstração argumentativa dos pressupostos aqui tratados. Ao questionar e refletir sobre as produções científicas afetas à envelhecimento, aos envelhecidos e aos idosos, bem como sobre o tempo, o trabalho, o tempo livre/lazer e a saúde, este ensaio está mais para a compreensão do objeto tratado, do que para a explicação de uma problemática. Na dinâmica presente neste ensaio – em que seus limites são sempre difusos, dadas as características do objeto estudado – há, portanto, uma tentativa de dialogar com diferentes áreas e autores, além de uma flexibilidade e abrangência dos termos e conceitos utilizados.

Como analisa Andrade (2016), o ensaio é a escrita que exprime a própria experiência intelectual, em que “[...] a escrita ensaística é, portanto, a forma que pretende expor o processo mesmo pelo qual o pensamento é pensado, tendo a pretensão de mostrar o caminho enquanto ele acontece, em pleno movimento” (Andrade, 2016, p. 67). No ensaio, o pensamento escapa aos limites do método, sendo-lhe permitido caminhar por meio de descontinuidades e atalhos, abdicando as exigências de pertencimento a qualquer área do saber e rejeitando a delimitação e fragmentação de saberes (Andrade, 2016).

Neste sentido, este estudo busca alcançar, não o domínio, a comprovação de hipóteses ou uma conclusão sobre a

envelhecimento, mas a satisfação de pensar este conceito e os que a ele estão associados, com seus elementos e características, construindo reflexões voltadas para outros olhares sobre o tempo dos envelhecidos e idosos e sobre aquilo que foi tradicionalmente confirmado. Pretende-se seguir iluminando o debate e pensando sobre alguns caminhos para a ação.

Por essa linha de raciocínio, este ensaio está dividido em quatro capítulos. O primeiro trata das interpretações do tempo e de suas transformações socioculturais, com reflexos sobre o trabalho/emprego, os envelhecidos e os idosos. O tempo é uma categoria analítica essencial para se compreender o percurso das construções simbólicas e materiais da vida humana. Neste contexto, para os envelhecidos e idosos, há uma reelaboração da percepção do tempo, numa reconstrução de interpretação do seu tempo passado, presente e futuro. Há uma reinterpretação do mundo em que se está inserido, principalmente com o avançar da idade cronológica e da aproximação da morte.

Neste contexto, inicia-se este estudo interpretando o tempo físico/natural newtoniano e como as dinâmicas e estudos da física conduzem para o tempo de Einstein, com a Teoria da Relatividade. Por outro lado, o tempo é também analisado como uma categoria da existência humana, social, como uma dimensão simbólica da consciência e da experiência humana. Analisam-se as transformações socioculturais, políticas e econômicas do tempo, desde as sociedades pré-modernas, passando pelas modernas, até chegar às sociedades contemporâneas. A categoria trabalho/emprego é analisada nessas dinâmicas socioculturais, chegando a discutir a relação entre o trabalho e o ser envelhecido.

No segundo capítulo, analisa-se o processo de construção do conceito de tempo livre, como o oposto ao tempo de trabalho/emprego moderno. É a modernidade que vai estruturar o tempo social em duas metades: o tempo do trabalho/emprego e o tempo livre. Analisa-se também como o lúdico

– um fator constituinte da existência humana – transforma-se em lazer na modernidade. É examinada a construção conceitual do lúdico ao longo da história, como na Grécia Clássica, no Império Romano, na Idade Média e na Modernidade. O tempo livre e o lazer também são discutidos sob a ótica dos envelhecetes e idosos.

Dada a valorização da saúde para os envelhecetes, este conceito é analisado a partir de uma ótica sociocultural no terceiro capítulo, ao tratar do binômio saúde/doença. A concepção deste binômio recebe influência do método científico. É analisado como o modelo biomédico se apresenta reducionista para o entendimento das várias dimensões presentes nos processos saúde/doença/cuidado/cura. Discute-se como outras perspectivas de saúde, a partir de uma análise mais contextual e da complexidade, são construídas para explicar e intervir no binômio saúde/doença, na realidade contemporânea. O capítulo conclui analisando o binômio saúde/doença/cuidado/cura, no contexto dos envelhecetes e idosos.

O último capítulo analisa os conceitos de envelhecimento, de envelhecetes e de idosos, no entrelaçamento com os conceitos trabalho, tempo livre/lazer e saúde. Inicia-se por uma abordagem contextual e de visão de mundo implícita nos paradigmas das ciências, e nas construções conceituais e nos termos utilizados nas narrativas da vida social e científica. Analisam-se, neste contexto, os métodos de pesquisa para os estudos científicos dentro do paradigma da complexidade.

Os conceitos de envelhecimento, de envelhecete e de idoso são construídos com base no paradigma da complexidade e na relação com os conceitos de trabalho, como ação criadora, e do lúdico. Nesse processo, o conceito de Educação Lenta é introduzido como um conceito mediador para os entrelaçamentos de vida das pessoas, nos seus contextos socioculturais e na natureza/mundo. A saúde é aqui entendida num sentido

amplo, integrativa, decorrente de situações biológicas, socio-culturais e históricas.

Com este percurso traçado para o entendimento do conceito de envelhecimento e suas dinâmicas contemporâneas, espera-se que as inevitáveis e arriscadas generalizações e simplificações associadas à problemática estudada não violentem as proposições de base dos autores, nem das argumentações deste ensaio. Almeja-se que as reflexões e afirmações aqui explicitadas sejam suficientemente instigantes para uma reflexão mais profunda sobre a envelhecimento, os envelhecidos e os idosos, nas suas relações e interações com o tempo, o trabalho, o tempo livre/lazer e a saúde.

João Pessoa/PB, verão de 2023.

O TEMPO E AS TRANSFORMAÇÕES NO MUNDO: UM OLHAR SOBRE O TRABALHO E A ENVELHECÊNCIA

Os tempos da natureza/mundo e o tempo social

O tempo está presente no transcorrer da existência humana, preenchido por mudanças e transformações constantes. Analisar estas mudanças e transformações é de grande relevância para se compreender a construção individual e social do tempo e o processo da envelhecimento, associando as relações entre trabalho e tempo livre/lazer. Contudo, não é intenção deste ensaio realizar uma análise profunda e exaustiva desta categoria, discutindo os autores nos seus textos originais e confrontando suas perspectivas teóricas. A ideia é apresentar uma visão panorâmica sobre o tempo nas suas dimensões física, social e individual, para iluminar a compreensão e os argumentos aqui tratados sobre a envelhecimento e o cotidiano do mundo do trabalho e tempo livre/lazer.

Em se tratando do tempo físico/natural de 24 horas, ele é o mesmo para todos, seja criança, adolescente, adulto, envelhecido ou idoso; seja rico ou pobre; seja branco, preto, amarelo ou mestiço, seja homem ou mulher. Esse tempo é assim distribuído de forma igualitária e universal, sendo “[...] a medida natural da vida cotidiana de uma sociedade” (Souza 1972, p. 52). Com efeito, o ser humano é um ser social e, para que a vida em grupo funcione devidamente, há a necessidade de ordenamento dos tempos de vida. Neste sentido, a

padronização do tempo cumpre essa função de ordenamento da vida em comunidade.

Contudo, apesar de o tempo físico/natural ser percebido como igualitário e cumprir funções de padronização da vida social, o uso do tempo também tem formas desiguais, de modo que entram em jogo o contexto social e as pessoas, ou seja, para além do tempo físico/natural, objetivo, há um tempo socio-cultural, subjetivo. Cria-se, assim, um problema decorrente da dicotomia entre tempo físico/natural, entendido como o tempo real, e o tempo social, que se reduziria a uma convenção arbitrária construída pelos seres humanos (Elias, 1998).

Para Souza (1992), o tempo físico/natural se apresenta como um tempo fluído, uniforme, com unidades divisíveis de igual duração. Já o tempo subjetivo é percebido pela consciência e duração da experiência humana e é mensurado pelas diversas experiências cotidianas. É longínqua a controvérsia sobre a objetividade e a subjetividade do tempo, ou seja, de um lado um tempo físico/natural, cósmico, objetivo e, do outro, um tempo de experiência humana, social, subjetivo e de dimensão interna e social.

Na física clássica, a noção de tempo é objetiva, entendida como uma dimensão absoluta que flui de maneira uniforme, independentemente do mundo material (Capra, 2000). Para Nicolescu (1999b), a física clássica conseguiu, durante dois séculos, a ideia de um mundo otimista, acolhendo no plano individual e social o surgimento da visão de ordem e de progresso. Assim mesmo, a física clássica está fundada na ideia de continuidade, de acordo com as evidências dos órgãos dos sentidos: “[...] não se pode passar de um ponto a outro do espaço e do tempo sem passar por todos os pontos intermediários” (Nicolescu, 1999b, p. 3). Para este autor, a continuidade está relacionada a um conceito chave da física clássica, que é a causalidade local:

Todo fenômeno físico poderia ser compreendido por um encadeamento contínuo de causas e efeitos: a cada causa em um ponto dado corresponde um efeito em um ponto infinitamente próximo. Assim dois pontos separados por uma distância, mesmo que infinita, no espaço e no tempo, estão, todavia, ligados por um encadeamento contínuo de causas e efeitos (Nicolescu, 1999, p. 4).

As leis da física clássica, segue este autor, são deterministas, sendo as equações utilizadas de tal natureza que, ao saber acerca das posições e das velocidades dos objetos físicos num dado instante, é possível a previsão de suas posições e velocidades em qualquer outro momento do tempo. Isso significa que “[...] se especificamos as condições iniciais (o estado físico num determinado instante), podemos prever completamente o estado físico em qualquer outro momento dado do tempo” (Nicolescu, 1999, p. 4). Neste sentido, o tempo newtoniano, que é o mesmo que dizer o tempo da física clássica, é absoluto e matemático, que flui uniformemente, sem nenhuma relação com qualquer evento externo.

Capra (2000) explica que a ordem temporal de dois eventos na física clássica é tomada como independente de qualquer observador, ou seja, as especificações do tempo tais como antes, simultaneamente, depois, são consideradas com um significado absoluto, independentemente de qualquer sistema de coordenadas. O tempo newtoniano é, portanto, independente da consciência e das coisas.

Durante os anos de 1920, como analisa Shinn (2008), muitos cientistas alemães, tanto teóricos como experimentais, abandonaram a interpretação causal e determinista do comportamento dos eventos físicos, renunciando a crença de que seria possível apreender a causa dos eventos. Neste contexto, foi Einstein, com a Teoria da Relatividade, que reconheceu que todas as medidas de tempo e espaço são relativas e dependem do observador. Einstein compreendeu que, “observadores

movendo-se a diferentes velocidades ordenarão os eventos de forma igualmente diversas no tempo” (Capra, 2000, p. 129).

Para Capra (2000), com base em Mendel Sachs, a revolução da Teoria da Relatividade foi o abandono da noção de que espaço/tempo possui significado objetivo como uma entidade física isolada. Em vez dessa ideia, espaço/tempo são apenas elementos de uma linguagem utilizada por um observador, para descrever seu meio físico/natural. Neste sentido, cada observador descreverá os fenômenos de maneira diferente, considerando que o espaço e o tempo estão reduzidos ao papel subjetivo de elementos de linguagem, que um dado observador utiliza em sua descrição dos fenômenos naturais. Ressalta Capra (2000) que a Teoria da Relatividade também mostrou que o espaço não é tridimensional e que o tempo não é uma entidade isolada, mas ambos se acham intimamente e inseparavelmente conectados e formam um *continuum* quadridimensional denominado espaço/tempo.

Para além do tempo físico/natural, as distintas significações atribuídas ao tempo também têm referências nos aspectos da vida social e cotidiana, nas percepções e na diversidade de apropriação do tempo pelas pessoas, ou seja, na produção de sentido que se atribui à existência humana. Machado (2012), analisando o tempo na filosofia kantiana, ressalta que o tempo são processos internos que determinam nossas representações da realidade e, neste sentido, não há um tempo fixo, mas há interpretações do tempo. Mesmo em um compartilhamento coletivo em relação ao tempo, sua apreensão – ou representação – é subjetiva (Machado, 2012). Para este autor:

É sobre a percepção do tempo variável, fortemente marcada por fatores culturais, inclusive os subjetivos, que repousam os principais fundamentos da existência humana, associados aos rituais de passagem, ao comportamento social, à velhice, às crenças espirituais e à postura

em geral diante dos desafios cotidianos e face à perspectiva da morte (Machado, 2012, p. 14).

O tempo, por assim dizer, não existe como uma realidade de mundo físico/natural independente das pessoas, estando vinculado às experiências humanas. Nesta ótica, a filosofia de Heidegger sobre a existência humana ressalta que a temporalidade é preponderante para a manifestação do ser (Genaro, 2010). O sentido do ser somente pode ser desvendado por sua temporalização no mundo, ou seja, o ser das pessoas é um ser no mundo, lançado no mundo. Na filosofia heideggeriana, surge um novo ser humano, um ser humano do tempo da coisa para o ser humano do tempo do *Dasein*, do ser-no-mundo. As coisas, portanto, só têm significado a partir do momento em que há *Dasein*, há pessoas. O mundo, para Heidegger, segundo Seibt:

Não é, simplesmente, o mundo espacial. É o horizonte de sentido, a abertura do ser, a clareira na qual as coisas e os acontecimentos podem se mostrar, onde adquirem algum sentido. Mundo é a abertura onde o mundo comum (dos entes e do espaço) pode aparecer e fazer sentido (Seibt, 2010, p. 253).

Como analisa Seibt (2010, p. 260), “[...] o *Dasein* é essencialmente ser-no-mundo e que esse fato se mantém oculto na cotidianidade e é retomado na medida em que, a partir da temporalidade, ele redescobre o seu ser originário”. Para Heidegger (Seibt, 2010), o sentido do ser somente se revela a partir do *Dasein* e o *Dasein* é temporal, histórico e finito, sendo, portanto, que tudo que a pessoa pensa, diz e conhece é também temporal, histórico e finito. O *Dasein* é, portanto, essencialmente temporal, ou seja, o ser é definido pela sua finitude temporal no mundo. Para Seibt (2010), a marca fundamental do pensamento de Heidegger é a finitude. Nesta ótica, o ser da pessoa não é fixo, acabado, mas permanentemente instável.

Visto a partir da temporalidade em Heidegger, o “[...] *Dasein* não se restringe em sua consciência ao momento presente, mas se projeta no futuro e retrocede ao passado” (Seibt, 2010, p. 252). Em Heidegger, o presente não é independente do passado e nem do futuro. O tempo está situado, portanto, em um entrelaçamento do agora com o antes e o depois (Araújo, 2004). Segundo este autor, o tempo em Heidegger se desenvolve na trama de três momentos: 1. O “por-vir”, que é o futuro, entretanto, ele não significa “ainda não é”, porque, enquanto perspectiva, ele “já é”. O “por-vir” é uma antecipação do presente, mas que já está em percurso das possibilidades. 2. O “ser-sido”, que não é aquilo que não é mais, pois toda a história do passado está presente no agora. A pessoa é no agora, que é o presente, mas é também todo o “ser-sido”. 3. O “estar em situação” que se refere ao presente. Mas o presente não é um puro agora. Cada momento só tem sentido como presente, porque ele capta as possibilidades do “por-vir” e tudo que constitui o “ser-sido”. Por assim dizer, é “estando em situação” no presente, que se vislumbra o movimento unitário do “por-vir” e do “ser-sido”. Há, portanto, em Heidegger, um tríplice unitário e não três tempos diferentes, independentes um do outro.

Para Bergson, os fatos que acontecem no cotidiano estão relacionados, entendendo que a vida é total e não dividida em partes. Este filósofo ressalta para a diferença entre o tempo abstrato, que é o tempo do relógio, mensurável e numerável, e o tempo real, que é concreto, o tempo da duração, vivido pela consciência. Quando a ciência mede o tempo é apenas uma medida na duração, mas não a duração em si mesma. A duração do tempo real é indivisível. Segundo Bergson, o tempo passa e essa passagem contínua do tempo conduz a realidade do tempo em si mesmo, bem como a da consciência ou a do sujeito que se apercebe de tal passagem (Worms, 2004).

Neste sentido, passado, presente e futuro se unem na duração, mas guardam nessa duração uma significação distinta,

que é atribuída por um indivíduo que leva uma vida temporal. Passado e presente coexistem na duração, sendo o passado a distensão e, o presente, a contração. A duração é o tempo vivido, o tempo da própria vida, mas que também é universal, uno e impessoal. Duração é memória e memória é consciência.

A memória em Bergson não é simplesmente uma regressão ao passado, mas é um progresso do passado ao presente, na conservação e na acumulação do passado no presente. O passado cresce e se conserva incessantemente, ou seja, o passado sempre em andamento é acrescentado de um presente novo. Segundo Zunino (2008), no tempo Bergsoniano, o espírito passa a ser entendido como memória, permitindo que os termos corpo e alma possam se unir:

No “código espacial”, a matéria é aquilo que está no espaço e o espírito aquilo que está fora do espaço. Porém, no “código temporal”, existem infinitudes de graus entre matéria e espírito, os quais, por isso, não apresentam diferenças qualitativas. Portanto, pode haver união entre corpo e alma (Zunino, 2008, p. 108).

A sucessão é em si mesma a fusão, uma coexistência, sem o menor intervalo vazio, entre o que não é mesmo passado, presente e futuro. A sucessão é sempre uma experiência, a sucessão de algo é sempre a vida de alguém, um antes e um depois, justapostos. Como o momento ainda não desapareceu quando o outro já apareceu, esses momentos se contraem e se condensam um no outro. Na concepção de duração bergsoniana, só se pode pensar a conservação do tempo sob a condição de parar de pensá-las como partes, ou seja, no fundo, sempre como instantes (Worms, 2004). Interpretando o tempo em Bergson, Worms (2004) ressalta que:

O tempo não se representa como tal, a seco, como uma sucessão abstrata de “fases” ou períodos, mas se experimenta como conteúdo incessantemente cambiante: a continuidade desse conteúdo dá-lhe sempre uma nova

forma, isto é, um novo sentido para aquele que o vive; a temporalidade e a sensibilidade são tão estritamente coextensivas quanto a memória e a consciência [*sic*] (Worms, 2004, p. 136).

Para Merleau-Ponty, o tempo supõe necessariamente um sujeito, pois assim como para Bergson, o tempo não pode ser real, não pode ser um processo real, senão algo que nasce na interação do sujeito com as coisas (Zunino, 2008). O tempo não é fora da consciência, pois é a consciência que o remete para frente ou para trás (Araújo, 2004). O tempo, desde a filosofia de Merleau-Ponty, não é uma sucessão de eventos exteriores que se registram desde fora, mas está subjetivamente construído, em que passado, presente e futuro executam um só movimento. O tempo nasce na relação com as coisas, pois o sujeito é inseparável do mundo e, mesmo quando um evento se torna passado, este evento não deixa de ser. Para Merleau-Ponty, citado por Araújo (2004), o tempo não passa, ou seja, a única coisa que passa no tempo é o seu não passar. A temporalidade não é, pois, um atributo exterior da existência, é a existência mesmo.

Agora bem, assim com as abordagens fenomenológica/existenciais da subjetividade do tempo questionam as teses físico/naturais, estas últimas também questionam sobre o tempo só existir a partir do sujeito, na consciência, ou seja, que “[...] não existe tempo que não seja o ‘tempo do sujeito’” (Araújo, 2004, p. 244). Nesta seara, Elias (1998) argumenta que o entendimento do tempo pressupõe uma articulação entre o tempo físico/natural e o tempo social, ou seja, é necessário compreender o tempo no contexto da natureza, assim como no contexto da sociedade. Elias (1998) constrói sua crítica em base à dicotomia entre tempo físico/natural e tempo social, como consequência do dualismo entre o objetivismo e o subjetivismo das tradições filosóficas e epistemológicas.

Na perspectiva de Elias (1998), o tempo não pode ser concebido em sua complexidade, estando alicerçado no

distanciamento entre o ser humano social e a natureza. Nesta ótica, o autor propõe, como superação desta dicotomia entre o tempo físico/natural e o tempo social, um entendimento de tempo que ele denominou de dimensão simbólica da consciência ou da experiência humana. Em palavras do autor, “[...] os calendários estabelecidos pelo homem e os mostradores dos relógios atestam o caráter simbólico do tempo” (Elias, 1998, p. 27). Assim sendo, o conceito tempo e o vocábulo que o designa constituem, conjuntamente, um símbolo comunicativo:

A pessoa que produz o motivo fonético “tempo” pode esperar que o receptor da mensagem, desde que pertença a uma sociedade da mesma língua, associe a este o mesmo motivo mnêmico, pelo fato de haver aderido à mesma convenção. É esse o segredo da função comunicativa dos símbolos humanos. Paralelamente, esses símbolos podem desempenhar o papel de instrumentos de orientação. Os físicos servem-se do símbolo “tempo” dessa maneira (Elias, 1998, p. 30).

Nesta perspectiva, segue argumentando Elias (1998), o mecanismo de um relógio em uma estação ferroviária significa, por exemplo, um instrumento de orientação institucionalizado no plano social, ou seja, dirige uma mensagem visual institucionalizada a qualquer pessoa capaz de associar a esse motivo visual, o valor mnêmico que convém. A esta função de meio de orientação exercida pelo tempo, de regulação de origem externa, vem se associar à recepção que vem da própria pessoa, de maneira particular.

Portanto, “[...] ao caráter multifuncional assumido pelo tempo nas sociedades diferenciadas correspondem a extensão e a diversidade de suas utilizações” (Elias, 1998, p. 31). Nesta ótica, como o tempo pode servir para processos muito variados, as pessoas entendem o tempo como existindo independentemente das referências sociais e de seus usos

específicos, tomando o tempo como uma forma de vida independente, passando a ser considerado como uma categoria inata do ser humano, a *priori* de sua existência.

Aqui, cabe sublinhar a mudança de abordagem elisiana sobre o ser humano, ao entender que o ser humano individual já não ocupa a centralidade, mas um ser humano integrado à natureza e ao social. Essa reflexão remete assim para o problema do sujeito e do objeto, também já discutido por Einstein com a Teoria da Relatividade, ou seja, a superação da visão do sujeito e do objeto como partes estáticas, que existiriam de forma independente entre si. Com efeito, a compreensão do tempo não seria entendida da dicotomia entre ser humano e natureza, mas pelos seres humanos na natureza, em uma totalidade de relações do ser humano com a natureza e com os outros (Elias, 1998). Não seria, por assim dizer, uma representação reduzida do mundo físico/natural objetivo e uma outra do ser humano isolado, subjetivo, à margem da totalidade das interações e relações:

Se quisermos compreender isso a que se chama “natureza”, entretanto, será preciso levarmos em conta o fato de que os seres humanos, que representam um nível altíssimo – talvez o mais alto – de integração e diferenciação, surgiram do universo físico. Numa palavra, teremos de incluir no conceito de natureza a capacidade que ela tem de produzir, no curso de processos cegos, não apenas reatores de hélio ou desertos lunares, mas também seres humanos (Elias, 1998, p. 12).

Segue Elias (1998) argumentando que a natureza não mais se reduz a um mundo de objetos externos ao indivíduo, nem a sociedade é um círculo de estranhos em que o indivíduo integraria por acaso. Usando como exemplo o calendário, o autor ressalta o pertencimento do indivíduo a um universo onde existem outros seres humanos e múltiplos processos físicos, ou seja, um mundo natural. Este autor ainda argumenta a interpretação

do tempo, na unidade da diversidade e na interdependência entre natureza, sociedade e indivíduo. O tempo em Elias (1998) é, portanto, um tempo simbólico com uma dimensão social, o que seria o mesmo que dizer que não é um tempo inato de um indivíduo isolado, mas resultante de um longo processo social de aprendizagens e experiências, que não é incompatível com o tempo físico/natural.

Como analisa Carvalho (2014), é este distanciamento da imagem elaborada por um ser humano isolado, totalmente independente das suas experiências e aprendizagens, decorrentes de suas relações com a natureza e com os outros seres humanos, que distancia Elias das teorias subjetivistas e o coloca em outra perspectiva para conceituar o tempo. O tempo elisiano não se interpreta como uma representação constituída pelo ser humano e a natureza, como dois dados existencialmente desconectados, mas sim pelo ser humano no interior da natureza.

Por assim dizer, o tempo é uma padronização social que integra e organiza a natureza, as sociedades e as pessoas, ou seja, o tempo é um símbolo relacional e socialmente comunicável (Elias, 1998). A padronização social, segundo este autor, é uma sequência que funciona como modelo, seja de ordem física ou social. Para tanto, requer um vasto patrimônio de saber construído e transmitido ao longo das gerações, que vai se modificando de formações sociais mais simples, até atingir o grau de complexidade das sociedades contemporâneas.

Nesta ótica, o significado do tempo sofre constante transformações, considerando que é um símbolo de origem humana, como o são os símbolos matemáticos e tantos outros. Na uniformização do tempo social, em que o dia solar passou a ser uma medida universal, é emblemática a adoção, em 1789, na Assembleia Nacional da França, de medidas que tomaram como referência as dimensões da Terra, uniformizando o tempo no mundo e padronizando o tempo social e

dos seres humanos, enquadrando-os neste marco temporal mundial (Ferreira; Arco-Verde, 2001). Cumpre ressaltar que a uniformização do tempo social dessa maneira faz parte da crescente estruturação e organização das sociedades modernas globais.

O tempo vivido em sociedade: da pré-modernidade ao contemporâneo

Nas sociedades contemporâneas, o tempo está imbuído de grande valor e se apresenta como um tempo acelerado. Se se analisam as sociedades pré-modernas, comparando-as com as contemporâneas, constata-se que nas pré-modernas, as mudanças socioculturais são mais lentas e o tempo tem pouco valor em si mesmo, sendo marcado pelos ciclos da natureza, como as estações do ano, o dia e a noite, as fases da lua. Com base em Elias (1998), pode-se dizer que são formações sociais mais simples, em que os padrões físico/naturais são os parâmetros para os tempos sociais.

Nessas sociedades, as mudanças não são rupturas, nem descontinuidades e também não se diferencia o passado do presente e do futuro, ou seja, o tempo não vai passando linearmente do passado ao futuro. O tempo, nessas sociedades, é interpretado segundo um esquema cíclico, faltando qualquer conotação de tempo como entidade abstrata quantificável (Leccardi, 2005). O passado, presente e o futuro são, portanto, indistinguíveis e estão igualmente fora do controle humano. Nesta mesma perspectiva, Ruiz Olabuénaga (1994) analisa o tempo pré-moderno como um tempo sacral e cíclico, em que o início coincide com o fim e se apoia no mito do eterno retorno.

Nessa concepção do tempo, inexistente a ideia de futuro, ou seja, “[...] para lá do presente, abre-se o território misterioso da

lenda, do mito, do qual só é possível aproximar-se por intermédio da dimensão do ritual” (Leccardi, 2005, p. 39). Por outro lado, o tempo sacro das sociedades pré-modernas não se manifesta sozinho, de forma privada (Ruiz Olabuénag, 1994). É um tempo público, do viver em comunidade. É um tempo de todos para todos, de viver em conjunto, que não é fracionado nem privatizado. Neste sentido, é no tempo coletivo que está a ideia básica de que a vida em sociedade necessita de um sincronismo, pois é no transcórre e na repetição dos fenômenos, que se permite a organização da vida social.

Desse modo, do tempo rural pré-moderno ao tempo urbano-industrial moderno, do espírito de pertencimento e coesão da comunidade ao da conduta individual e coletiva, as sociedades passaram por profundas transformações, sendo a percepção e o uso do tempo um dos principais indicadores. Isto porque a passagem do tempo cíclico pré-moderno para o tempo linear moderno implicou, dentre outros fatores, uma transformação da referência do tempo do sol para o relógio, das estações do ano para os calendários. Como argumenta Elias (1998, p. 8), “[...] os relógios exercem na sociedade a mesma função que os fenômenos naturais – a de meios de orientação para homens inseridos numa sucessão de processos sociais e físicos”. Neste sentido, as pessoas se utilizam de processos padronizados para comparar, por via indireta, processos que não podem ser comparados diretamente, como é o tempo (Elias, 1998). No caso do tempo moderno, ele passa a ser tempo linear, quantificável e preciso. Com efeito, um dos elementos qualificadores da vida moderna é a precisão do tempo, dentro da apreensão do caráter longitudinal e linear, na sequência de um passado, presente e futuro.

Com o tempo linear e sequencial da modernidade, o futuro sai, por assim dizer, das influências do divino e do natural,

características tão presentes nas sociedades pré-modernas, e é submetido ao domínio do humano. A ideia de futuro na modernidade se apresenta marcada, portanto, por escolhas e decisões do presente (Leccardi, 2005). Assim mesmo, o futuro na modernidade vem associado à ideia de progresso, com a crença no planejamento racional como controle dos processos sociais e uma aposta em um tempo linear e progressivo, em que o futuro, se planejado racionalmente, será sempre melhor que o presente, que foi melhor que o passado.

A ideia de progresso, com o controle racional dos processos individuais e sociais, constitui-se valor básico do mundo e da vida moderna, que deve ser almejado e buscado. De fato, no processo de construção da modernidade, a ideia de progresso e de futuro é emblemática, pois o presente moderno é marcado por sacrifícios e adiamentos, em benefício de um tempo vindouro, cujas vidas social e individual devem ser depositadas.

Desse modo, o tempo futuro como progresso e depositário de sentidos vindouros para as pessoas e as sociedades esteve fortemente presente até a segunda metade do século XX, quando, por fatores diversos, o tempo futuro passa a se constituir como incerto, indeterminado e governado por riscos. “Esses riscos não parecem governáveis pelos métodos da racionalidade instrumental, são riscos de alcance global e sua prevenção torna-se particularmente difícil” (Leccardi, 2005, p. 44). Neste decurso, de um tempo cíclico pré-moderno dominado pela natureza, passando por um tempo linear moderno dominado pelo ser humano, chega-se à contemporaneidade com um ser humano e as sociedades dominadas pela incerteza do tempo presente. Isto porque o futuro foge ao controle das pessoas e sociedades, com repercussões profundas nas vidas individuais e coletivas.

Com as transformações das percepções do tempo na contemporaneidade, principalmente com as transformações

tecnológicas em curso, há um descompasso entre o tempo do mundo, entendido como um tempo globalizado, e o tempo da vida, entendido como um tempo cotidiano. O tempo do mundo e suas tecnologias se desenvolvem mais rápido que o tempo da vida, ou seja, o tempo do cotidiano das pessoas. Neste sentido, há uma dificuldade de ajustamento das novas tecnologias globalizadas na rotina das pessoas, de modo que essas novas tecnologias se transformam, não raro, em um elemento de tensão para o cotidiano vivido pelas pessoas.

Em certa medida, esse descompasso acontece em função de um “tempo necessário”, que inexistente na contemporaneidade, para a adaptação e domínio dessas novas tecnologias, que, diga-se de passagem, estão em constante transformação. Por esta linha de raciocínio, o tempo do mundo com essas características cria, cada vez mais, um abismo entre o tempo globalizado e o tempo da vida das pessoas. O tempo do mundo esvazia o tempo da vida, criando um tempo sincronizado de práticas mundiais globalizadas, que gera um descompasso com o tempo do cotidiano, que é local, territorializado, gerador de tradições.

O tempo da vida se constrói no curso e no ritmo da vida cotidiana, no realizar das atividades da vida diária, em conexão com os outros, com as coisas e com a natureza territorializada. Partindo do tempo do mundo e do tempo da vida, reforça-se que, assim como as sociedades pré-modernas tinham a centralidade no passado e as sociedades modernas no futuro, as sociedades contemporâneas estão cada vez mais centradas no presente. Em outras palavras, a marca do tempo do mundo e da vida na contemporaneidade é o tempo presente.

Neste novo tempo presente, que tem seus indícios depois da Segunda Guerra Mundial e é intensificado a partir dos finais dos anos de 1970, a descrição emblemática das pessoas que formam parte desse tempo é a de um ser humano perdido, sem

tempo e circundado por várias tarefas a serem realizadas. Na acentuada vivência do presente na contemporaneidade, há uma indução ao preenchido exaustivo desse tempo, mergulhando as pessoas nos excessos, tais como o excesso de trabalho, de estudo, de informação, de contato, de meta etc.

Os excessos de tarefas, no tempo da vida, provocam a compressão desse tempo, sufocando-o para a realização das necessidades mais básicas e mais humanas das pessoas. Em outras palavras, a compressão do tempo conduz à compressão do descansar, do relacionar-se, do cuidar-se, do criar, do ócio e, também, conduz a uma compressão do tempo para as necessidades vitais. Aqui cabe destacar a compressão do tempo contemporâneo para o comer e o dormir, como necessidades vitais do ser humano.

Crary (2014) analisa como o tempo contemporâneo do 24/07 é um tempo da indiferença, em que a fragilidade da natureza humana é cada vez mais inadequada. O sono, que parece ser inevitável, é uma das últimas barreiras da natureza humana a ser superada. A ideia do trabalho sem pausas, no tempo 24/07, em que a acumulação de coisas é substituída pela acumulação de uma superabundância de serviços, imagens, procedimentos e produtos químicos, o tempo do sono aparece como um obstáculo. Como analisa o autor, o fato de se passar um bom período da vida dormindo, o sono é um hiato incontornável no roubo do tempo para o consumo capitalista. A maior parte das necessidades humanas, como a fome, a sede e o sexo, já se transformaram em mercadorias ou investimentos no mundo capitalista contemporâneo. Contudo, o sono é uma necessidade humana e um intervalo de tempo que não pode ser colonizado pelo capitalismo, porque não há nenhum valor que possa ser extraído do sono (Crary, 2014).

Neste entender, para o modelo capitalista neoliberal vigente, “o sono é o lembrete, tão ubíquo quanto despercebido,

de uma pré-modernidade jamais completamente superada, um vestígio do universo agrícola que começou a desaparecer há quatrocentos anos” (Crary, 2014, p. 20). Embora o autor ressalte que autores como Descartes, Hume e Locke também desprezavam o sono, por sua irrelevância para o funcionamento da mente e a busca de conhecimento, nas sociedades contemporâneas o sono se apresenta como um problema para todo o modelo socioeconômico globalizado vigente, tornando-se um problema generalizado e a ser neutralizado. Isto porque o sono é caro demais e não é estruturalmente possível no capitalismo contemporâneo.

Estar sempre fazendo algo, movimentar-se, ocupar-se, consumir, ter o tempo presente pleno de tarefas, é isso que confere prestígio no mundo contemporâneo, bem como é o alimento para o mundo capitalista vigente. Para Crary (2014, p. 26), “[...] o regime 24/07 mina paulatinamente as distinções entre dia e noite, claro e escuro, ação e repouso”. Ressalta Crary (2014) que, entre o social e o natural, o sono garante os padrões sazonais e cíclicos essenciais à vida, mas incompatíveis com o capitalismo contemporâneo.

A necessidade vital do comer é a outra emblemática necessidade fisiológica dentro da compressão do tempo contemporâneo, tendo como sua maior expressão o *fast food*. Esse padrão alimentar foi iniciado nos Estados Unidos nos anos de 1940, mas só em 1952, quando se amplia para o McDonald's, é que é difundido para todo o mundo (Ortiz, 1994). O modelo *fast food* de alimentação está associado ao modelo de vida que se condensa no trabalho, suprimindo o tempo de comer em casa, necessitando, assim, de uma alimentação rápida a baixo custo.

O baixo custo do *fast food* é obtido pela padronização na escolha, baixa qualidade nutricional do consumido e na restrição e simplificação do *menu*. A padronização é, portanto, uma condição da alimentação rápida a baixo custo. Como analisa Ortiz (1994), o que a empresa McDonald's faz como o modelo

fast food é reproduzir o modelo de taylorização das fábricas à produção de sanduíche. Assim mesmo, para além da compressão do tempo, o *fast food* imprime, ao acelerar o ritmo da alimentação e a mesma ser realizada fora de casa, uma transformação dos costumes arraigados, ou seja, ao mesmo tempo em que acelera e comprime o tempo, muda os hábitos alimentares.

Outra mudança significativa na compressão do tempo dos hábitos alimentares acontece na década dos de 1960, quando se abrevia o tempo de compra dos alimentos, encontrando tudo em um único lugar, como é o caso dos grandes hiper e supermercados. Há uma transformação do pequeno comércio de alimentação do bairro, para a consolidação da indústria agroalimentar, dissociando os alimentos dos ritmos das estações (Ortiz, 1994). Neste sentido, em análise desse autor, o supermercado mata a horta. A organização do sistema do agronegócio e da distribuição dos alimentos pelas grandes corporações, desvincula os alimentos também dos territórios. Em palavras de Ortiz (1994, p. 84), “[...] as conquistas tecnológicas libertam os alimentos do meio ambiente, do solo que os prendia às regiões”.

Assim mesmo, na compressão do tempo da alimentação *fast food*, as relações impessoais predominam sobre as relações pessoais. Os momentos ritualísticos de reunião das pessoas no momento da comida são substituídos pela necessidade fisiológica do alimentar-se. Transforma-se assim o tempo do comer envolto por convívios sociais, por um tempo do alimentar-se, envolto pelo tempo da pressa, para resolver a necessidade fisiológica da fome. O momento da comida é superado pela necessidade fisiológica do se alimentar, da fome, retirando as relações socioculturais presentes no ato de comer (Santiago; Medina; Brasileiro, 2019). Desse modo, o *fast food*, que pode acontecer em qualquer hora e em qualquer lugar, desde que seja uma alimentação rápida, rompe com as convivências geradas pelas reuniões do comer ao redor de uma mesa.

Pode-se afirmar, portanto, que se come mal com o *fast food*, não somente pela qualidade do alimento, mas porque o tempo das refeições é cada vez mais curto, padronizado e sozinho. O *fast food* é, neste sentido, uma das mais significativas expressões de compressão do tempo e de aceleração da vida, o que é o mesmo que dizer que o *fast food* é a mais autêntica expressão do próprio tempo contemporâneo.

Da Modernidade à Contemporaneidade: um mundo em transformação

Tratar temporalmente a modernidade é considerar a ideia de tempo linear por ela construída, ou seja, é fazer referência ao tempo passado, presente e futuro. O passado está relacionado à modernidade, com as superações dos tempos pré-modernos, quer dizer, a superação de uma organização sociocultural teocêntrica/metafísica, vinculada à autoridade da Igreja. O tempo moderno se relaciona com outra cultura posteriormente construída, com características antropocêntrica e secular, estando o futuro vinculado à ideia de progresso. Desse modo, é com essa nova ancoragem do tempo, que a modernidade se caracteriza como um processo de transformações socioculturais, políticas e econômicas, que se inicia por volta do século XVI, ocasionando uma ruptura com o tempo medieval.

Fazendo uma breve incursão no final do período medieval, pode-se dizer que as grandes navegações, com as descobertas do novo mundo, o mercantilismo e os conflitos ocorridos pela Reforma Protestante, provocaram profundas mudanças nas percepções de mundo e no entender do ser humano no mundo, abrindo espaço para o período renascentista. Neste sentido, as interpretações medievais sobre o que são as coisas e quais as condições para entendê-las, não são suficientes para a Renascença (Neuser, 2011). Com efeito, surge uma outra perspectiva que

muda o modo de pensar, saindo da totalidade de Deus para a individualidade do ser humano.

O conceito de indivíduo nasce na Renascença, embora somente será levado a efeito e ratificado durante a modernidade, tornando-se o indivíduo, o ponto central do pensamento moderno (Neuser, 2011). Segundo esse autor, o modo como os pensadores renascentistas compreendiam o indivíduo dependia de sua imagem de ser humano, e a estrutura do indivíduo dependia do modo como era pensada a relação entre a totalidade e o indivíduo. Isto significa que, na Renascença, o conceito de indivíduo foi diferenciado do conceito de totalidade que, para o pensamento medieval, a totalidade é Deus, que significa tudo o que existe. Entretanto, a partir do Renascimento, entende-se que o ser humano é uma forma da existência da obra de Deus, mas diferente das outras criaturas, pois é dotado de razão, o que permite ao ser humano tomar posição em relação a Deus e as outras coisas da criação (Neuser, 2011).

As transformações do mundo ocidental, originadas pelo deslocamento de Deus como o centro de todas as coisas e com o nascimento do indivíduo, provocam e retroalimentam um renovado interesse pelo passado greco-romano clássico, principalmente pelas artes (Ianni, 2001). Segundo Ianni (2001, p. 19), “[...] o Renascimento pode ser visto como o florescimento cultural, isto é, simultaneamente artístico, científico e filosófico, com o qual se inaugura uma era de utopias”. Como analisa este autor, não é por acaso que é no Renascimento, nesse clima histórico-social, que as utopias ganham destaque, ou seja, os autores renascentistas, em suas utopias, exorcizam o presente, repensam o passado e imaginam o futuro (Ianni, 2001).

Para Morris (1998), o pensamento utópico é profundamente histórico, pois cada era cria suas próprias versões do paraíso aqui na terra, correspondendo intimamente esses paraísos às culturas em mudanças que as inventam. Este autor exemplifica como a famosa República de Platão personifica

os pressupostos atenienses do século IV sobre a razão, a justiça e a vida cívica, como também a ilha utópica de Tomás Morus, personifica o Renascimento e as Ideais cristãs da virtude moral. Tomás Morus, que cunhou a palavra utopia, foi um dos maiores utópicos renascentista, assim como Francis Bacon com a obra *Nova Atlântica* e Tommaso Campanella, com a obra *A cidade do Sol*.

Na obra *A Utopia*, Morus trata de uma crítica à situação social da Inglaterra na época renascentista. O autor descreve, nessa obra, um Estado imaginário, sem propriedade privada nem dinheiro, preocupado com a felicidade coletiva e a organização da produção, lançando, assim, as bases do socialismo econômico (Morus, 2010). No prefácio do livro *A Cidade Feliz*, do filósofo renascentista Francesco Patrizi da Cherso (2011), Berriel também segue a perspectiva de Morris (1998) ao considerar que as utopias se constituíram em teorias ou proposição política. Para Berriel, há que se conhecer as utopias literárias renascentistas, para se compreender o imaginário político moderno. No seu prefácio do livro *A Cidade Feliz*, Berriel analisa como as utopias são outros mundos, imaginários, alegorias, imagens invertidas do nosso próprio mundo que, longe de servirem para o escapismo político, as utopias são interlocutoras contínuas das sociedades que as produziram e de suas teorias políticas.

É nessa efervescência que ocorrem as transformações da passagem do período medieval para o Renascimento, gerando um desordenamento sociocultural, político e econômico, em que as pessoas e as estruturas sociais da época perderam os referenciais para entender a vida e o mundo em que se vivia. Nesse vazio sócio-humano, a razão assume a condição de fundamento do mundo, dando unidade e sentido a todas as esferas da existência. Em outros termos, a razão desmonta as antigas crenças medievais, associadas às tradições e autoridades, e se constrói com uma nova visão de mundo e de ser humano. Na base da razão, está a ideia de que Deus e outras entidades não definem o pensar e o

atuar humano, mas é o próprio ser humano que cria o sentido à sua existência, ou seja, o próprio ser humano é o responsável pelo devir e por sua existência. Sob as influências do Renascimento, vislumbra-se, portanto, um novo tempo, em que o ser humano está livre das pressões das tradições e com uma vida em progresso, segura e equilibrada pela razão.

O movimento iluminista foi o propagador da ideia da razão, como a fonte de todas as verdades. O Iluminismo foi um movimento intelectual europeu, que defendia o uso da razão e pregava uma maior liberdade econômica e política. Surge também com a promessa de emancipação do indivíduo, do pensamento secular e livre. Denominado como o “Século das Luzes”, o século XVII foi, portanto, o precursor da razão. Neste percurso, as ideias de razão e progresso difundidas pelo Iluminismo assumem as bases da modernidade, abandonando as crenças religiosas e submetendo o ser humano às leis naturais, as quais deveriam ser dominadas pelo ser humano. O primado dado à racionalidade teve como consequência, por assim dizer, a racionalização da realidade.

Nessa nova ancoragem, o ser humano moderno se transforma em agente dominador da natureza, por meio dos processos da racionalidade. Descartes é o filósofo de referência das ideias racionalistas, ao propor um método, a “Dúvida Metódica”, para fundamentar o conhecimento racional. A dúvida, como desconfiança dos sentidos que podem enganar, está construída em base ao pensamento lógico, como fundamento do existir, gerando uma dicotomia entre objetividade e subjetividade. Na concepção racionalista e mecanicista de mundo, Descartes prioriza a razão e a lógica para o desvendar do mundo e suas leis, entendendo que o universo é uma imensa máquina.

Por outro lado, partindo de um sentido também utilitário de natureza e a tarefa máxima em dominá-la, Bacon,

Luck e Hume se sustentam nos pilares mestres da experiência e do experimento para o domínio da natureza. Neste sentido, o método indutivo, ou seja, o da observação e do experimento, preconiza que os sentidos, a experiência sensível, são a fonte do conhecimento. Instala-se, assim, o racionalismo e o empirismo como duas concepções diferentes para as questões do conhecimento moderno.

Nesse contexto, o racionalismo de Descartes e o empirismo de Bacon, Luck e Hume são marcadores da modernidade, sendo, assim também, os geradores da ciência moderna. Desse modo, tanto o racionalismo quanto o empirismo, embora distintos quanto à origem do conhecimento, encontram-se na base comum da valorização da razão. Isso posto, aqui se associam duas bases fundamentais da modernidade, que é a razão e o domínio da natureza, como fonte de conhecimento de todos os fatos e fenômenos modernos. O conhecimento na modernidade se concretiza, por assim dizer, na razão, no domínio e na transformação da natureza.

Outra ideia subjacente à modernidade é a de progresso. Na construção social do tempo na modernidade, o progresso transmite a perspectiva que o futuro, o novo, é considerado melhor e mais importante que o passado, o antigo. Em decorrência da mudança do se situar no tempo moderno pela ideia de progresso, o ser humano assume um papel preponderante neste processo, diametralmente ao que acontecia no período medieval, em que as tradições e os valores externos cumpriam essa centralidade. O sentido de progresso é entendido como o horizonte possível do desenvolvimento pessoal e das sociabilidades humanas.

A ideia de progresso da modernidade também é emblemática para o entendimento do conceito de desenvolvimento dos países e territórios, pois “[...] os Estados-nação que não participam dos valores e realidades europeias são considerados extraordinários e estão aquém no estágio de progresso

necessário para o seu crescimento” (Brasileiro, 2012, p. 77). Por essa linha de raciocínio, segue a análise da autora, o único modelo possível de desenvolvimento, dentro da perspectiva dos Estados-nação desenvolvidos e modernos, bem como para os demais, é o modelo iniciado com a modernidade na Europa e que, para alcançá-lo, há que superar estágios graduativos de crescimento.

Pois bem, a ideia de desenvolvimento linear e progresso subjacente nos países modernos e desenvolvimentos, negando as diferenças das realidades socioculturais, econômicas e políticas dos demais Estados-nação, constrói uma desigualdade que marca decisivamente a organização mundial na modernidade. A modernidade não acabada dos países em desenvolvimento, para não citar os subdesenvolvidos, gera grandes impactos humanos, socioeconômicos e ambientais, para os países que não participam do pleno “progresso” da modernidade (Brasileiro, 2012).

As diferenças culturais e socioestruturais existentes nesses países ditos “colonizados” são desconsideradas e, quando as são, partem do princípio de que devem ser superadas diante do progresso moderno. Nesse contexto, cumpre ressaltar que a ideia de progresso não é exclusiva do pensamento liberal ou neoliberal, posto que é um constructo da modernidade. A ideia de progresso também está, portanto, presente em Karl Marx. Como analisa Feres Jr. (2010, p. 36), em Marx, o conceito de modernidade está presente na representação “[...] do Estado burguês e pelo modo de produção capitalista, como período de transição para uma época futura, ‘pós-moderna’: a sociedade comunista”.

Segundo este autor, Marx adota quatro estágios da periodização da história: a antiguidade; o feudalismo medieval; a modernidade burguesa e a sociedade comunista. Nesta perspectiva, fica patente o sentido linear, ou seja, o evolucionismo histórico de Marx, sendo emblemático aqui, também, o sentido

de progresso imbuído no sentido de modernidade. Não obstante, ainda cabe ressaltar que a modernidade não é um sistema totalmente fechado ou estático, estando a transformação incorporada no conceito de progresso; embora a ideia de progresso se realiza confinada aos princípios lineares e implacáveis da modernidade (Shinn, 2008).

Desse modo, a modernidade é a síntese da razão como indutora do progresso, que se expressa, principalmente, na razão instrumental. A razão instrumental coloniza a natureza/mundo e as experiências sócio-humanas, tornando-se a gênese das ações das pessoas na modernidade. Em outros termos, a razão instrumental conecta a razão com os meios técnicos, para fins da eficiência instrumental/empírica. Em palavras de Touraine (2009, p. 17), “[...] a modernidade não é mais pura mudança, sucessão de acontecimentos; ela é a difusão dos produtos da atividade racional, científica, tecnológica, administrativa”. É a redução da razão ao conhecimento técnico utilizável, a qual obedece, prioritariamente, aos ditames da eficiência econômica e administrativa.

Dessa forma, a eficiência se atinge por meio do controle, da ordem e do planejamento sistêmico, orientados por critérios de objetividade científica e utilidade material. A essência do conhecimento empírico é, portanto, a técnica, capaz de dominar e intervir na natureza e nas sociedades, ou seja, o conhecimento perde o sentido de fim e se torna um atributo, tornando-se um meio essencial para a eficácia da produção de produtos e processos. O conhecimento moderno, o que é o mesmo que dizer a ciência, se reduz, por assim dizer, ao procedimento lógico/matemático, perdendo-se a autonomia do conhecimento frente à técnica. Portanto, a Sociedade Moderna se interpreta pela ciência, sendo a técnica a sua maior expressão.

Segundo Shinn (2008), a tecnologia, como resultado do conhecimento técnico-científico moderno, expressa-se por meio de três imperativos inevitáveis: 1. O trabalho e os

trabalhadores foram arregimentados, disciplinados e as tarefas transformadas em funções e integradas, sendo a máquina a palavra-chave para a tecnologia moderna; 2. A tecnologia está ligada ao progresso científico e humano. Como analisa Shinn (2008), para Weber, esse amálgama de progresso técnico inevitável é fomentado pela força implacável da burocracia, que aprisiona o ser humano em sua “jaula de ferro”. Com efeito, o desencantamento do mundo de Weber deriva da falta de perspectiva, do fracasso ou da desesperança na felicidade, devido a certos progressos agressivos da máquina tecnológica; 3. A tecnologia reduziu a margem de liberdade do indivíduo.

Para Shinn (2008), embora a modernidade represente um avanço nos direitos e deveres individuais, os espaços da liberdade estão limitados, pelos imperativos de universalidade homogeneizadora, pela racionalidade e pela integração e funcionalidade tecnologicamente impostas. Ainda argumenta este autor que a obediência e o alinhamento constituem o âmago da hierarquia, que constituem os fundamentos da burocracia tecnológica e civil. Contudo, Shinn (2008) não nega os ganhos da maior expectativa de vida, da melhor saúde, do maior conforto, do trabalho menos fisicamente penoso, do maior lazer etc., propiciados pela modernidade, embora não deixe de afirmar o quanto o ser humano se transformou em um servo da tecnologia.

É neste contexto da modernidade que entram em crise o discurso e as práticas iluministas da razão, em que a ciência e a técnica são os maiores expoentes. A confiança moderna na razão, na ciência e na técnica foi frustrada, como consequência de duas grandes guerras e a criação da bomba atômica; com a produção em massa de bens de consumo e a deterioração ambiental; como também com a organização socioeconômica do capitalismo, gerando as desigualdades sociais e a submissão humana aos modelos jurídico-institucionais. Por assim dizer, entram também em crise os esquemas lineares de progresso, a

confiança cega na ciência e na tecnologia, assim como se revisa as visões globalizantes dos meta-relatos. Essas transformações abalam os quadros socioculturais e mentais de referência da modernidade, com os quais indivíduos e coletividades estavam habituados a pensar e agir (Ianni, 2001). É nessa ancoragem de frustração dos valores e ações modernas, que a própria modernidade entra em crise.

Com efeito, assim como aconteceu com o Renascimento, em que a saída do sagrado, associado ao religioso e encarnado na figura da Igreja, pronunciou o crepúsculo do período pré-moderno; na contemporaneidade, os indícios apontam para o crepúsculo da modernidade, ocasionado, entre outros fatores, pela retirada da ideia sagrada de progresso e do sagrado político, encarnada na figura do Estado-nação e suas instituições modernas.

Em consequência dessa realidade presente da modernidade, diversos estudiosos se debruçam para compreenderem e explicarem os fenômenos da contemporaneidade, com uma diversidade de denominações e quadros explicativos para o tempo contemporâneo: Sociedade Pós-moderna (Lyotard), Sociedade Pós-industrial (Bell), Sociedade Rede (Castells), Sociedade de Risco (Beck), Sociedade Líquida (Bauman), Sociedade Programada (Touraine), Modernidade Tardia ou Reflexiva (Giddens), Hipermodernidade (Lipovetsky), Modernidades Múltiplas (Eisenstadt), dentre outros.

Essas teorias se identificam com os modos pelos quais as sociedades contemporâneas se diferenciam de períodos anteriores, buscando interpretações e explicações para as transformações históricas, socioculturais, socioeconômicas e políticas em curso. Para os autores pós-modernos, vive-se, na contemporaneidade, uma transição em direção a uma nova sociedade, tão diferente da sociedade industrial, quanto foi esta sociedade para a sociedade agrária (Kumar, 1997). Nos argumentos utilizados pelos autores que tratam das transformações

contemporâneas, há concordâncias quanto algumas proposições centrais, como a crise de paradigma da modernidade. Contudo, há numerosas divergências e sutilezas analíticas entre esses autores, ademais de leituras que se utilizam de descrições e sistemas explicativos de macro, de médio ou pequeno alcance. Em palavras de Shinn (2008, p. 48), “[...] a mensagem da pós-modernidade é definitivamente menos consensual e homogênea do que as descrições e análises da modernidade”.

Talvez a variedade de descrições e explicações divergentes do momento presente deva-se ao fato de o quanto são recentes e complexas as transformações contemporâneas. Seja como for, a realidade é que enquanto para alguns autores a contemporaneidade apresenta traços evidentes de ruptura com a modernidade, como é o caso de Lyotard e Bell, para outros, como Lipovetsky e Beck, a transformação contemporânea ainda acontece no interior da própria modernidade. Assim mesmo, muitas análises e explicações de caráter pós-moderno contemplam campos distintos e específicos da vida sociocultural e econômica. De todo modo, como nos adverte Kumar (1997), todas as teorias são parciais e sua fecundidade reside nos tipos de questão que levantam. Isto também é verdadeiro para as teorias das crises da modernidade.

Neste sentido, Lyotard (1999) é um dos expoentes do pensamento pós-moderno. Com seu livro *A Condição Pós-moderna* de 1979, este autor lança críticas à modernidade, ao afirmar que as sociedades entram na idade chamada pós-industrial e as culturas na idade chamada pós-moderna. Segundo este autor, as mudanças ficam mais evidentes no final dos anos de 1950, depois da reconstrução da Europa no pós-guerra. Por esta mesma linha, Kumar (1997) analisa como os debates do final da década de 1970 realçam os limites do crescimento, afirmando que as sociedades industriais haviam

cruzado uma linha divisória, em que o industrialismo clássico analisado por Marx, Weber e Durkheim não existia mais.

A sociedade pós-industrial é analisada também por Bell (1991), sendo definida por seus novos métodos de acessar, processar e distribuir informações. Para Bell (1991), a sociedade pós-industrial é uma sociedade da informação, como a sociedade industrial é uma sociedade produtora de bens. Conhecimento e informação são, na visão de Bell (1991), os agentes transformadores da sociedade pós-industrial, da mesma forma que a energia, os recursos e a tecnologia mecânica foram os instrumentos transformadores da sociedade industrial.

Na revolução da tecnologia da informação, há uma compressão do espaço e do tempo. Bell (1991) argumenta que o industrialismo legitimou o espaço no Estado-nação e substituiu o ritmo da natureza pelo ritmo das máquinas, sendo o relógio – expressando o tempo em horas, minutos e segundos – e os horários das estradas de ferro, os símbolos da era industrial. O computador, símbolo da era da informação, pensa em nanossegundos, em milhares de microssegundos e, junto à nova tecnologia das comunicações, introduz um marco espaço/tempo radicalmente novo na sociedade contemporânea (Bell, 1991). Para este autor, as mudanças no transporte e na comunicação representaram, em anos recentes, o fim da distância e o encurtamento do tempo, gerando quase a fusão dos dois.

Touraine (2007; 2009), por outro lado, analisa como o mundo ocidental confirmou a razão como o triunfo da modernidade. Segundo este autor, é na modernidade, com o triunfo da razão, que repousa a cultura científica e uma sociedade ordenada e de indivíduos livres. Entretanto, essa modernidade racional deixa fraturas que comprometem o viver humano, ou seja, compromete o viver em um mundo que não reconhece as pessoas, sua individualidade e seu acesso ao universal. Na perspectiva de Touraine (2007; 2009), o que se vive na contemporaneidade é a perda dos referenciais sociais, políticos,

culturais, de linguagem, de todos os discursos e todas as instruções que serviam de base para as sociedades modernas.

O fim das grandes narrativas proclamado por Lyotard (1999), como o liberalismo, comunismo, capitalismo, socialismo, abre espaço, segundo Touraine, para o começo das grandes narrativas pessoais. A decomposição dos quadros sociais faz triunfar o indivíduo, que se fragmentou rapidamente em múltiplas realidades. Um dos fragmentos do indivíduo no mundo contemporâneo se revela com um eu fragilizado, submisso às publicidades e às imagens da cultura de massa, sendo uma tela que projeta desejos, necessidades, mundos imaginários e fabricados, pelas novas indústrias da comunicação (Touraine, 2007). É a passagem do mundo da sociedade para o mundo do indivíduo, do indivíduo voltado para si mesmo.

Por essa linha de raciocínio, Touraine (2007) ressalta o sujeito. O sujeito que Touraine discute é o sujeito em sua resistência ao mundo impessoal do consumo, da violência e da guerra. Em palavras do autor, este indivíduo, transformado por ele mesmo em sujeito, “[...] é o chamamento a si mesmo, uma vontade de retorno a si mesmo, em sentido contrário à vida ordinária” (Touraine, 2007, p. 120). Na análise desse autor, pode-se falar da substituição de instituições que impunham regras e normas, por outras que visam proteger e reforçar os indivíduos e coletividades que procuram se constituir como sujeitos. Desse modo, o sujeito se esforça para criar instituições e regras de direito, que sustentarão sua liberdade e sua criatividade. No entendimento de Touraine (2007), estão especialmente em jogo, nessas batalhas, a família e a escola, as instituições básicas de formação do sujeito.

Também analisando o tempo contemporâneo, Lipovetsky (1983) trata, como hipermodernidade, as transformações da modernidade, considerando-a como a continuação do processo da modernidade, que se caracteriza com uma exacerbação dos

valores da modernidade, ou seja, pela cultura dos excessos e do efêmero, em que as pessoas, em ritmo acelerado, buscam a satisfação dos desejos mais imediatos. Analisa Lipovetsky (1983) que este estágio da modernidade é a era do vazio, que produz e é produzida por uma sociedade fragmentada, que é consequência de uma ruptura com o que foi construído na modernidade, desde os séculos XVII e XVIII. Em palavras do autor, há uma mutação histórica em curso, com

[...] a desagregação da sociedade, dos costumes, do indivíduo contemporâneo da época do consumo de massa, a emergência de um modo de socialização e de individualização inédito, em ruptura com o instituído desde os séculos XVII e XVIII (Lipovetsky, 1983, p. 7).

O tempo coletivo, segundo este autor, é substituído pelo tempo individual, em que são transferidos para outros, como os políticos, as decisões sobre o mundo e as sociedades, por não haver tempo para debates e projetos coletivos. Tempo este em que as pessoas estão sucumbidas em seu mundo, em seu trabalho e interesses. As instituições e organizações de cunho social, coletivo se esvaziam de sentido, provocando descrença generalizada nas instituições políticas, escolares, familiares etc.

Livre das tradições e das correntes da modernidade, o ser humano volta-se para si mesmo, em busca de satisfação e realização pessoal (Lipovetsky, 1983). Isto quer dizer que, livre das tradições, do tempo passado pré-moderno e das promessas de progresso do tempo futuro da modernidade, o ser humano contemporâneo se volta para o presente e para a figura de si mesmo, revestido de culto ao corpo e da própria imagem. Este ser humano já não tem projetos para ações coletivas, para o bem comum.

Nas interpretações de crise da modernidade, Beck (1996), em diálogo com os pós-modernistas, afirma que a modernidade não acabou, mas entra em uma segunda fase. O autor analisa

a crise da modernidade a partir do conceito de “Sociedade de Risco”, dada a configuração presente nas sociedades contemporâneas, como reação às consequências negativas do processo de industrialização e modernização. A Sociedade de Risco designa uma fase de desenvolvimento da Sociedade Moderna, na qual, por meio da dinâmica de mudanças que produzem riscos, sejam políticos, ecológicos e individuais, escapam, cada vez em maior proporção, às instituições de controle e proteção da sociedade industrial (Beck, 1996).

Na visão deste autor, as sociedades modernas se confrontam com os fundamentos e limites do seu próprio modelo, ao mesmo tempo em que não modificam suas estruturas, não refletem sobre seus efeitos e privilegiam uma política continuísta desde o ponto de vista industrial. Embora esse processo tenha se iniciado nas sociedades ocidentais industriais, a sociedade de risco se globaliza e os riscos como crises financeiras, terrorismo e questões climáticas não são mais restritas às fronteiras nacionais. Nesse contexto, para Beck (1996), o risco é o novo princípio organizador das sociedades. As sociedades vivem uma segunda modernidade, denominada também de Sociedade Reflexiva, a qual faz referência quando a modernidade se defronta com as consequências de seu próprio sucesso (Beck, 1996).

Como analisa Motta (2014), a primeira modernidade de Beck é definida pelo entusiasmo com o futuro, a partir das decisões do presente. Nesse estágio, o desenvolvimento científico e tecnológico produz riscos, mas de forma continuamente legitimada, na medida em que o Estado, por meio do uso da ciência, busca conhecer e controlar tais riscos. Já a segunda modernidade está configurada pela percepção das consequências futuras negativas das ações do presente, em consequência do fracasso do Estado-nacional, da luta de classes e da concepção de um progresso linear técnico/econômico.

O futuro se associa à ideia de risco, como algo que ainda não aconteceu, mas que se apresenta como uma ameaça, uma projeção negativa do futuro. Desse modo, Beck (1996) ressalta que a Modernidade Reflexiva é a confrontação com os efeitos da Sociedade do Risco. Efeitos esses que não podem ser medidos e assimilados por parâmetros institucionalizados da sociedade industrial, pois os perigos globais da Modernidade Reflexiva não podem ser classificados dentro dos subsistemas da modernidade, qual seja a economia, a política, o social etc. São riscos que exigem a coprodução de todo o sistema global. Contudo, como nos adverte Beck (1996, p. 214), “[...] os riscos proclamam o que não se deve fazer, mas não o que tem que se fazer”. Desse modo, a indeterminação do risco e as formas de superá-los ressaltam a importância da percepção do risco nas sociedades contemporâneas.

Isso posto, embora com várias críticas pelos argumentos explicativos utilizados, seja por fragilidades éticas, linhas de conflitos com outras teorias ou por falta de consistência porque não foram testadas empiricamente, o fato é que há uma variedade de teorias que se abrem para a interpretação do tempo contemporâneo. Entretanto, o que mais se ressalta nas teorias que analisam a crise da modernidade e seus vários modelos analíticos e explicativos é, por vezes, o reencontro com as aspirações do velho e de desejos antigos, como com os pré-modernos. No entanto, esse reencontro é repaginado, contemporaneizado.

Talvez um pouco do vivido no Renascimento, quando os valores e ideias medievais abriam caminhos para o reviver greco-romano, como analisado por Ianni (2001). Nesses reencontros e tentativas de repaginar a modernidade, está o trabalho, que foi, e ainda continua sendo, uma categoria central para entender as sociedades modernas e contemporâneas.

Do trabalho moderno às transformações contemporâneas do trabalho

É na relação do ser humano com a natureza que se origina o trabalho. Para a realização do trabalho, estão os objetos, os quais são elementos mediadores da relação entre o ser humano e a natureza. Quando estes objetos são manuseados por uma finalidade, ocupam a posição de instrumentos. Isto quer dizer que os instrumentos estão na mediação entre ser humano e a natureza por meio do trabalho.

Como analisa Marx (2004), o ser humano ao colocar sua força corporal sobre a natureza, ele modifica esta natureza e, ao modificá-la, ele também se modifica. Com efeito, o ser humano se utiliza de instrumentos por meio do trabalho, para transformar a natureza em matéria-prima para suprir suas necessidades básicas. Contudo, para além das necessidades biológicas básicas há também um mundo social, em que o ser humano está circundado por outros seres humanos. Em outros termos, ao transformar objetos em instrumentos, em uma relação com a natureza, esta última sendo fonte de matéria-prima, o ser humano não só satisfaz suas necessidades básicas, como também imprime elementos de cultura e de socialização, na interação com outros seres humanos.

Neste sentido, para além de um mundo mediado por instrumentos, na obtenção de matéria-prima para satisfazer suas necessidades, o ser humano está inserido em um mundo compartilhado com outros seres humanos, o qual é construído em base as relações e interações, gerando um certo grau de desenvolvimento social e de existência coletiva. O trabalho se torna, portanto, a expressão da relação do ser humano com a natureza, sendo o trabalho gerador de complexas relações e interações socioculturais. Neste contexto, os instrumentos, como mediadores da relação do ser humano com a natureza nunca estão isolados, pois sempre há uma intencionalidade,

ao mesmo tempo em que constroem um caráter histórico e sociocultural do trabalho.

O trabalho acontece assim de forma ativa, construindo processos de humanização e de interiorização da natureza no ser humano, ao mesmo tempo em que estabelece relações do ser humano com o mundo e com os outros. Em outras palavras, as relações do ser humano com o trabalho são socioculturalmente construídas, articulando-se em torno da história das sociedades. A percepção e a assimilação do significado do trabalho dependem, assim, do momento histórico vivido por cada sociedade.

Neste entendimento, o trabalho precede ao emprego. O emprego, como se compreende na atualidade, é resultado da Revolução Industrial, em que o trabalhador vende sua força de trabalho e é remunerado por um salário pelo trabalho realizado. Evidencia-se, portanto, que, de uma atividade fim e essencial à sobrevivência humana, para resolver um problema de necessidades básicas, o trabalho assume diversas conotações, a depender da cultura e do período histórico vivido.

Na visão dos gregos, o trabalho é visto como uma atividade necessária para a reprodução da vida material em sociedade. Já na Idade Média, o trabalho é encarado como um castigo e uma punição. Com a Modernidade, o trabalho é interpretado como um ato nobre e digno, com valor de mercadoria e, portanto, passa a ser tomado como fonte de riqueza. Para Perine (1992), a Sociedade Moderna não só é uma sociedade do trabalho, mas se compreende e se organiza em vista de uma luta progressiva entre o ser humano e a natureza. Segundo este autor, as sociedades antes da Modernidade se caracterizavam por uma luta defensiva com a natureza; na Modernidade, o ser humano passa para uma forma progressiva de luta, e de consciência, de domínio da natureza.

Marx Weber analisa como na expansão do capitalismo, a “profissão vocação” assume outras funções, extravasando o âmbito estrito da autoconservação material, para o domínio

técnico/prático da natureza (Musse, 2016). Em base a Marx Weber, Musse (2016) destaca, como para o ser humano moderno, o trabalho racional e metódico se tornou na principal forma de orientação da conduta e de ação significativa na vida, num mundo desmitificado e esvaziado de sentido objetivo.

A Sociedade Moderna produz, portanto, a organização técnico/racional do trabalho, transformando o trabalho no sagrado dessa sociedade, em que a regra de ouro é a competição e o dogma é a eficácia (Perine, 1992). Desse modo, na medida em que a Sociedade Moderna se desenvolve, transformada pela técnica e pela racionalidade, o trabalho se torna central e fundamental para o entendimento dessa sociedade. Por dizer de outra forma, a organização social moderna é identificada como a sociedade do trabalho, exatamente porque reconhece na categoria trabalho sua dinâmica central, sendo, portanto, o tempo de trabalho como o tempo social dominante. Como consequência, outros tempos sociais existentes são submetidos e penetrados pelo tempo de trabalho.

A fábrica é o modelo do trabalho moderno por excelência, em que o trabalhador executa atividades repetitivas, com uma cadência de movimentos associada à máquina, cuja rapidez e eficácia do trabalhador está na disciplina para a realização da tarefa. O trabalhador, a partir da perspectiva do trabalho moderno, é um trabalhador que é disciplinado para fazer parte de uma parcela da divisão do trabalho, sendo este despojado de seus saberes e fazeres cotidianos e condicionado ao conhecimento técnico que deve ser desenvolvido dentro da organização. Nessas circunstâncias, Marx vai tratar do estranhamento do trabalhador, tanto com relação ao resultado do trabalho, ou seja, o trabalhador não sendo proprietário dos resultados do seu trabalho estranha o objeto que ele concebeu; como estranhamento no ato de produzir, ou seja, dentro da própria atividade produtiva, sendo o trabalho simplesmente um meio para satisfazer outras necessidades (Musse, 2016).

É o modelo do trabalho parcelar e a fragmentação das funções, em que o trabalhador perde sua autonomia, constituindo-se apenas a extensão das máquinas, estas últimas geradoras de produtos em massa, tão bem idealizadas pelo fordismo. O fordismo-taylorismo é a base do trabalho moderno, cujo modelo de regulação da produção e do processo de trabalho foi originalmente desenvolvido nos Estados Unidos. Isto porque a indústria automobilística de Ford sistematizou o trabalho mecanizado via esteira de montagem e padronizou a produção de carros em série.

Por outro lado, Taylor racionalizou o trabalho dos operários, cronometrando as atividades e possibilitando a fragmentação e a superespecialização do trabalho, com aproveitamento total do tempo, instaurando assim uma racionalidade pragmático-produtiva de caráter cientificista (Batista, 2014). Segundo esta autora:

O modelo de produção em massa fordista foi combinado com as técnicas de “administração científica” tayloristas, ao passo que foram ampliados diversos direitos sociais, o que suavizou temporariamente o conflito inerente à relação capital/trabalho até a crise de seu padrão de acumulação (Batista, 2014, p. 23).

O fordismo/taylorismo instala assim a fragmentação e simplificação das tarefas, o controle do tempo trabalhado, a existência de grandes unidades fabris concentradas, a separação entre a concepção e a execução do trabalho, bem como a produção e o consumo em massa. Como produto desse processo está a mercadoria, que aparece desvinculada das necessidades humanas, “[...] deixando de ser consumida, prioritariamente, por seu valor de uso, mas, essencialmente, sendo consumida como mercadoria ou como uma necessidade socialmente criada” (Bastos, 2007, p. 207).

Neste sentido, a organização do trabalho moderno, material e industrializado foi também se construindo em função da

hierarquização das funções profissionais, dentro das fábricas, empresas e instituições. Desse modo, no modelo de trabalho moderno, os dirigentes e planejadores estão no ápice da pirâmide organizacional, realizando o trabalho intelectual, subjetivo, ao passo que a grande maioria dos trabalhadores estão na base da pirâmide, realizando o trabalho manual, ou seja, executando aquilo que foi concebido pelos gestores do topo da pirâmide das empresas e instituições.

Cumprir ressaltar que, no modelo moderno de trabalho material, as subjetividades inerentes aos seres humanos estão destinadas aos dirigentes. Aos trabalhadores, resta-lhes a execução das tarefas planejadas pelos superiores. Isto não quer dizer que não exista subjetividade nos trabalhadores do trabalho moderno e material, entretanto, a produção nesse modelo de trabalho não prioriza nem estimula suas subjetividades, valorizando apenas o saber/fazer (Lancman; Uchida, 2003).

O esgotamento do mundo do trabalho material conduz ao desmoronamento da sociedade industrial. Neste contexto, há uma progressiva substituição do modelo fordista/taylorista por novos modelos de produção, que segue uma outra adequação da produção à lógica capitalista. O modelo toyotista, da empresa automobilística japonesa Toyota, que é difundido na década de 1970, inicia a sistematização de um conjunto administrativo/operacional/produtivo, incorporando os conhecimentos da administração científica às correntes comportamentais da psicossociologia, criando uma forma de gerenciamento e produção da subjetividade do trabalhador (Batista, 2003). O Toyotismo combina as exigências de qualidade, e quantidade e a polivalência, com a rotação de tarefas e do trabalho em grupo.

Batista (2003) analisa como foi internalizada no trabalhador a suposta relação de cooperação e interesse comum entre padrão e empregado. Em comparação ao fordismo, que pagou altos salários aos trabalhadores, com o objetivo de garantir a

produtividade a partir da negação do antagonismo entre capital e trabalho, o toyotismo envolve a subjetivamente do trabalhador à empresa (Batista, 2003).

Com o *just-in-time*, ou seja, a automação com um “toque humano” e a demanda definindo a produção – com a fabricação de determinado produto apenas na quantidade e no momento exato –, o toyotismo se expande para todo o mundo. Desse modo, os fundamentos do toyotismo estão na ideia do trabalho em equipe, dos círculos de controle de qualidade, da multifuncionalidade, da flexibilidade e do estímulo à iniciativa do trabalhador (Batista, 2003). Estas são as bases do trabalhador proativo, capaz de tomar decisões para a melhoria do processo produtivo. Em palavras dessa autora:

A apropriação do saber tácito do trabalhador também foi sistematizada para padronizar as operações, e o princípio de combinar trabalho em equipe e habilidade individual proporcionou o desenvolvimento das aptidões individuais até a mais plena capacidade (Batista, 2003, p. 30).

Tem se produzido, portanto, um novo paradigma de trabalho, marcadamente flexível, precário e desprovido de garantias trabalhistas. A década de 1970 é marcante nessa reestruturação do trabalho, em que há a predominância do setor serviços, principalmente no que diz respeito às novas tecnologias, às comunicações e ao conhecimento. Neste sentido, com o esgotamento do modelo fordista/taylorista industrial, aumenta o papel ocupado pelos serviços na dinâmica das sociedades capitalistas. Como ressalta Demo (2006, p. 8), por um lado, “[...] a ‘força de trabalho’, no sentido do desgaste corporal, perde espaço; de outro, a produtividade pende para atividades imateriais dependentes de habilidades formativas humanas”.

As discussões sobre as transformações no mundo do trabalho possuem uma produção teórica e empírica de grande calado. Na base das teorias que coadunam com a ideia de

que o trabalho já não é o princípio básico da organização das estruturas sociais, está a concepção de que o trabalho com características modernas foi rompido pela segmentação, fragmentação e heterogeneidade das situações de trabalho. A sociedade do trabalho moderno, caracterizada pelo trabalho industrial de base material, desloca-se na contemporaneidade para uma sociedade de trabalho imaterial, na qual o trabalho está envolvido pelo conhecimento, a comunicação e a cooperação. Essas novas características do trabalho produzem a ascensão do imaterial, modificando o papel da subjetividade do trabalhador dentro da produção capitalista. A subjetividade, enquanto construção social e individual, torna-se ela mesma produtiva, pois, na contemporaneidade, o próprio mercado se apropria das subjetividades dos trabalhadores.

Outra grande modificação processada com o trabalho imaterial está associada à perda de papel central do tempo de trabalho, que na perspectiva marxiana é um aspecto fundamental para a produção da riqueza capitalista (Camargo, 2011). Segundo este autor, tomando como base Marx e Gorz, no trabalho material, o que constitui o valor, como forma específica de riqueza, é o tempo de trabalho humano empregado na produção de mercadorias, ou seja, é o tempo de trabalho que mensura o valor das mercadorias, fundamento do trabalho abstrato, e que torna possível a formação de mais-valia. O trabalho imaterial não teria como mensurar a produtividade do trabalho, pois o trabalho imaterial pode ser concebido em outras dimensões da vida cotidiana, como no tempo livre, no tempo de lazer etc., tornando-se esses tempos produtores de valor-conhecimento. Isto significa que a mensuração da produtividade já não pode mais ser cronometrada como no trabalho industrial, que é material. Nas palavras deste autor:

Não só a tecnociência, as informações e comunicações da sociedade em rede geram uma nova vivência

do tempo, mas fundamentalmente, no capitalismo cognitivo, é no “tempo de não trabalho” que se constituem os conhecimentos que geram a nova forma de riqueza capitalista (Camargo, 2011, p. 49).

Para Camargo (2011, p. 43), desde a perspectiva da teoria do trabalho imaterial de Gorz, o trabalho imaterial é “[...] como algo distinto do trabalho abstrato ou do trabalho em sentido moderno; trata-se de uma atividade que tem no conhecimento, e não no dispêndio humano de força de trabalho, o seu aspecto mais importante”. Gorz (1987), com sua obra *Adeus ao proletariado*, de 1980, é um dos expoentes do trabalho imaterial. Após analisar as crises do modelo europeu de produção, este autor concluiu que a classe operária, ou proletariado, estaria em vias de desaparecimento. A nova classe, por ele denominada de “não-classe-de-não-trabalhadores”, seria composta pelas pessoas excluídas do mercado formal de trabalho assalariado, desempregados, trabalhadores em tempo parcial e temporários, em razão da introdução dos novos processos da automação e das novas tecnologias da informação.

O avanço do setor de serviços compromete a categoria do trabalho produtivo e se avança para outras formas de trabalho, em que o emprego não teria mais garantias, realizando-se como uma atividade provisória, acidental e contingente (Gorz, 1987). Em decorrência dessa realidade, Gorz (1987) afirma que o trabalho perde a capacidade de integração social e passa a constituir um fator de desintegração social. Como saída para essa realidade, o autor propõe a redução do tempo de trabalho, o que liberaria tempo para que as pessoas encontrassem o desenvolvimento de suas habilidades culturais e cognitivas. A redução do tempo de trabalho também seria uma forma de reduzir as desigualdades sociais. Desse modo, as transformações advindas do trabalho imaterial são emancipações das pessoas *do* trabalho e não uma emancipação *no* trabalho (Gorz, 1987, 2003).

A gênese do trabalho imaterial está em um conjunto de fatores vividos pelas sociedades contemporâneas. Primeiro, pode-se fazer referência ao processo de automação de vários setores da produção e o deslocamento de grande parte da produção industrial para os países periféricos do sistema. Essas modificações, por um lado, não só constroem novas temporalidades, como também constroem novas espacialidades; por outro, para as empresas seguem competitivas reduzem o trabalho vivo por trabalho morto, ao ampliar sua dimensão técnico/científica. Com a proliferação do trabalho morto, há a precarização do trabalho, com a informalidade, a terceirização e o desemprego estrutural em escala global.

É crescente o número de trabalhadores de reserva, ou seja, aqueles com potencial para o trabalho, mas que não o encontram. Como analisa Demo (2006, p. 15), “[...] o neoliberalismo perdeu toda condição de dar conta da inserção maciça da população ativa no mercado, porque sua lógica competitiva globalizada se posta avessa completamente”. Diante desse quadro, o mercado de trabalho passa a conviver com um centro privilegiado de trabalhadores empregados de tempo integral e uma periferia crescente de trabalhadores de tempo parcial, de subempregos e desempregados (Gorz, 2003).

O segundo fator diz respeito como o conhecimento se tornou a maior força produtiva na sociedade contemporânea (Gorz, 2003). É importante frisar que Gorz (2003) diferencia conhecimento de saber. Para este autor, o conhecimento refere-se ao formalizado, como o conhecimento técnico/científico que, na Sociedade Moderna, é de valor fundamental para o capital; ao passo que o saber faz referência ao aprendizado cotidiano, que vem se constituindo o valor-conhecimento, nova base de produção da riqueza capitalista. Seguindo esta linha, Demo (2006) analisa que o conhecimento do trabalho imaterial não é um conhecimento formalizado, padronizável e informatizável; este é o tipo de conhecimento que pode ser

substituído por máquinas. O conhecimento do trabalho imaterial é o conhecimento propriamente criativo, que se apreende da experiência, das vivências e da comunicação.

Neste entender, o modo de produção já não encontra suas bases no trabalho da força física, mas é resultante de atividades intelectuais coletivas, das emoções, dos afetos e de um saber relacional e interativo. As atividades coletivas não estão mais destinadas a produzir mercadorias, mas informações e conhecimento. Por estas características, o conhecimento do trabalho imaterial não é linear, não se aprende de forma predeterminada, nem ditada, pois exige um envolvimento dinâmico, interpretativo, de um investimento em e de si mesmo (Demo, 2006). Assim mesmo, o conhecimento como força produtiva gera um problema, pois, em palavras de Demo (2006, p. 12), “[...] saber pensar não se presta à apropriação privada, nem à troca comercial, pois não se reduz a uma substância materializada cambiável”. Esse fato produz um problema para o capitalismo, que se refaz ao restringir o conhecimento a uma mercadoria privatizável e monopolizável (Demo, 2006).

O terceiro fator da gênese do trabalho imaterial está no entendimento do trabalhador como empresário de si mesmo. Na atual estrutura sistêmica de desemprego, a ideia de empreendedor de si mesmo cria no trabalhador a responsabilidade do seu próprio desemprego. Seria o mesmo que dizer que o trabalhador é responsável pela sua incapacidade de entrar no mercado de trabalho. Segundo Demo (2006), em vez do trabalhador que depende do salário, entra em cena o empresário de sua própria força de trabalho, garantindo, ele mesmo, sua formação permanente. Esse processo de empresário de si mesmo nasce associado ao processo de financeirização do capitalismo contemporâneo, em que há uma predominância do capital financeiro em detrimento do capital produtivo, cujo desenvolvimento é delineado por um crescimento veloz da esfera financeira.

Desse modo, a financeirização das economias mundiais provoca profundas transformações nas relações de produção e sociais, modificando as formas de trabalho para torná-las mais adequadas para a expansão do empreendedor de si mesmo, favorecendo o capitalismo financeiro. Nesta linha, Slee (2017) desmitifica a economia do compartilhamento e alerta para a precarização do trabalho nos serviços prestados por empresas como *Uber* e *Airbnb*. Segundo Slee (2017), na realidade, a cooperação social divulgada por essas plataformas de trabalho tem gerado uma grande concentração de renda e implantado a desregulamentação generalizada do trabalho, criando uma falsa autonomia por parte dos trabalhadores. Para este autor, o que era visto como a vanguarda de modelos de sociedade, em base ao comunitário e ao compartilhamento, o capital financeiro se apropria, transformando essas formas de trabalho em um oásis para os grandes investidores de capital de risco, trazendo o livre mercado para o interior das vidas das pessoas.

Por essas apropriações do trabalho imaterial pelo capitalismo é que existem muitas críticas às teorias que valorizam o trabalho imaterial, principalmente entre os teóricos marxistas, que argumentam que essas análises do trabalho imaterial possuem vários problemas de ordem teórica, metodológicas e/ou empíricas (Amorim, 2010; 2014; Carcanholo; Medeiros, 2012; Rosso, 2014). Partindo de categorias analíticas marxianas, os críticos das teorias do trabalho imaterial recuperam a concepção de trabalho, classe trabalhadora e a dinâmica do capital para argumentar as fragilidades das teorias do trabalho imaterial. Nos argumentos desses autores, a despeito das inúmeras e importantes mudanças nas formas de trabalho, guardando os devidos distanciamentos argumentativos, o conteúdo trabalho comandado pelo capital continua inalterado.

Isso significa que se vive na contemporaneidade sob a mesma forma social, na qual a mediação dos seres humanos passa obrigatoriamente pelo trabalho, encarando uns aos outros

como portadores de trabalho, na figura do dinheiro (Carcanholo; Medeiros, 2012). Os autores críticos ao trabalho imaterial afirmam ainda que o aumento extensivo e intensivo do trabalho continua pressupondo a socialização do trabalho promovida pelo capital. Em outros termos, o conteúdo dessa forma social de trabalho não se modificou, embora se presenciem mudanças de formas do trabalho capitalista, o que é o mesmo que dizer que a essência do mundo capitalista das sociedades modernas continua a mesma nas sociedades contemporâneas.

Apesar dos argumentos utilizados pela crítica ao trabalho imaterial, não se pode negar que se presencia, na contemporaneidade, uma transição na história do capitalismo em que o trabalho imaterial possui um papel central, indicando uma metamorfose histórica nas formas de produção da riqueza. Neste sentido, Camargo (2012) argumenta que:

Embora a noção de trabalho imaterial se associe ao conceito de capitalismo cognitivo, entendemos que a sua centralidade para a compreensão do presente possa ser incorporada pela tradição da Teoria Crítica quando consideramos a possibilidade de nos referirmos ao capitalismo tardio (Camargo, 2012, p. 52).

Não há a intenção, nem é o objetivo aqui neste ensaio, de realizar uma discussão sobre as teorias que estão emergindo associadas ao conceito do trabalho imaterial. O intento é de apresentar algumas perspectivas pelas quais se move o trabalho no mundo contemporâneo, tendo como um dos objetivos fundamentais discutir o trabalho no contexto de vida das pessoas no mundo hodierno. Entretanto, é pertinente afirmar que, dentre os problemas da modernidade, sendo agravados no tempo presente, está a subordinação de todas as esferas da vida ao trabalho produtivo capitalista, como foi discutido no modelo 24/07, tratado por Crary (2014).

Seja por questões de obsessão ou sobrevivência, a sociedade contemporânea ainda se estrutura na centralidade

do trabalho produtivo capitalista. Neste contexto, parece pertinente o argumento de Gorz (2003), o qual ressalta a necessidade de redução do tempo de trabalho e a perda da centralidade do trabalho na consciência das pessoas, para que elas possam perseguir outros ideais diferentes da razão produtivista capitalista. Por essa linha de raciocínio, Demo (2011, p.16) afirma que “[...] é vício capitalista reduzir trabalho à expressão produtiva mercantilizada, desprezando todas as outras dimensões das expressões de desenvolvimento”.

Isso posto, afirma-se que o trabalho não é nocivo por ele mesmo. O trabalho em si faz parte do cotidiano humano, faz parte da existência e realização humana. Os seres humanos transformam a natureza e se relacionam com outros seres humanos por meio de várias atividades, dentre elas, o trabalho. O trabalho, além de garantir a sobrevivência, estimula as expressões criativas, históricas e socioculturais das pessoas; portanto, ele faz parte da condição humana, seja o trabalho de subsistência, de se alimentar e morar, sejam o trabalho criativo, de expressão lúdica, cultural, de cuidado de si ou dos outros. O trabalho não se restringe às satisfações das necessidades individuais e biológicas, mas também se materializa nas expressões de consciência pessoal, histórica e sociocultural. Como ressalta Demo (2006):

Trabalho não é apenas sina, tortura, é realização e autor-realização, quando conseguimos trabalhar com prazer, por prazer, quando desabrochamos a subjetividade em experiências de sociabilidade alternativa, quando, para além das disputas e competitividades, nos perdemos em solidariedades abrangentes (Demo, 2006, p. 10).

O que não faz parte da condição humana é o trabalho sem qualquer conteúdo para quem o realiza, e independentemente de sua vontade de realizá-lo. Tendo somente como recompensa uma remuneração financeira pelo trabalho realizado. Sobre o trabalho produtivo, é emblemática a análise de Rosso (2014). Segundo este autor, as profissões de médicos, advogados,

engenheiros e biólogos não eram profissões consideradas produtivas, porque havia uma troca de serviço por dinheiro, sem a presença do capital; na contemporaneidade, essas profissões foram proletarizadas, porque vendem seus serviços para grandes conglomerados médicos, de advogados, engenheiros, aumentando a valorização do capital desses conglomerados. Parafraseando Marx, Rosso (2014) ressalta que um trabalho de idêntico conteúdo pode ser produtivo ou improdutivo. Isto significa que o trabalho produtivo capitalista, que degrada o cotidiano das pessoas e as transforma em seres para viverem para o trabalho, está associado ao tipo de trabalho que visa ao dinheiro para o aumento de capital, para as empresas de capital financeiro. Para o autor, há que separar o trabalho produtivo do trabalho improdutivo, segundo as redes a que se vinculam o trabalho realizado, ou seja,

[...] as atividades desenvolvidas nos setores de serviços são improdutivas quando organizadas de maneira a trocar serviços por remuneração, mesmo que envolvendo algum substrato material, como livros, quadros, obras de arte, softwares; e são produtivas, quando organizadas como meio para ampliar o capital inicialmente investido (Rosso, 2014, p. 83).

Por outro lado, para além do trabalho produtivo capitalista, há que considerar que o trabalho é uma forma de exteriorização do sujeito, por meio do qual o ser humano participa ativamente das transformações do mundo e se envolve, ao mesmo tempo, com o seu contexto e as pessoas que dele fazem parte. O trabalho, para além de uma profissão ou emprego, assume uma dimensão que produz sentido e significado à vida, possibilitando uma dialógica na interação entre a exteriorização da pessoa e a interiorização do sociocultural. O trabalho – com sentido e significado – tem, como fundamento, uma outra orientação, como instrumento de liberdade e socialização, com base em convivialidades, solidariedades, em cuidados de si, dos outros e da natureza.

Neste sentido, argumenta-se para uma desvalorização do trabalho associado à produção capitalista e para uma valorização do trabalho como experiência humana. Nas palavras de Demo (2006, p. 7), “[...] o trabalho expressa a capacidade humana de fazer coisas e de fazer-se sujeito, num processo de autovalorização”. A possibilidade de poder se aperfeiçoar no trabalho com sentido agrega a defesa de experiências humanas significativas, em contextos socializantes, com possibilidades de compartilhar comunitariamente experiências e aprendizados. O trabalho é, portanto, uma possibilidade de experiências de vida para os envelhecetes e idosos, para além da ideia de trabalho produtivista capitalista, como também é possível vislumbrar uma diversidade de processos de convivialidades para além do universo do trabalho.

A construção social da velhice e o mundo do pós-trabalho

Para compreender o mundo do trabalho e sua relação com o envelhecimento individual e populacional, deve-se iniciar por uma análise da construção sociocultural da velhice, pois a velhice é um constructo que varia de acordo com as relações socioculturais de cada época e sociedade. Isto significa dizer que, para além dos processos biológicos, a velhice também se apresenta por meio de condicionantes históricos e socioculturais, que devem ser interpretados dentro do contexto e das condições de vida de cada ser envelhecete. Neste sentido, como envelhecemos e encaramos o envelhecimento vai depender da genética, mas também do meio sociocultural, do nível educacional, dos recursos de saúde, dos mecanismos de enfrentamento do envelhecimento, do gênero e da realidade territorial.

Como ressalta Silva (2008), a velhice surge de um processo complexo, que envolve a convergência dos discursos políticos, das práticas socioculturais, dos interesses econômicos

e de disciplinas especializadas. Sobre o envelhecimento, Debert (1998) afirma que há uma distinção entre um fato universal e natural, que é o ciclo biológico, e um fato social e histórico, que são as formas pelas quais o envelhecimento é concebido e vivido. Nesse entendimento, o envelhecimento é um processo biológico, individual, mas, paralelamente, a velhice é uma categoria histórica e sociocultural, que se desenvolve dentro de um contexto e de condições de vida, nas quais a pessoa envelhecida está inserida.

Nas sociedades modernas, a velhice se constrói numa segmentação por idade no percurso dos ciclos da vida, em que cada grupo etário possui necessidades, crenças e práticas sociais distintas. Essa segmentação social por idade nas sociedades modernas surge com evidência na segunda metade do século XVIII e século XIX, quando gradativamente grupos etários vão se diferenciando, ao surgir funções, hábitos e espaços relacionados a cada grupo. Desse modo, como analisa Debert (1999), cresce também a institucionalização do percurso da vida:

Essa institucionalização crescente teria envolvido praticamente todas as dimensões do mundo familiar e do trabalho e está presente na organização do sistema produtivo, nas instituições educativas, no mercado de consumo e nas políticas públicas que, cada vez mais, têm como alvo grupos etários específicos (Debert, 1999, p. 73).

Contudo, como o número de idosos nas pirâmides populacionais até a segunda metade do século XX era marginal, essas pessoas não constituíam um grupo social que necessitasse maior atenção. Silva (2008), analisando como se constrói os sistemas de aposentadoria a partir do surgimento do emprego nas fábricas, ressalta que:

Ainda que os primeiros sistemas de aposentadoria tenham sido criados a partir do século XVIII – especificamente os de funcionários civis e militares –, a questão das pensões não constituía tema de interesse coletivo até que as

primeiras gerações de operários começaram a envelhecer (Silva, 2008, p. 159).

Com efeito, é com a aceleração do envelhecimento populacional a partir da segunda metade do século XX que se altera a pirâmide demográfica de vários países do mundo. A diminuição da natalidade e o aumento da longevidade, principalmente nos países desenvolvidos, têm mobilizado os governos e demais instituições sociais para as questões associadas ao envelhecimento. Tal interesse é, por assim dizer, uma tentativa de promover uma maior autonomia dos idosos, bem como promover qualidade de vida para os envelhecidos, com o propósito de postergar os gastos previdenciários e sanitários com esse grupo social.

Como ressalta Aboim (2014), o envelhecimento acentuado de uma sociedade representa desafios à sustentabilidade dos sistemas públicos de proteção social que, para além dos gastos públicos, ameaça a sustentabilidade da própria sociedade, com a diminuição drástica da população. Nas análises de Aboim (2014), esse processo de transição etária tem gerado preocupações institucionais e de intervenção política importantes, pois tem repercussão no próprio futuro do Estado-Providência e nas medidas de sustentabilidade da organização social, com os efeitos, principalmente, nas vidas individuais dos envelhecidos. Nesta mesma linha, Silva (2008) analisa como a universalização dos sistemas de aposentadoria incidiu sobre a estrutura das famílias, empresas e, principalmente, do Estado.

As aposentadorias estão associadas ao envelhecimento, mas prioritariamente à idade. É importante entender que a idade cronológica era praticamente irrelevante na organização das sociedades ocidentais antes da modernidade, passando, depois, a se constituir numa categoria fundamental. Em parte, este fato se deve à noção e percepção do tempo passado, tão valorizado na pré-modernidade, o qual valorizava a sabedoria acumulada da

pessoa idosa. Ao abrir da modernidade, a orientação substancial do tempo está voltada para o futuro, não mais para o passado, sendo, a pessoa jovem, o símbolo desse futuro moderno.

Logo, o tempo passado, e por consequência, o idoso, perdeu sua força; o futuro, em aberto com o progresso, tornou-se a referência, conjuntamente com as pessoas jovens. Por outro lado, o capitalismo de consumo ressalta a importância do novo, para as pessoas seguirem comprando e consumindo. Esta lógica consumista do novo é também absorvida para outras dimensões da vida, como pela idade etária.

Assim mesmo, na modernidade, a idade tem sido o marcador principal para o Estado definir a passagem dos direitos e deveres das pessoas na vida social. A estratificação por idade é, portanto, um constructo sociocultural, utilizada pelas instituições políticas, jurídicas, educacionais, sanitárias etc., para a tomada de decisões político-institucionais. Em palavras de Debert (1998, p. 9), “[...] a idade não é um dado da natureza, não é um princípio naturalmente constitutivo de grupos sociais, nem um fator explicativo dos comportamentos humanos”. Afirma essa autora que é necessário romper com a ideia de curso da vida como linearidade de etapas evolutivas, como estágios pelos quais todos os indivíduos passam e, portanto, teriam caráter universal. Curso da vida, velhice e idade cronológica são constructos do mundo ocidental, para a interpretação de processos biológicos da vida humana e organização da vida social.

Dizer que a idade cronológica é um constructo, não significa dizer que ela não cria realidades sociais, pois a idade cronológica define direitos e deveres, bem como incluídos e excluídos dos sistemas sociais. No caso dos idosos, dentro de um marco legal, idosa é aquela pessoa que se encontra próxima à faixa etária dos 60/65 anos, dependendo dos critérios jurídico-políticos utilizados por cada país. Para além das questões sociais, políticas e jurídicas, a aproximação aos

60 anos também significa para o imaginário sociocultural uma aproximação à velhice, que remete à doença, à dependência e à frustração. Os 60 anos de idade, nas sociedades modernas, é carregado de negatividade, de discriminação, de preconceitos e estigmas, apesar do significativo aumento populacional de idosos em todo o mundo. Como analisam Vilhena, Novaes e Rosa (2014):

A terceira idade é o terceiro mundo da política ou da vida. É um peso morto gestor, socialmente marginal, cujos custos, quando não estão alimentando a indústria do turismo para 3ª idade, dos cosméticos ou do *body fitness*, representam um ‘peso’ muito grande na balança de pagamentos da previdência (Vilhena; Novaes; Rosa, 2014, p. 252).

A discriminação motivada pela idade está associada ao idadismo (Daniel; Amaral; Antunes, 2015) que, no Brasil, por uma adaptação idiomática do termo inglês *ageism*, é denominada de ageísmo ou etarismo. Trazendo o etarismo para o caso da velhice, é marcante a discriminação social motivada pela idade avançada, trazendo fortes consequências para o envelhecido e o idoso, pois “[...] é no olhar do outro que refletimos a nossa inserção no mundo e, quando esse olhar nos desvaloriza, reescrevemos dolorosamente a nossa identidade” (Daniel; Amaral; Antunes, 2015, p. 295). Na análise desses autores, é evidente que, nas sociedades contemporâneas, há a prevalência de estereótipos decorrentes da idade, principalmente da velhice, e quando a representação social do envelhecido e do idoso vem associada à falta de autonomia, à recorrência de doenças e à finitude da vida.

Como ressalta Couto *et al.* (2009), evidenciam-se várias manifestações de etarismo na vida diária do envelhecido e do idoso, principalmente nos comportamentos e tratamentos sociais, sendo a linguagem infantilizada uma das formas mais recorrentes, principalmente com o idoso. Esse tipo de

linguagem reporta à decadência da pessoa idosa, muitas vezes associada à interpretação de limitações cognitivas da velhice.

Apesar de a idade ser um referente reconhecido nas sociedades modernas para determinar uma pessoa idosa, há que se considerar que existem outras variáveis menos discutidas, mas igualmente importantes, como a posição socioeconômica do idoso. Embora, muitas vezes, não sejam considerados explicitamente como um referente de discriminação, os envelhecidos e idosos em vulnerabilidade social são estigmatizados pela sociedade. Neste sentido, há que considerar que a velhice não se apresenta da mesma forma para todas as classes socioeconômicas.

Os envelhecidos e idosos das classes mais vulneráveis economicamente são, na maioria das vezes, impossibilitados de viverem uma vida com sentido e significado, dado o grau de vulnerabilidade social em que vivem, agravado pela saída do mundo do trabalho produtivo com a aposentadoria e pelas limitações decorrentes do processo de envelhecimento. Nesse contexto, não é de forma igualitária que o envelhecimento é encarado pelo mundo produtivo nas sociedades contemporâneas, pois imprime diferentes *status* sociais ao envelhecer, como um reflexo das condições e contextos de vida do envelhecido e do idoso.

Outro agravante de vulnerabilidade da pessoa idosa está na transferência de responsabilidade para ela, da qualidade do seu envelhecimento. Muitos dos discursos presentes nas mídias sociais e nas instituições contemporâneas, em vez de denunciarem o estado de problemas da velhice, devido aos estigmas criados socioculturalmente e às vulnerabilidades socioeconômicas de muitos envelhecidos e idosos, divulgam a ideia de individualização dos problemas da velhice. O bem envelhecer se transforma, assim, em uma opção individual, como se a adoção de determinados estilos de vida em prol de um

envelhecer saudável dependesse, unicamente, do envelhecete e do idoso. Desconsidera-se, neste contexto, os condicionantes socioeconômicos e culturais, bem como as histórias de vida do ser envelhecete.

Um fato importante para esclarecer, é que a velhice, nas sociedades pré-modernas, bem como no início da modernidade, era uma questão de domínio privado. Isto porque antes do Estado Moderno assumir a velhice como um problema social, ela era considerada uma questão familiar, da vida privada. Nas sociedades pré-modernas, a velhice era de responsabilidade da família, mas não uma questão individual.

Com a construção do Estado Moderno, em que muitas funções da vida privada foram assumidas pelo Estado, a velhice passa a ser considerada um problema social e, na ausência do Estado, um problema individual, ou seja, do próprio envelhecete e do idoso. Como ressalta Debert (1998), o Estado é a forma mais diferenciada e desenvolvida do ordenamento político-jurídico das sociedades modernas, que absorve cada vez mais as funções anteriormente das famílias. Desse modo, a velhice sai da esfera da vida privada de âmbito familiar e entra para a esfera pública.

Dentro da esfera pública, o envelhecimento populacional trouxe uma série de desafios para as sociedades modernas e seus governos. Como ressalta Minayo e Coimbra Jr. (2002), o Estado Moderno é o grande regulador do curso da vida, do nascimento até a morte. Contudo, a velhice se torna um problema social para o Estado, pois a valorização das sociedades capitalista está no trabalho produtivo. Nas sociedades modernas, as pessoas reconhecidas e valorizadas são as que estão “aptas” para o trabalho produtivo e a velhice dos trabalhadores é assimilada como a incapacidade de produzir. Com o envelhecimento e a diminuição do trabalho produtivo, as pessoas idosas são julgadas pelo sistema capitalista como “improdutivas e incapazes”,

sendo colocadas à margem das sociedades, configurando-se como um problema social, que produz gasto ao Estado.

Quando não havia um número significativo de idosos, os gastos públicos com este grupo etário estavam equilibrados com a arrecadação do trabalho dos mais jovens. Entretanto, com o aumento do número de idosos e a diminuição de jovens em idade produtiva, a velhice, nas sociedades contemporâneas capitalistas, apresenta-se como um problema social e econômico, representando custos econômicos e sociais para o Estado. Na leitura capitalista, a manutenção dos idosos significa custos, por meio da implantação de políticas e programas para este grupo social.

Contudo, como adverte Minayo e Coimbra Jr. (2002), é bem diferente de pensar a velhice como uma questão pública, de pensá-la como um problema social. Nas palavras da autora, “[...] o envelhecimento como questão pública retira esse tema do domínio individual e privado sem negá-lo, colocando-o num âmbito muito mais abrangente: na esfera da grande política e das políticas sociais” (Minayo; Coimbra Jr., 2002, P. 21). Já o tratamento da velhice como problema social é agravado com o fim da produtividade no mercado de trabalho, pois com a chegada da aposentadoria, significa que a pessoa deixará de contribuir com o sistema econômico e irá começar a gastá-lo.

Antes de analisar o envelhecido e o idoso com o *status* de aposentado e problema social, é importante averiguar como esse processo vai se construindo para as pessoas envelhecidas e idosos ainda na fase produtiva, no mercado laboral. Isto porque as novas tecnologias e as novas organizações do trabalho exigem dos trabalhadores novas demandas, que, por diferentes motivos, os trabalhadores envelhecidos e idosos encontram dificuldades de adaptação para este novo cenário organizacional. Em outros termos, as novas tecnologias imprimem um domínio de técnicas e ferramentas que não fizeram parte do aprendizado profissional dos trabalhadores envelhecidos. Por outro lado, os modelos organizacionais contemporâneos exigem do trabalhador

cada vez mais novas habilidades e competências, como multifuncionalidade, agilidade e flexibilidade. Considerando essa realidade laboral, o envelhecete, mesmo antes de chegar à aposentadoria e em pleno processo de maturidade profissional, ver-se excluído desse modelo de mercado laboral, em que produtividade significa domínio de novas aprendizagens.

Os modelos organizacionais contemporâneos e as inovações tecnológicas modificaram o modo de produzir e de trabalhar, excluindo os envelhecetes e idosos que não dominam esse novo cenário organizacional. Instrumentos como os computadores, os celulares, a internet e as plataformas digitais não fizeram parte da formação profissional dos envelhecetes e idosos contemporâneos. Por outro lado, as promoções e a ascensão profissional aconteciam por tempo de trabalho, o que também significava uma carreira profissional dentro de uma mesma empresa ou instituição até a aposentadoria. Ao contrário dessa realidade, nas empresas e instituições contemporâneas, para o trabalhador permanecer funcionalmente ativo, são necessárias novas aprendizagens e mudanças comportamentais para produzir dentro da atual cultura organizacional, sendo as promoções e ascensões profissionais em base à meritocracia.

Com essas características laborais, as demandas presentes nas empresas e instituições são para os trabalhadores jovens, que são julgados como mais dinâmicos, polivalentes, talentosos e menos preocupados com as proteções trabalhistas. Os trabalhadores envelhecetes e idosos, que são mais maduros, quase sempre são mais críticos e reivindicadores. Nesse entendimento, Goldani (2010, p. 414) analisa como, “[...] num sistema que valoriza o lucro acima de tudo, os empresários costumam optar por substituir funcionários mais velhos, mais experimentados e mais bem pagos por uma mão de obra mais barata e mais jovem”.

Por essa linha de análise, a substituição do trabalhador envelhecete e idoso chega ao ápice com a aposentadoria.

Como as sociedades se afirmam pelos ritos de passagem, na sociedade contemporânea, é com a aposentadoria que a pessoa envelhecida e idosa é identificada como uma pessoa que entrou na velhice. Segundo França e Vaughan (2008, p. 209),

[...] a aposentadoria é uma transição, e pode trazer perdas e ganhos, dependendo do contexto socioeconômico, político e cultural do país onde os aposentados vivem, das retrospectivas e perspectivas individuais e familiares na época do evento.

Mais do que um projeto de vida pessoal, para o mercado de trabalho das sociedades ocidentais contemporâneas, a aposentadoria vem carregada de estereótipos, dentre eles, a perda do *status* social atribuído a uma profissão e ao pertencimento a um grupo profissional. Como analisam Daniel, Amaral e Antunes (2015, p. 294), “[...] a atividade profissional na contemporaneidade continua a ser um referencial que influi decisivamente tanto na construção de identidades, como nas formas de sociabilidade”.

Com isso, nas sociedades capitalistas contemporâneas, a identidade do sujeito, os vínculos e os papéis sociais estão extremamente associados à vida profissional e ao trabalho produtivo. Com a aposentadoria, vem a perda dos papéis sociais, trazendo, como consequência, a exclusão social e a desvalorização da pessoa aposentada. Como lembra Barbieri (2012), o termo aposentar significa se retirar para os aposentos, evidenciando a ideia de ociosidade e a aproximação da última fase da vida. Quase sendo utilizados como sinônimo, segue Barbieri (2012), a velhice e a aposentadoria passaram a ser caracterizadas como inatividade.

A situação é ainda mais grave para quem se encontra em vulnerabilidade social, pois, com a aposentadoria, a pobreza pode ser agravada, pelos decréscimos da renda e do aumento do consumo dos cuidados à saúde. Entretanto, é importante destacar que, no Brasil, os benefícios da aposentadoria se tornaram

uma importante fonte de renda para as famílias e ajudaram a combater a pobreza (Goldani, 2010).

Para além de questões socioeconômicas e de pobreza, o trabalho nas sociedades contemporâneas é uma forma de as pessoas se colocarem no mundo, e a ausência dele provoca uma necessidade de ressignificação da vida e de novos pontos de referência social. Como afirma Debert (1998, p. 20),

[...] cada fase de transição tende a ser interpretada pelo indivíduo como uma crise de identidade e o curso da vida é construído em termos da necessidade antecipada de confrontar e resolver essas fases de crise.

Neste sentido, a identidade da pessoa se forma a partir da percepção individual, que se constrói na diferenciação do eu com o outro, em uma relação dialógica de interação do sujeito com a sociedade. Na ausência de experiências e relações sociais promovidas pelos ambientes de trabalho produtivo em decorrência da aposentadoria, o envelhecete e o idoso buscam ressignificar a vida mediante a substituição dos papéis sociais perdidos em virtude da aposentadoria, por outros que serão adquiridos nas vivências do cotidiano. Como ressaltam Minayo e Coimbra Jr. (2002):

Ao questionar a ideia do trabalho remunerado como a única forma de realização social e ao colocar em foco outras formas de estar no mundo e na sociedade, os tempos atuais permitem aos idosos, como nunca antes, construir sua nova identidade sob uma ótica de trabalho não obrigatório, mas de utilidade e de sentido (Minayo; Coimbra, 2002, p. 23).

Isso significa que, com a aposentadoria, entra em evidência no mundo dos aposentados um outro tempo social, exigindo novos papéis por parte do envelhecete e do idoso, que os poderá encontrar em outras experiências e outras formas de trabalho, diferentemente do trabalho produtivo. Surge, portanto, a

necessidade de ressignificação da identidade pessoal, de uma reconstrução da própria história, entendendo que o corpo e sua biologia podem envelhecer, mas o envelhecete e o idoso que se aposentaram, seguem podendo se envolver criticamente como um novo tempo presente, buscando intervir autonomamente na interação com o outro e com o mundo, realizando-se como ser histórico e sociocultural.

A questão básica do envelhecete e do idoso nos tempos hodiernos está, dentre outros fatores, na maneira de como foi construído o entendimento do percurso dos ciclos da vida. A modernidade, que se estrutura com base na centralidade do trabalho produtivo, cria o percurso de vida marcado pelo trabalho. Em outros termos, o percurso da vida das pessoas está marcado por uma primeira fase da vida com a escolarização, ou seja, a preparação para o trabalho; a segunda fase constitui o trabalho em si mesmo e, por último, a terceira fase da vida que é a aposentadoria, ou seja, o pós-trabalho. Dentro dessa lógica de linearidade da vida e de centralidade do trabalho, a improdutividade está associada à aposentadoria, ou seja, aposentar-se significa entrar na última fase da vida e deixar de ser produtivo socialmente.

Com efeito, considerando a centralidade da vida pelo mundo do trabalho, o sucesso ou fracasso das pessoas na vida é associado ao tipo de trabalho exercido, ao local de trabalho e à carreira profissional realizada, com repercussão direta na vida de aposentado. Este fato deriva do trabalho na Sociedade Moderna se constituir num espaço em que as pessoas adquirem identidade social pelo exercício de uma profissão, sendo também fundamental para as relações sociais. Desse modo, a carga sociocultural da aposentadoria cria um imaginário negativo da pessoa envelhecete e do idoso, com sérias consequências pessoais. Colocado de outro modo, o envelhecimento biológico traz complicações à pessoa envelhecete e idosa, mas o entrelaçamento do mundo interior do envelhecete com o mundo exterior da vida, ou seja,

do próprio eu com o mundo sociocultural, tem uma influência muito significativa na forma e na qualidade do envelhecer.

Fatores como autoconfiança, autonomia, iniciativa, identidade, autocuidado, autoestima e resiliência estão muito mais relacionados à forma de encarar a vida e suas dinâmicas, que propriamente as perdas biológicas originadas pelo envelhecimento. Neste sentido, a falta de um propósito de vida e o declínio das relações socioculturais como consequência da aposentadoria constroem, para o envelhecido e o idoso, a ausência de uma ancoragem no sentido do viver, com consequências para ele próprio, para a família e para a sociedade. Urge, portanto, entender os novos tempos sociais dos envelhecidos e idosos a partir do aumento do tempo livre decorrente da aposentadoria.

TEMPO LIVRE E LAZER NO MUNDO DOS ENVELHECENTES E IDOSOS

Entre o tempo de trabalho e o tempo livre

Para entender o conceito de tempo livre, parte-se do pressuposto de que há, para a existência desse tempo, um tempo ocupado, que se organiza nas sociedades modernas em função da organização do tempo industrial/capitalista. Isto significa dizer que o tempo livre tem uma relação direta com a atividade produtiva, encontrando seu valor não em si mesmo, mas na medida em que serve para as obrigações familiares e cotidianas, a recuperação do trabalho, bem como para o consumo e o lazer.

Aqui se cria um paradoxo, pois o tempo livre como oposição ao tempo de trabalho, seria um tempo de liberdade do trabalhador, para a realização das autênticas experiências humanas. Contudo, na modernidade, o tempo livre está impregnado de obrigações, apenas com períodos de descanso do trabalho, contribuindo pouco para as realizações humanas. Este fato está relacionado com o fato de que, na sociedade moderna/capitalista, a quase totalidade do tempo social está entrelaçado com o tempo de trabalho produtivo, e, no caso do tempo livre, seu uso acontece na forma de obrigações do tempo para organizar a vida cotidiana ou de descanso, para depois voltar a trabalhar. Na contemporaneidade, este tempo também é usado como um tempo para o consumo.

É importante entender que a forma pela qual uma sociedade é organizada e organiza seus membros para a vida social

indica, também, o modelo de produção social, o qual vai interferir na organização e no ritmo do tempo dessas sociedades e de seus membros. Como ressalta Nosella:

A civilização ocidental, desde os seus primórdios, foi marcada pela dicotomia entre o mundo das necessidades (negócios e guerras) e o mundo da liberdade (ócio e filosofia), os homens da ação e os da contemplação, os homens escravos e os livres, os incluídos (na cidadania) e os excluídos (Nosella, 2001, p. 14).

Navarro (2006) ressalta que Marx analisa como o trabalhador, na sociedade capitalista, nada mais é que força de trabalho, durante toda a sua existência, sendo as 24 horas do seu dia envolvidas pela lógica do trabalho e valorização do capital. Para Marx, na lógica do capital, é futilidade o tempo para a educação humana, para o desenvolvimento intelectual, para o preenchimento com funções sociais, para o convívio social, para o jogo livre de desenvolvimento emocional, sociocultural, espiritual, mesmo que seja aos domingos (Navarro, 2006).

Nas sociedades modernas, o mundo das necessidades e da ação, com um ritmo e um modelo de vida do trabalho industrial/capitalista predomina, submetendo os outros tempos sociais ao seu ritmo. Isto significa que, nas sociedades modernas, o tempo para além do tempo necessário à produção industrial é considerado tempo livre, embora esteja impregnado pela lógica do trabalho produtivo. Por esta linha de raciocínio, como bem adverte Adorno (1995), o tempo livre está acorrentado ao seu oposto, ou seja, o tempo livre do trabalhador não deixa de estar inserido nas tendências fundamentais do trabalho no sistema capitalista. Por essa relação intrínseca entre o tempo de trabalho e o tempo livre, pode-se também denominar este último como o tempo de não trabalho, ou seja, o tempo em que o trabalhador teria para si e para as suas obrigações pessoais e socioculturais.

Se comparada à pré-modernidade, a modernidade não somente reestrutura os hábitos de trabalho, como também

constrói uma outra forma de vida cotidiana, com outra noção do tempo. Para compreender como a noção de tempo livre se construiu fundado no tempo de trabalho, Corbin (2001) analisa como, até o limiar do século XIX, o tempo do camponês e do artesão estava impregnado de imprevistos e aberto à espontaneidade. O tempo pré-moderno era de relativa lentidão, flexível e maleável, que não havia conflito entre o trabalho e o passar do tempo. Contudo, este tempo foi sendo pouco a pouco substituído pelo tempo moderno, o qual se caracteriza por ser um tempo racional, previsto, ordenado, calculado, homogêneo e produtivo.

O tempo moderno se torna linear e com centralidade no trabalho, suscitando subordinação de quaisquer outros tempos sociais existentes. Entretanto, o tempo de trabalho necessita, para a sua concretude, de uma mediação com um tempo de não trabalho, o que significa dizer que o tempo de trabalho cria o tempo livre. Deste modo, o trabalho assume a centralidade nas vidas modernas, mas não pela sua dimensão criativa e de realização humana, mas pela dimensão do trabalho como mercadoria, que é negociado no sistema capitalista. O trabalho entendido na modernidade é somente aquele que produz produtos ou serviços, com valor reconhecido pelo mercado.

Como analisa Musse (2016), Max Weber esclarece a transição da sociedade pré-moderna para a sociedade moderna, em sua obra *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*, ao observar como o espírito do puritanismo, conforme a vontade divina, desembocou na glorificação do trabalho profissional racional, desqualificando o prazer de viver e o ócio, concebidos como manifestações de uma vida impura. Essa ética, segue Weber, modelou tanto o portador do capital, libertando-o para a busca e ampliação de seus ganhos, como também educou o trabalhador para a regularidade e disciplina na produção, surgindo assim um *ethos profissional* especificamente burguês (Musse, 2016).

Com efeito, a ética para o trabalho e a divisão social do trabalho, gerados e retroalimentados pelo mundo industrial, construíram a atual divisão do tempo entre as horas de trabalho, socialmente reguladas e normatizadas, e as horas livres do trabalho, ou seja, horas de tempo livre. Em outros termos, nos contextos das sociedades modernas, o tempo de trabalho e o tempo de vida foram assim separados, embora estejam dialeticamente imbricados.

Em uma análise macrossocial, o tempo livre do trabalhador é consequência das lutas de classes iniciadas na segunda metade do século XIX, bem como de concessões e interesses do sistema capitalista para a sua própria manutenção, pois à medida que a produção cresce, são necessários novos consumidores. Neste sentido, o tempo livre deixa de ser privilégio das classes dominantes e, saindo da própria organização do trabalho industrial e burocrático, insere-se nas temporalidades das sociedades.

Contudo, embora esteja contemplado dentro das estruturas dos tempos sociais modernos, o tempo livre continua sendo um apêndice do trabalho. A centralidade do trabalho como a parte séria da vida, embora em transformação, distancia o tempo livre dos tempos importantes da vida, ao ser considerado como um tempo supérfluo, que depois de realizada as obrigações familiares e sociais, este tempo é usado para descansar, para depois voltar a produzir.

Para Elias e Dunning (1992), no tempo livre, as pessoas das sociedades modernas têm, em geral, de fazer uma boa parte do trabalho sem remuneração. Só uma parte desse tempo livre, seguem esses autores, pode ser considerada como tempo de lazer, no sentido de ocupação de livre escolha, não remunerada e escolhida porque é agradável para si mesmo. Esses autores comungam com a ideia de que tempo livre é todo tempo liberto das ocupações do trabalho, ou seja, do trabalho profissional, do trabalho remunerado.

Segundo a tipologia usada por Elias e Dunning (1992), o tempo livre está classificado em cinco tipos de atividades: 1. Trabalho privado e administração familiar: a esta categoria pertence a maioria das atividades da família, incluindo a própria provisão da casa; 2. Repouso: aqui está o dormir, mas também os devaneios, o não fazer nada, as futilidades sobre a casa; 3. Provimento das necessidades biológicas: está associado às necessidades de comer, beber, fazer amor, defecar etc. Os autores ressaltam que essa categoria possui, concomitantemente, características em comum com a categoria mimética, por proporcionar um acentuado prazer, capaz de obter satisfação, de uma maneira não rotineira, como comer fora de casa; 4. Sociabilidade: aqui pertencem as atividades que se relacionam com o trabalho, tais como visitar colegas, sair numa excursão da empresa ou ir a festas das empresas. Também aqui se encontra falar futilidades com vizinhos, estar com outras pessoas sem fazer nada de mais, como um fim em si mesmo; 5. Atividades miméticas ou jogo: o lazer está associado a esta categoria de atividades, quer seja como ator ou como espectador, desde que não esteja associado ao trabalho profissional, ou seja, que não seja um trabalho remunerado. Aqui está a ida ao teatro, concerto, cinema, dançar, ver televisão, jogar, pescar etc.

Neste sentido, seguem esses autores, com base nessa tipologia, constata-se que uma parte considerável do tempo livre não é lazer, sendo a polarização do lazer e trabalho uma forma inadequada. Na realidade, há uma polarização entre o trabalho e o tempo livre, este último como tempo de não trabalho. Desse modo, o tempo de vida é assim dividido em duas metades, sendo uma para o trabalho produtivo e outra para as obrigações familiares e sociais, esta última sendo complementada com práticas de lazer ou de repouso e recuperação física/mental, para depois voltar a trabalhar. Isso posto, observa-se que o tempo de trabalho subjugua completamente o tempo livre, no cotidiano de vida das pessoas.

O tempo do trabalho industrial é medido em horas trabalhadas no espaço da fábrica, ou seja, expressa-se num tempo determinado, com correspondente retribuição salarial, traduzindo-se assim numa jornada de trabalho. Para dizer de outro modo, o tempo de trabalho é o símbolo da modernidade e os demais tempos sociais, como tempo para a organização familiar, o lazer, as relações afetivas, a participação social, quer dizer, para as práticas do tempo livre, perdem importância social, por estarem situadas do lado oposto da esfera mercantil, sendo considerados como tempo perdido. Nesses movimentos, a maneira como os tempos sociais e individuais são construídos tem relação direta com o binômio tempo de trabalho e tempo livre. Isto porque para se ter tempo livre é necessário ter tempo de trabalho. Entretanto, por questões de automação e transformações nos tipos, estruturas e organizações do mundo produtivo, o trabalho se torna cada vez mais escasso.

Na contemporaneidade, as pessoas buscam trabalho, mas não o encontram. Em decorrência da menor inserção de trabalhadores no mercado de trabalho, mais do que tratar de tempo livre, para os desempregados, trata-se de um tempo sem ocupação, um tempo desocupado, pois essas pessoas vivem, por diferentes motivos, a pressão do não trabalho. Parker (1978, p. 21) já analisava, na década de 1970, que “[...] as pessoas que perdem o emprego ou que se aposentam com baixos rendimentos geralmente têm muito tempo de folga, mas é pouco provável que considerem estar gozando de um verdadeiro lazer”. Desse modo, o tempo livre para quem busca trabalho não se refere tampouco a um tempo liberado, muito menos a um tempo para o lazer, mas se refere a um tempo desocupado. Isto implica que tempo desocupado significa a ausência do próprio trabalho, que nas sociedades contemporâneas, dado ao avanço tecnológico e a organização do trabalho, apresenta-se como um problema crônico e estrutural.

O tempo presente se encontra, portanto, imerso em uma sociedade que caminha cada vez mais para ausência do trabalho produtivo, ou seja, uma sociedade de trabalhadores sem trabalho (Nosella, 2001), em que é ampliado o número de pessoas que não têm tempo livre, porque não têm trabalho. Como ressalta Nosella (2001), por cerca de 300 anos, do século XVIII ao século XX, foram elaboradas uma ética e uma pedagogia do trabalho, que se assentavam na laboriosidade industrial e na produção industrial em grande escala, utilizando-se de muitos trabalhadores. Entretanto, assim como a sociedade industrial não absorveu os trabalhadores camponeses, a sociedade contemporânea não absorve os trabalhadores industriais, criando, por consequência, um exército de desempregados. Junto ao desemprego, e como consequência do aumento da oferta de mão de obra, vem a erosão do direito ao trabalho e, como consequência, do direito ao tempo livre e ao lazer.

Essa realidade gera, grosso modo, quatro classes de trabalhadores: primeira, o trabalhador com pouca formação intelectual, excluído das indústrias e substituído pela automação, o qual não terá tempo livre, mas tempo desocupado ou ocupado pela busca do emprego ou emprego de subsistência; segunda, o trabalhador com formação intelectual, que não possui capital e está imerso no mundo do trabalho, sendo agora o senhor do seu tempo, mas com o trabalho intensificado, prolongado e sem jornada fixa, quase sem tempo para os outros tempos de vida e para si mesmo; terceira, o trabalhador detentor do capital, que se encontra no ápice da pirâmide, com formação intelectual, que está imerso em um mundo em que as riquezas aumentam, mas o trabalho diminui, aumentando assim os outros tempos de vida e para si mesmo; e uma quarta tipo de trabalhador que é invisível socioeconomicamente, que está no subsolo das pirâmides socioeconômicas dos países, principalmente subdesenvolvidos e em desenvolvimento,

porque não tem uma formação profissional, não possui ou nunca possuiu um trabalho produtivo e, por consequência, não tem tempo livre; como o desempregado, o trabalhador invisível tem tempo desocupado. Essa realidade do mundo do trabalho contemporâneo é o reflexo do trabalho mercadoria, do trabalho coisificado do mundo capitalista.

Como analisa Adorno (1995), se se torna por verdadeiro, como analisa Marx, que a sociedade moderna transforma o trabalho em mercadoria e o trabalho se torna coisificado, o tempo livre é também coisificado, por fazer parte desse sistema total. A própria expressão “negócios do tempo livre” caracteriza como o tempo livre é acionado e organizado para o lucro (Adorno, 1995). Por conseguinte, cria-se no tempo livre o tempo mercadoria, que se concretiza com a organização e a previsão de um tempo agitado, cheio, acelerado, que reivindica estar sempre preenchido. Isto porque a crescente desvalorização do tempo passado, a progressiva perda de perspectiva no futuro, acentua as vivências do presente, preenchendo-o exaustivamente.

Como afirma Ortiz (1994, p. 83), ao analisar as sociedades contemporâneas, “[...] perder tempo significa estar em descompasso com a ordem das coisas”. E o descompasso é ter tempos sem ocupação, sem o preenchimento com atividades que foram institucionalizadas pela necessidade de consumo. São os fins de semana, as férias e os feriados, o antigo tempo livre que o trabalhador moderno usava para descansar e o lazer, agora transformado em tempos de consumo e do lazer consumo. Em outros termos, é o tempo livre que anteriormente era dedicado às obrigações familiares, sociais, ao lúdico e ao descanso transformados, eles próprios, em momentos de produção e de consumo, simultaneamente. Nas palavras de Ouriques (2006), os fins de semana e as férias remuneradas consolidam as conquistas dos trabalhadores, mas, ao mesmo tempo, foram e vão se transformando em tempos de consumo.

O avanço da modernidade e a ascensão da economia capitalista de consumo criam uma ideia de tempo livre sem consumo como um tempo vazio, como sinônimo de apatia, inutilidade, sendo necessário ser preenchido a todo momento. O tempo contemporâneo é urgente, acelerado, com mudanças contínuas, com uma crescente multiplicidade de tarefas. Ter tempo livre, tempo vazio, é sinônimo de procrastinação. Urge a utilização do tempo, seja com novos trabalhos ou consumindo, mas sempre ocupado, sendo o tempo livre, mais do que nunca, a extensão do trabalho.

A ideia de liberdade e autonomia destinada ao tempo livre do trabalhador se pauta, semelhante ao tempo de trabalho, no aprisionamento ao mercado, contribuindo para o atrofiamento das subjetividades e autonomia das pessoas. Tal qual o trabalho, que “[...] apenas como codificação de técnicas e a instrumentalização do pensamento subsidiam a dominação da subjetividade por mecanismos econômicos, culturais e ideológicos do capitalismo” (Bastos, 2007, p. 207), também o tempo livre sofrerá essas mesmas consequências da coisificação do trabalho.

Nesses movimentos, tanto os tempos vazios como os tempos ocupados do tempo livre são geradores de tédio, não somente para os trabalhadores, mas também para os capitalistas, dado que este é um processo que afeta a todos os grupos sociais, embora de formas diferentes. Na leitura de Adorno (1995), o tédio existe em função da vida sob a coesão do trabalho e a rigorosa divisão do trabalho. A partir desta realidade, o tempo livre, pela intrínseca relação com o trabalho, também redundava naquilo que se busca evitar, ou seja, tédio, monotonia e apatia. O cerne da questão é que o desenvolvimento técnico e científico alcançado nos processos de trabalho, não foi acompanhado pelo desenvolvimento humano e suas sociabilidades, os quais foram coisificados numa progressiva desumanização (Bastos, 2007).

A desumanização extrapola o mundo do trabalho, penetrando no mundo da vida, ou seja, do mundo do trabalho

atinge todas as esferas da vida. Contudo, Adorno (1995) adverte que, sempre que a conduta do tempo livre seja verdadeiramente autônoma, determinada pelas pessoas, elas perseguem seu anseio de felicidade, de modo que sua atividade no tempo livre é racional em si mesma, e, como algo em si é pleno de sentido, é difícil que se instale o tédio. Adorno (1995) prossegue analisando que se as pessoas pudessem decidir sobre si mesmas e suas vidas, se não tivessem fechadas no sempre-igual, não se entediariam. Para Elias e Dunning (1992), o caráter monótono se avalia não pela qualidade do trabalho, mas antes pela qualidade dos sentimentos engendrados nos que executam. Neste sentido, está presente a subjetividade social e individual do uso do tempo, ao se perceber como cada pessoa vivencia e experimenta a sua temporalidade social, dentro de uma diversidade de experiências em relação a um mesmo tempo social objetivo, mensurável e homogêneo.

Adorno (1995) analisa como, nas sociedades contemporâneas, não há uma divisão nítida entre o que as pessoas são por si mesmas e os “papéis sociais” que elas ocupam, usando o autor um termo das sociologias conciliadoras. Na contemporaneidade, segue Adorno, é difícil delimitar o que resta das pessoas, além do determinado pelas funções, pois os papéis sociais penetram profundamente nas próprias características das pessoas e na sua íntima constituição. Este fato tem consequências para o tempo livre, pois, mesmo quando as pessoas estão convictas de que agem por conta própria, persistem as condições de não-liberdade, sob as relações de produção em que as pessoas nascem inseridas (Adorno, 1995).

O tempo livre, para Adorno, tende em direção contrária ao seu próprio conceito, pois nele se prolonga a não-liberdade. Na análise deste autor, as pessoas no tempo livre não percebem o quanto não são livres, quando julgam que estão em seu pleno momento de liberdade, porque, nesses momentos,

a liberdade foi abstraída delas. O tempo livre produtivo só aconteceria para pessoas emancipadas e não para aquelas que, sob a sujeição exterior, sob a heteronomia, tornam-se heterônomas para si mesmas.

Considerando a não-liberdade presente nos tempos de não trabalho, pode-se afirmar que o tempo que se designa como tempo livre é, na realidade, um tempo disponível. Marcellino (1990, 1996) trata de como o termo “livre” traz uma ideia simplificada do uso do tempo, pois no tempo social, nenhum tempo pode ser considerado livre de coações ou normas da conduta social. Para este autor, o termo mais apropriado seria tempo disponível. Desse modo, o tempo disponível é resultante das tensões entre o capital e o trabalho que, na contemporaneidade, está sendo cada vez mais assumido como um tempo para o consumo. Nesta ótica, coaduna-se com as questões relacionadas ao uso do tempo dentro do contexto social e do capital, mas o termo “tempo livre” é aqui tratado como um tempo “livre” do tempo de trabalho, um tempo cotidiano liberado do trabalho produtivo objetivo.

Nesse desdobramento, evidencia-se o aumento do consumo no tempo de não trabalho, ou seja, evidencia-se o tempo livre está cada vez mais mediado pelo tempo de consumo. Como analisa Ouriques (2006), a proliferação de *hobbies* intensifica a compra de equipamentos específicos para as atividades de tempo livre; os espetáculos das mais variadas artes, assim com as viagens, são formas de expressão do tempo de consumo, que se denomina de “indústria da diversão”. Nesse sentido, assiste-se, cada vez mais, à presente mercantilização do tempo livre. Para intensificar a mercantilização do tempo livre estão também os controles sociais. Como se vive o tempo livre, o que se faz ou não se faz nesse tempo, também serve de controle pelos outros, seguindo, em muitas das vezes, o sempre-igual (Adorno, 1995). Pode-se designar uma cartilha do sempre-igual, o moldar-se

das pessoas pelas ofertas das grandes empresas, absorvendo os modelos e padrões divulgados por elas para o consumo no tempo livre. Como desdobramento, há um atrofiamento das potencialidades da imaginação humana, pois o que poderia se tornar prazeroso e um momento de criação para as pessoas, é amputado e padronizado pelo mercado. Neste sentido, dificilmente as pessoas escapam da cultura do sempre-igual, ou seja, do modismo nas formas de utilização do tempo livre.

Importante ressaltar como o modismo implica submeter as pessoas às novas regras do tempo livre, ou seja, o que poderia ser momentos de descobertas e criações, na atualidade se torna em momentos de compras em família, de consumo com os amigos, de ir ao *shopping center*. Em consequência, assiste-se à transformação do ser humano-produtor em ser humano-produtor-consumidor, pois se ele se dedica no tempo de trabalho à produção do capital, no tempo livre ele se dedica ao consumo, realizando o lucro do capital.

Na configuração social vigente, com as transformações do mundo do trabalho, transforma-se, portanto, o tempo livre. Dada a flexibilização, intensificação e uma individualização cada vez mais crescente dos tempos de trabalho, agora no plural, dada a diversidade e as formas de trabalho, há um movimento de aproximação do tempo de trabalho ao tempo livre, rompendo as barreiras tão bem estabelecidas na sociedade industrial.

Isto é o mesmo que dizer que os limites entre o tempo de trabalho e o tempo livre estão cada vez mais fluídos. Nas sociedades modernas, com o trabalho marcadamente industrial, o tempo de trabalho e o tempo livre possuíam uma nítida distinção, sendo o tempo livre o oposto ao tempo de trabalho. Com estas características, o trabalhador das sociedades industriais ao sair do ambiente de trabalho, a jornada laboral estava concluída, iniciando-se, a partir desse momento, o tempo de não trabalho, ou seja, o tempo livre.

Contudo, com as transformações do e no trabalho contemporâneo, alteram-se os ritmos e os modos de trabalho, com efeito direto na estruturação do tempo social e individual e, por consequência, na relação entre tempo de trabalho e tempo livre. Entretanto, assim como houve uma ética para o trabalho, como bem analisou Marx Weber, necessita-se, no tempo presente, de uma ética para o não trabalho, com base no pessoal e no sociocultural. Por essa linha de raciocínio, pode-se dizer que, se é possível fazer uma leitura linear do tempo, passa-se de uma ética política greco-romana, para uma ética religiosa medieval, passando por uma ética econômica moderna e chega-se, na contemporaneidade, a uma ética pessoal e sociocultural do tempo.

Nas análises de Racionero (1998), as transformações no mundo contemporâneo, principalmente com o advento da automação, requerem uma mudança de mentalidade, um novo ponto de vista ético e filosófico que altere os valores das relações produtivas e de atitude das sociedades contemporâneas sobre o trabalho. Segundo este autor, o capitalismo – nascido na mentalidade puritana trabalhista dos protestantes nórdicos – chegou a sua própria negação. Há uma contradição entre os valores fundacionais do capitalismo e a ética hedonista, constituída por uma juventude de classe ociosa, que nasceu numa sociedade saturada de consumo, mas com um alto índice da população que não pode trabalhar, embora busque trabalho. Se não acontece a mudança filosófica, segue Racionero (1998), as medidas unicamente tecnológicas prolongarão a atual trajetória das crises, oscilações, guerras e incertezas generalizadas.

Isso remete à preposição de que o tempo contemporâneo, como todo tempo social, são construções socioculturais e históricas, que são resultados de correlações de forças existentes. Isso permite pensar que os tempos de trabalhos e o próprio trabalho poderão ser construídos e transformados em suas vivências sociais e individuais, rumo a valores mais humanos.

Por conseguinte, também é possível pensar que a desintegração dos velhos padrões de relacionamentos humano e social, oriundos da modernidade e do trabalho industrial, pode reestabelecer outros e novos vínculos, a fim de que não se instale a barbárie nas relações e interações humanas. Entende-se que, apesar do domínio do capital sobre as vidas humanas, há sempre um espaço em que as novas consciências sobre o trabalho possam se organizar, substituindo os trabalhos heterônomos por trabalhos e vidas autônomas.

É importante reforçar que não se pode negar que as pessoas têm relações diferentes com o tempo da modernidade industrial e o tempo contemporâneo. Nessa transição temporal, há pessoas que vivem o tempo orientadas para um presente-futuro, em detrimento de pessoas em que o tempo contemporâneo está centrado nas problemáticas socioeconômicas do tempo presente. Este fato constrói tempos sociais plurais, com impactos nas formas de manifestações das individualidades e sociabilidades, o qual se constrói e reconstrói na relação trabalho-tempo livre.

A ressignificação do tempo contemporâneo conduz, portanto, a novas subjetividades e uma necessidade de ressignificação do tempo de trabalho e a sua monetarização, que traz consequências para as vivências e experiências vividas nos tempos sociais. Isto significa dizer que, ao se criarem novas subjetividades no trabalho – paixões, sonhos, prazeres –, cria-se também, por uma relação intrinsecamente existente, novas subjetividades no que a modernidade denominou de tempo livre, confluindo para uma integração e entrelaçamento entre o tempo do trabalho e os tempos de vida, ou seja, uma reaproximação, uma hibridação entre os tempos das necessidades e os tempos de liberdade.

Hibridação com redistribuição do tempo de trabalho, com mais trabalhadores e menos tempo trabalhado por trabalhador. Hibridação dos tempos das necessidades e das

liberdades, para uma participação efetiva perante a sociedade, com vistas ao bem comum, para o exercício da cidadania, para a fluidez das relações e das escolhas do uso tempo, seja para o trabalho, para o aperfeiçoar-se, para as interações sociais, para o ócio ou para o lazer.

As várias nuances do lúdico: do ócio grego clássico ao lazer contemporâneo

O conceito de lazer, tal como se entende e se vivencia na contemporaneidade, é uma construção da sociedade moderna. Dentro da estrutura e organização do tempo social moderno, há um tempo de trabalho e um tempo livre e, dentro deste tempo, o destinado ao lazer. Cumpre realçar que nas mais distintas sociedades e nos mais distintos tempos sociais, paralelamente às atividades de sobrevivência, as pessoas sempre desenvolveram atividades de representações e de experimentações de si mesmas (Gaya, 1997).

Essas vivências aconteciam em tempos fluídos e de caráter lúdico, ou seja, não aconteciam dentro de estruturadas cronometradas em função do tempo de trabalho, como é o caso do tempo livre e do lazer modernos. Segundo Parker (1978, p. 25), ao analisar estudos realizados da vida tribal africana, relata que “[...] os homens e mulheres não gozavam o lazer segundo o ‘tempo relógio’, mas sempre que se viam livres dos deveres da vida cotidiana”. Enfatiza Parker (1978) que as atividades econômicas, religiosas e de lazer não eram tão nitidamente diferenciadas no tempo e espaço, como as são nas sociedades modernas.

Para Dumazedier (1999, p. 26), “[...] o lazer é um conceito inadaptado ao período arcaico”. Para este autor, nas sociedades pré-modernas, o lazer tal qual o entendemos na atualidade não existia. O tempo era estruturado de outra forma, em que o trabalho se inscrevia nos ciclos naturais das estações e dias, sendo

seu ritmo natural cortado por pausas, cantos, jogos e cerimônias. Entre o trabalho e o repouso, os tempos não eram tão nítidos. Neste sentido, com as características próprias das sociedades modernas, pode-se afirmar que o tempo de lazer se constitui como um tempo destinado para a manifestação do lúdico.

O lúdico faz parte da subjetividade humana e está no mundo das necessidades, expandindo-se também para o mundo das liberdades. Desse modo, o lúdico alimenta a subjetividade, assim como o alimento, o sono e a água alimentam as necessidades fisiológicas e orgânicas da existência humana. O lúdico é uma das formas pela qual o ser humano se aproxima do que é humano, ao vivenciar experiências como a dança, o teatro, o jogo, a música, as brincadeiras etc., pois o que atua aqui é a sua subjetividade, ao se distanciar das necessidades de existência.

Prazer, emoção e satisfação estão presentes nas experiências lúdicas do jogar, por exemplo, que não tem o objetivo primordial do vencer, mas o prazer por estar no próprio jogo, no jogo em si, no seu próprio movimento, no entrelaçamento das vivências de estar consigo mesmo e com os outros. Como afirma Caillois (1990), o jogo possui as características de ser uma atividade livre, incerta, improdutiva, regulamentada e fictícia, que deve ser definido como uma atividade voluntária, associada à alegria e ao divertimento, mas se é obrigatória ou recomendada, ele perde uma das suas características fundamentais.

Huizinga, que analisou o jogo e seu papel no desenvolvimento civilizacional e a fecundidade do espírito de jogo no domínio da cultura (Caillois, 1990), afirma que o jogo abarca o mundo animal e o mundo humano. Por isso, não se pode basear em nenhuma conexão racional, porque ao se fundamentar na razão, limitaria o jogo ao mundo dos seres humanos. A presença do jogo é parte da existência humana, e não se vincula a nenhuma etapa da cultura, a nenhuma forma de concepção de mundo.

Na conexão do jogo com a cultura, Huizinga (2000) não se dedica às análises dos jogos mais primitivos, como os jogos infantis, mas se ocupa de entender o jogo de competições e corridas, de exibições e representações, de danças e músicas, de máscaras e torneios. Para este autor, o jogo é, antes de mais nada, uma atividade livre e, por esse caráter de liberdade, destaca o jogo dos processos naturais. Apesar de tratar o jogo como uma atividade, sendo esta livre, Huizinga aproxima o conceito de jogo ao conceito de lúdico, ou seja, próximo à dimensão existencial e não como atividade, como prática.

Contudo, mais adiante em suas análises, Huizinga (2000, p. 21) vai afirmar que o jogo “[...] no es la vida corriente o la vida propriamente dicha. Más bien consiste en escaparse de ella a una esfera temporera de actividad que posee su tendencia propia”. Para Huizinga (2000),

El juego es una acción u ocupación libre, que se desarrolla dentro de unos límites temporales y espaciales determinados, según reglas absolutamente obligatorias, aunque libremente aceptadas, acción que tiene su fin en sí misma y va acompañado de un sentimiento de tensión y alegría y de la conciencia de ‘ser de otro modo’ que en la vida corriente (Huizinga, 2000, p. 46).

A definição de jogo utilizada por Caillois (1990, p. 26), guardadas as devidas diferenças de perspectivas e análises entre ele e Huizinga, que não é objetivo aqui tratá-las, considera que: “[...] o jogo é essencialmente uma ocupação separada, cuidadosamente isolada do resto da existência, e realizada, em geral, dentro de limites preciosos de tempo e lugar”. Nas suas análises, Caillois (1990) apresenta a dificuldade de considerar algumas atividades como jogo, embora apresentem características próximas ao jogo. Para o autor, a natureza do jogo envolve dois domínios: o das apostas e dos jogos de azar, e o da mímica e representação. Contudo, sobre essas outras atividades, o autor ressalta:

[...] há ainda numerosos jogos e distrações que eles não contemplam ou aos quais não se adaptam totalmente, como é o caso do papagaio, do pião, dos *puzzles*, das paciências e das palavras cruzadas, do carrossel, do balanço e de certas atrações de feiras (Caillois, 2000, p. 29).

O que o autor trata como distrações nas análises aqui tratadas são brincadeiras que – assim como o jogo, o esporte, a dança, o teatro, a música, a literatura etc. –, são práticas integrantes do universo do lúdico. Gastaldo (2012) afirma que, seguindo a Huizinga, não se pode dizer que tudo é jogo, mas é importante reconhecer que o espírito do jogo impregna os elementos mais importantes de qualquer sociedade, em todos os períodos históricos conhecidos.

Cimiano (2003) analisa como Huizinga tratou de mostrar a insuficiência das imagens convencionais do *homo sapiens* e do *homo faber*, não só constituindo o jogo uma função humana tão essencial como a reflexão e o trabalho, mas também que a gênese e o desenvolvimento da cultura possuem um caráter lúdico. A cultura em suas fases primárias, segue Cimiano (2003), tem algo de lúdico, ou seja, que se desenvolve nas formas e com a animação do jogo. Para este autor, é nas situações lúdicas que ocorrem todos os ingredientes para o florescimento da cultura.

Pode-se assim dizer que o jogo, mas também o esporte, como a versão moderna do jogo, da brincadeira, da dança, da literatura, do teatro e do cinema etc., está intimamente entrelaçado à subjetividade do ser humano por meio do lúdico. Como ressaltam Lema e Machado (2013), como dimensão existencial, o lúdico está presente no jogo, na arte, nos esportes, na ciência etc., mas não se resume a momentos de jogos e diversão. Para esses autores, o lúdico é uma predisposição vital, uma forma de viver a vida em seu conjunto, que remete a uma capacidade humana para se relacionar, não se reduzindo a estruturas de tempos e espaços concretos e tangíveis.

Há, portanto, um complexo arsenal cognitivo, emocional e sociocultural na ação lúdica, que extrapola o jogo e outras manifestações do lúdico, ou seja, é bem mais um elo das emoções com a vida sociocultural, uma conexão entre a realidade objetiva e subjetiva do ser humano. Por isso, na contemporaneidade, dada a racionalidade da vida, o lúdico muitas vezes é utilizado como meio, como estratégia para a obtenção de outros objetivos, ao associar cognição/emoção/ludicidade, como é o caso de estratégias para o ensino-aprendizagem ou para a produção no trabalho. O lúdico, portanto, não é atividades ou experiências práticas, mas se objetiva por meio delas.

O lúdico em si mesmo não deixa nenhuma marca durável de utilidade, porque está contido nele mesmo, nas experiências em si mesmas. A partir desse entendimento, o lúdico se caracteriza como subjetividade social e individual que, ao se objetivar, satisfaz as liberdades humanas da diversão, do jogo, do brincar, do fluir da imaginação, da catarse e do mimético. Segundo Dias (2014), Aristóteles, ao refletir sobre a música na educação dos jovens, afirma que:

[...] a música, por certo, não é uma necessidade biológica para o homem, não tem a mesma utilidade que a gramática para o comércio e as ciências, assim como o desenho, para a apreciação das formas da natureza e da arte, e a saúde e a força, para a ginástica. Contudo é uma das coisas mais agradáveis que existem, tanto tocada quanto acompanhada de canto; por isso, deve estar presente, de algum modo, na vida dos jovens (Dias, 2014, p. 92).

Aristóteles conclui que a música é educação, jogo e divertimento (Dias, 2014). Nesta mesma perspectiva, Caldin (2001) ressalta como a catarse, incorporada por Aristóteles ao teatro, pode ser transferida para a função libertadora da arte, por meio da leitura de textos literários. Partindo do pressuposto que toda experiência poética é catártica, a leitura de textos literários provoca emoções e paixões (Caldin, 2001).

Para Elias e Dunning (1992), o conceito de catarse em Aristóteles aparece emprestado da medicina, que designa a expulsão de substâncias nocivas do corpo. Em um sentido figurado, Aristóteles sugere que a música e a tragédia provocam algo similar nas pessoas, pois possuem um efeito curativo desencadeado não por meio dos intestinos, mas do “movimento da alma” (Elias; Dunning, 1992). Ainda ressaltam Elias e Dunning (1992, p. 122) que “[...] a essência do efeito curativo desses atos miméticos consiste no fato de a excitação que produzem, em contraste com as coisas sérias da vida, ser agradável”.

O termo mimético se refere a um tipo de experiências lúdicas e já era usado na Antiguidade, referindo-se a todas as formas artísticas na sua relação com a realidade, que possuía um caráter de representação ou não (Elias; Dunning, 1992). Como argumentam esses autores, as tragédias, sinfonias, roleta, pôquer não significam que se trate de representações da vida real, mas antes de emoções, de sentimentos desencadeados por essas experiências que, no sentido aqui tratado, são experiências lúdicas.

É importante desvincular o lúdico da redução simples de mero entretenimento, como o “matar o tempo”, mas de entender o lúdico na vinculação da existência vital, do humano do ser humano, como o dom da criação e da recriação, com as representações e suas composições, com formas de conhecimento e de reflexão, para além da utilidade. É importante também enfatizar que o lúdico, como pertencente ao reino das liberdades do ser humano, embora com estruturas e conteúdos variando em suas manifestações para quem o vivencia, sempre existiu nas sociedades, independente do período e do lugar, pois nunca existiu uma sociedade que não tivesse o lúdico presente. Como afirma Huizinga (2000, p. 220), “[...] no nos fue difícil señalar, en el surgimiento de todas las grandes formas de la vida social, la presencia de un factor lúdico de la mayor eficacia y fecundidad”.

Com efeito, o lúdico se manifesta nas conexões do indivíduo com o sociocultural, nas quais estão presentes as sensações, as emoções, a razão e as ações. Em algumas situações das sociedades contemporâneas, para além de manifestações em si mesmo, como é o caso já citado do lúdico como estratégia de ensino-aprendizagem, mas também como modelos de trabalho, o lúdico cumpre algumas funções, com o objetivo de exteriorizar as pressões da racionalidade moderna. Neste sentido, as experiências lúdicas acompanham as transformações dos tempos sociais, objetivando-se de diferentes formas e expressões.

Isto significa que o lúdico assume a expressão das subjetividades e, ao se socializar, ele se produz e é produzido em formas socioculturais. Em outros termos, ao se objetivar, o lúdico sai do mundo das subjetividades e se entrelaça com o mundo concreto das vidas e histórias individuais e sociais. Assim foi para os gregos, para os romanos, para os medievais e está sendo para os modernos e contemporâneos.

Neste entendimento, o ócio, introduzido pelos gregos clássicos, aproxima-se do lúdico como contemplação e ação criadora. Como analisa Dumazedier (2000), foi Aristóteles o primeiro a elevar o ócio a uma dignidade social igual à participação nos assuntos públicos. Segundo Nosella (2001, p. 14), Aristóteles criticava a educação espartana para a guerra e para a arte dos negócios, porque a educação espartana “[...] não educa a juventude para o gozo da liberdade, isto é, para o exercício das virtudes da sabedoria e filosofia”. Para Aristóteles, embora os espartanos fossem bons na guerra, em tempos de paz e de ócio se comportam como se fossem escravos (Nosella, 2001). Dias (2004), ao analisar o pensamento de Aristóteles em relação à música, afirma que Aristóteles percebe que os antigos introduziram a música na educação, não por possuir qualquer necessidade ou finalidade, mas por orientar bem o ócio, que, para Aristóteles, constitui

o princípio de todas as coisas, inclusive da filosofia. Segundo Dias (2004), para Homero, a música era um divertimento à altura dos seres humanos livres.

Aristóteles divide as atividades de educação em dois grupos: “[...] as úteis às necessidades da vida, já que, por intermédio delas, pode-se aceder a inúmeras atividades e a diferentes aprendizagens, e as não úteis nem rentáveis, por possuírem um fim em si mesmas” (Dias, 2014, p. 92). Dentre as atividades que estão inclusas no grupo das necessidades, estão a gramática, que compreende a leitura e a escrita; a aritmética; a ginástica, que incute bravura e promove bem-estar corporal e boa forma, e o desenho que ensina a apreciar melhor a produção dos artífices. Dentre as atividades que devem ser ensinadas por valor nelas próprias, estão as atividades desinteressadas ou contemplativas, espirituais ou lúdicas, filosóficas ou científicas, estéticas ou religiosas e a música (Dias, 2014). Como analisa esta autora, Aristóteles faz referência à música como divertimento e recreação e em outros momentos como virtude, que pode formar a alma e o caráter dos indivíduos, inclusive proporcionar o descanso e o cultivo da inteligência.

A concepção do ócio na Grécia Clássica estava fundamentada em um sólido desenvolvimento e aperfeiçoamento do ser humano, pois tudo que contribuísse para a realização desse objetivo era o enriquecimento do espírito (López, 1999). O termo ócio em grego provém da palavra *scholé*, que quer dizer, simultaneamente, ócio e escola e a qual lhe é atribuído um sentido positivo, expressando a liberdade de se dispor de um tempo para si mesmo (Dumazedier, 1999; López, 1999; Segura Munguía; Cuenca Cabeza, 2007).

A liberdade de possuir um tempo indeterminado, que se expressava em tempos para as artes, os esportes, a política, o cultivo das letras ou simplesmente contemplar a vida, corresponde algumas das principais ocupações que exemplificam o ideal de ócio na sociedade livre grega (López,

1999). Para Dumazedier (1999), a rejeição ao trabalho servil por Aristóteles estava justificada pela exaltação dos valores nobres, como os acima citados.

O ócio grego não estava isento de esforços, mas as atividades realizadas como ócio não buscavam nada fora delas mesmas. Como ressaltam Segura Munguía e Cuenca Cabeza (2007), para Aristóteles, o ócio grego vai unido ao esforço e ao exercício da liberdade, por isso os gregos empregavam o seu ócio tanto em fatigosos exercícios físicos como mentais, pois ambos colaboravam para o exercício da liberdade. Esforço e liberdade estão presentes tanto no exercício físico como no intelectual, pois são valores compartilhados que permitem o encontro entre os competidores, mas também o intercâmbio intelectual entre os amantes do conhecimento e da cultura. “La libertad es conocimiento, posesión de uno mismo, meta de la educación, afecta al cuerpo y la mente. Libertad en la palabra, para hacer poesía, la ciencia y la filosofía” (Segura Munguía; Cuenca Cabeza, 2007, p. 13). Sem esquecer essas características do modo de ver a vida dos cidadãos livres, o ócio grego teve múltiplas formas de se vivenciar, de se entender e de se manifestar.

É importante reforçar que o ócio da Grécia Clássica só era possível para os cidadãos livres, por causa da rígida estratificação social, em que o trabalho era concebido como uma atividade degradante e obrigatória para a maioria da população. Isto posto, o ócio grego (*scholé*) era privilégio da elite, pois os escravos eram considerados indignos do ócio, por realizar o trabalho material. Nas palavras de Segura Munguía e Cuenca Cabeza (2007, p. 12), “[...] los esclavos no lo son sólo por no ser libres, sino especialmente por ocuparse de actividades útiles y productivas, sin un fin en sí mismas y, por consiguiente, alejadas de la felicidad del ocio”.

A superioridade social do ócio grego, afirma López (1999), corresponde ao direito de disfrutar de uma existência

feliz, reservada à vida contemplativa, ao estudo e à reflexão filosófica de uma elite privilegiada, que se considerava possuidora de sabedoria natural e de faculdades intelectuais, para se dedicar ao cultivo e aperfeiçoamento da beleza artística, cultural, da educação e das artes manuais. A partir dessa visão grega clássica, o ócio se contempla como um exercício de uma atividade gostosa e desinteressada, como a poesia, a música, a dança, a ginástica, para as quais se necessita educação (Segura Munguía; Cuenca Cabeza, 2007). Na vida dos homens livres da Grécia Clássica, o ócio era, portanto, associado à ideia de liberdade e o uso do tempo para o desenvolvimento, o aperfeiçoamento e o enriquecimento intelectual e espiritual.

Segura Munguía e Cuenca Cabeza (2007) analisam como Atenas e, posteriormente, Roma ensinaram ao mundo vivências do lúdico que perduram no esporte, nas viagens e outras múltiplas atividades do *homo ludens*. Para esses autores, tanto o termo *otium* latino, do qual procede a palavra castelhana *ocio*, como o grego *skholé* referem-se à atividade própria dos cidadãos livres e à ação não utilitária, segundo as quais o ser humano poderia dedicar-se para seu desenvolvimento humano. Entretanto, esses autores advertem que o *otium* romano não é simplesmente uma transcrição do ócio grego, pois não se trata somente de outra visão, mas também de outra mentalidade, pois o *otium* se encontra na intercessão entre a vida política, a vida cotidiana e a intelectual romana.

Na perspectiva de Segura Munguía e Cuenca Cabeza (2008), o ócio grego se manifesta como um ócio individual, já o *otium* é, antes de tudo, social. Segundo estes autores, Cícero e Sêneca liberam o *otium* da moral social, afirmando que ninguém está obrigado a dar satisfação de seu *otium*. Para Cícero, *otium* é toda atividade e todo emprego do tempo que não se consagra ao *negotium* e para Sêneca, numa perspectiva mais próxima do ócio grego clássico, considera o *otium* como a consagração da sabedoria (Segura Munguía; Cuenca Cabeza, 2008).

Roma introduz o *otium* para as massas, que era organizado pelo próprio Estado. Como afirmam Segura Munguía e Cuenca Cabeza (2008), com a concentração urbana se produz um relativo laicismo dos espetáculos públicos, que aconteciam em teatros, circos, odesões, convertendo-se em manifestações cívicas de massa e componentes essenciais ao *otium*, que necessitavam de organização. Ali estavam todas as classes sociais, embora separadas hierarquicamente, para disfrutar das *artes ludicrae*, ou seja, artes destinadas à diversão. Essas artes eram pensadas para o povo, que colaboravam também para o seu domínio. Como ressalta San Martín (1997), o *otium* estava na diferenciação entre a elite, com práticas de recreação, meditação, descanso e vida social, e o povo, com o *panem et circenses*, o *otium* das massas. Este era fundamentalmente para o entretenimento, mas também era utilizado como instrumento político, para controle das massas.

Segundo López (1999), para a sociedade romana, assim como para a sociedade grega, a valorização do ócio e do *otium* era paralela ao evidente desprezo pelo trabalho. Nesta perspectiva, Segura Munguía e Cuenca Cabeza (2008) ressaltam como em Roma se avaliavam a qualidade de vida dos romanos, pela medida da qualidade do *otium*. Entretanto, enquanto na sociedade grega o ócio tinha um caráter ativo para alcançar a realização pessoal, a participação e a liberdade, em Roma o *otium* tinha um caráter mais passivo, servindo para degradar a classe dominante e conduzindo-a à ociosidade (López, 1999).

Nesta perspectiva, Huizinga (2000) ressalta que a cultura do Império Romano apresenta contraste em relação à cultura helênica, pois a sociedade romana parece mostrar muito menos características lúdicas que a grega. A peculiaridade da latiniidade, segue o autor, aparece perfilada por qualidades como o pensamento prático, econômico, jurídico e político, com fantasia escassa e superstição sem estilo.

Para López (1999), o ócio perde o significado que tinha para os gregos em Roma, ao ressaltar que o *otium* era também considerado uma forma de entretenimento dos soldados e como uma válvula de escape para a liberação das pressões sociais e ocultar o descontentamento das massas. Com efeito, Huizinga (2000) reforça como o caráter lúdico para os romanos se manifesta com maior força no famoso *panem et circenses*. Segundo Huizinga (2000), pão e jogo eram o que o público pedia ao Estado, pois a sociedade romana não podia viver sem o jogo, que constituía um fundamento de existência, como o pão. O circo se converte em um marco, não só dos jogos de corridas, mas também das lutas dos partidos políticos e até religiosos (Huizinga, 2000).

Com a queda do Império Romano e a entrada na Idade Média, o que na modernidade se considera como tempo livre e lazer, era para o povo medieval basicamente um tempo de repouso e de festas, controlado pela Igreja Católica e os senhores feudais. O trabalho vai associado às atividades religiosas e ao lúdico, gerando, muitas vezes, festas pagãs e fora das normas da Igreja (Brasileiro, 2004). Eram sociedades com muitas festas anuais, as quais eram momentos de ritos e convivência entre os membros das comunidades. Como analisa Ruiz Olabuenaga (1994, p. 1927), na Espanha Medieval, “[...] el Concilio de Calahorra establecía 45 ‘fiestas de guardar’, las cuales sumadas a los 53 domingos completaban de celebraciones cíclicas colectivas de casi cien días actuales”. Parker (1978) analisa como, desde o fim da Idade Média até por volta de 1800, houve uma tendência ao aumento das horas de trabalho, de modo que, em meados do século XIX, a semana média de trabalho para os operários da indústria era de setenta horas ou mais. Lafargue (1991, p. 40) também analisa a passagem do tempo medieval para o moderno e como “o protestantismo, que era a religião cristã adaptada às novas necessidades industriais e comerciais da burguesia, preocupou-se menos com o descanso popular; destronou os santos no céu para abolir na terra as suas festas”.

Os ritmos da natureza marcavam o trabalho e as práticas comunitárias dos camponeses e artesãos medievais, sendo a diversão concretizada nas tabernas com os amigos, nos jogos, nas festas e danças. Quanto aos nobres, esses viviam para a caça, os jogos de tabuleiro e as cartas, para os exercícios físicos e os torneios de cavalaria. A boa mesa oferecida pelos nobres, com enormes banquetes, era também momentos de descontração e de diferenciação social, para um mundo assolado pela fome. O prazer da gastronomia não se restringia ao paladar, mas a toda a organização do banquete. Segundo Montari (2013), era enobrecimento na gastronomia medieval, o enriquecimento de produtos pobres, como legumes, grão-de-bico, feijão etc., com ingredientes preciosos, sobretudo as especiarias.

Huizinga (2000) analisa como a Idade Média estava impregnada de jogos. Eram jogos populares, cheios de elementos pagãos que, posteriormente, perderam a significação sacra e se transmutaram para as brincadeiras. Outros eram jogos refinados de cavalaria, pomposo e senhorial, mas, na maioria dos casos, as formas lúdicas não possuíam uma função cultural criadora (Huizinga, 2000). Nesta mesma ótica, Lauand (1991) ressalta como a Idade Média não tinha a erudição clássica, mas valorizava e fomentava a cultura popular.

Na Idade Média, sobretudo na primeira, segue o autor, nunca se proibiu a cultura popular. Lauand (1991, p. 44) argumenta que, no século XIII, *jocus* (jogo) e *ludus* (lúdico) eram termos usados como sinônimos, como se refere Tomás de Aquino: “As palavras ou ações nas quais só se busca diversão se chamam de lúdicas ou jocosas”. Na Suma Teológica, no *ad* 3, do artigo 3, Tomás de Aquino afirma que “[...] *ludus est necessarius ad conversationem humanae vitae*”, ou seja, “[...] o brincar é necessário para a vida humana (e para uma vida humana)” (Lauand, 1991, p. 51). Desse modo, Tomás de Aquino afirma que o ser humano precisa de repouso para o corpo, para repor suas forças físicas, assim também de brincar, para o repouso da alma (Lauand, 1991).

Nessa passagem histórica pelo sentido e significado do lúdico nas diversas sociedades ocidentais, é importante uma breve referência ao Renascimento. É neste período que a inspiração da Antiguidade se faz mais presente. Nas palavras de Huizinga (2000, p. 229), “[...] sí alguna vez una elite consciente de sí misma ha tratado de concebir la vida como un juego de perfección artística, ha sido en el Renacimiento”. Afirma este autor que toda atividade espiritual do Renascimento é um jogo, ou seja, “[...] ese empeño refinado y, sin embargo, fresco y vigoroso, por la forma noble y bella es cultura ‘jugada’” (Huizinga, 2000, p. 229). Para este autor, o Renascimento traz as duas criações de maior caráter lúdico, que são a poesia pastoril e a cavalaria, dotando-as de uma vida literária e de festival.

Neste percurso das configurações pré-modernas do lúdico, embora um tanto linear e sem considerar que há múltiplas histórias simultâneas, mas não é objetivo neste estudo entrar nas complexidades do lúdico nesses diferentes tempos socio-históricos, visualiza-se a modernidade, com o lazer no tempo livre. O lazer se define como a versão moderna das vivências lúdicas, tomando as características próprias dessa sociedade. De fato, o lazer na modernidade se desenvolve num mundo racionalizado, calculado, com tempos e espaços específicos para a sua realização.

Na década dos setenta do século XX, Parker (1978) analisa os tipos, as funções e os significados do lazer. Tratando de uma leitura um tanto funcionalista, este autor apresenta os elementos básicos do lazer de Max Kaplan, um dos grandes estudiosos do lazer nessa época. Para Max Kaplan, o lazer é qualquer coisa ou atividade específica, que apresenta os seguintes elementos básicos: “[...] uma antítese ao trabalho enquanto função econômica; um mínimo de compromissos sociais impostos; uma percepção psicológica de liberdade; um âmbito que vai da in consequência e do descaso à seriedade e importância, frequentemente caracterizado por um aspecto lúdico” (Parker, 1978, p. 21). Ressaltam-se, nesses elementos

apresentados das atividades de lazer, a negação do trabalho produtivo, o envolvimento social, a percepção de liberdade e o lúdico, como expressão fundante das atividades de lazer.

Desse modo, como experiência subjetiva, o lúdico na modernidade se racionaliza no mundo do lazer, vivenciado no tempo livre, depois da liberação do tempo de trabalho. Como afirmam Segura Munguía e Cuenca Cabeza (2007), na modernidade, não se trabalha para poder disfrutar do lazer, mas ao contrário, se tem lazer para poder trabalhar melhor e consumir. Na perspectiva de Elias e Dunning (1992, p. 103), as práticas de lazer constituem “[...] um enclave para o desencadear, aprovado no quadro social, do comportamento moderadamente excitado em público”. Isto porque, seguem esses autores, dada a elevação do controle público, e mesmo privado, do emocional nas sociedades modernas, em relação às sociedades anteriores, as práticas de lazer surgem como práticas sociais de libertação das restrições da vida cotidiana e do trabalho. Para Elias e Dunning (1992),

[...] sob a forma de fatos de lazer, em particular os da classe mimética, a nossa sociedade satisfaz a necessidade de experimentar em público, a explosão de fortes emoções – um tipo de excitação que não perturba nem coloca em risco a relativa ordem da vida social, como sucede com as excitações do tipo sério (Elias; Dunning, 1992, p. 112).

Neste sentido, a esfera mimética do lazer oferece a oportunidade de um novo espaiar nessas sociedades, por meio do lúdico. Na leitura de Elias e Dunning (1992), o lazer nessas sociedades é uma excitação que se procura voluntariamente, é sempre agradável, sob a forma de certos limites e pode ser desfrutado com a anuência social e da própria consciência da pessoa. A agradável excitação-prazer que as pessoas procuram nas suas horas de lazer, seguem esses autores, representa, ao mesmo tempo, o complemento e a antítese da banalidade das valências

emocionais que se deparam nas premeditadas rotinas racionais da vida, que deixam pouco espaço às emoções apaixonadas ou às oscilações de disposição. Em palavras desses autores:

Como um complemento ao mundo premeditado, às atividades altamente impessoais orientadas para o trabalho, as instituições de lazer, quer seja teatros, concertos, corridas ou jogos de críquetes, não são mais do que formas de representação de um mundo de fantasia “irreal” (Elias; Dunning, 1992, p. 116).

A esfera mimética, segue esses autores, constitui uma parte distinta e integral da realidade social, sendo a excitação o condimento de todas as satisfações próprias dos divertimentos. A partir desta perspectiva, o lazer pressupõe alguma experiência prática associada às vivências lúdicas, que podem ser identificadas por quatro grupos de atividades: 1. Práticas corporais e esportivas; 2. Viagens; 3. Artes e cultura; 4. ou, simplesmente, entretenimento, que pode ser conversas, brincadeiras e jogos com familiares e/ou amigos.

Aqui não se encontra nenhuma classificação dos tipos de lazer, mas tão somente se trata de tipos ideais para se pensar conceitualmente, pois, na realidade, essas experiências de lazer sempre aparecem mescladas entre si. Pois bem, se o lazer presume vivências de atividades de caráter lúdico, como as acima apresentadas, cumpre realçar que a ideia de ócio no sentido contemporâneo se situa no tempo livre, mas não se encontra no âmbito do lazer.

O ócio contemporâneo está muito mais próximo das experiências de contemplação do ócio grego clássico. A contemplação para Platão, por exemplo, era levantar os olhos da alma e cravá-los naquilo que traz luz a todas as coisas, que pode descobrir a essência do bem e do mal e que só na calada da contemplação se pode encontrar a verdade (Segura Munguía; Cuenca Cabeza, 2007). Para Aristóteles, segundo esses autores,

a contemplação era a única que parecia ser amada por si mesma, pois nada se tira dela, a não ser a própria contemplação, ao passo que a partir das atividades práticas de lazer são obtidas outras coisas, além da ação em si mesma.

O ócio aristotélico era, portanto, a contemplação com um fim em si mesmo, à margem de qualquer utilidade, de onde provêm o prazer e a felicidade. Para Aristóteles, como afirmam Segura Munguía e Cuenca Cabeza (2007), o melhor prazer é o ser humano melhor e que procede das fontes mais nobres, o que significa, na leitura desses autores, a vinculação do ócio aristotélico aos conceitos de prazer e beleza moral. Por essa linha de raciocínio, o conceito de ócio usado no sentido contemporâneo cultiva a ideia de ócio da Grécia Clássica Aristotélica, do ócio como contemplação, com um fim em si mesmo, do devagar, do deixar fluir a imaginação em momentos de catarse.

Este sentido de ócio contemporâneo é encontrado também na tipologia utilizada por Elias e Dunning (1992) para o tempo livre, os quais definem como um dos usos desse tempo, o repouso, que, para além do dormir, é um tempo para os devaneios, o “não fazer nada”. A partir dessa perspectiva, o “não fazer nada”, na essência do ser humano, é um não se ocupar. É importante sublinhar que o “não fazer nada” se distingue da ociosidade, que está mais próxima do tédio, da apatia, monotonia, imobilidade e do sentido negativo do passar do tempo.

Como analisa López (1999), a rejeição à ociosidade está nas obras dos pensadores do socialismo utópico, como Saint-Simon. Este autor era um teórico social francês, que, ao analisar o funcionamento da economia industrial da sua época, final do século XVIII, critica a “classe dos ociosos” e reconhece os valores do trabalho e o desprezo pela ociosidade e pelos ociosos, que se enriquecem com o trabalho dos produtores e trabalhadores (López, 1999).

A “classe dos ociosos” era caracterizada por um grupo de pessoas inimigas dos trabalhadores, que atrasam os processos

de produção industrial. Cumpre realçar que, apesar da crítica de Saint-Simon aos burgueses ociosos e sua defesa pela classe trabalhadora, os críticos deste autor não deixam de enfatizar que a condenação à ociosidade e persistente defesa do direito ao trabalho, ou seja, a defesa do trabalho produtivo industrial e da redução da ociosidade na sociedade, Saint-Simon acabou favorecendo o poder econômico da classe industrial (López, 1999) e, para usar uma terminologia weberiana, acabou favorecendo a ética do trabalho e o espírito do capitalismo.

Outro autor que também vai tratar da “classe dos ociosos”, agora no final do século XIX, é o americano economista e crítico social, Veblen. A economia vebleniana, ao analisar as novas classes opulentas surgidas como consequência da Revolução Industrial, ou seja, ao analisar o lugar e o valor da classe ociosa como fator econômico da vida moderna, afirma que esta classe é uma instituição, composta por indivíduos que se abstêm do trabalho produtivo. É a partir da distinção entre trabalho eficaz e atividades predatórias, que Veblen vai extrair a argumentação central da sua obra (Oliveira, 2015). Para Veblen, o surgimento da classe ociosa está vinculado à propriedade, em um processo que assume o caráter de luta entre os seres humanos – fundamentalmente entre homens – pela posse de bens, e o poder de exibí-los, com o intuito de aumentar a reputação de seus nomes (Veblen, 2004).

Este comportamento, analisa este autor, é típico de uma classe que tem que fazer demonstrações de lazer e riqueza, para obter estima social. Para Veblen, se o incentivo de acumular bens fosse a necessidade de subsistir, poderia conceber que esta necessidade se alcançaria em algum grau do desenvolvimento industrial. Contudo, “[...] la lucha es sustancialmente una lucha por la reputación sobre la base de comparaciones odiosas, y no es posible llegar a ningún logro que sea verdaderamente definitivo” (Veblen, 2004, p. 57). Em função deste entendimento, a ociosidade dessa classe não se define pelo trabalho, pois não é

nem seu complemento, nem uma compensação, mas a completa substituição do trabalho. Tampouco se relaciona com o desenvolvimento humano, como defendido pelo ócio aristotélico.

Na perspectiva de Veblen, a ociosidade chega a ser um requisito de decência para a classe ociosa, a qual se obtém por meio de mecanismos de investimentos e de mercado, ao controlar as fábricas e os processos de produção. Como resultado desses fatores, há a produção de riqueza, a qual produz um conjunto de hábitos que dão origem a essa instituição ociosa (Veblen, 2004). Dentro desse processo socioeconômico e cultural, Veblen faz uma distinção entre dois tipos de homem econômico: os “homens da indústria” e os “homens de negócios”. Ao contrastá-los, Veblen vai afirmar que “[...] os hábitos pecuniários dos negócios (*business*) serviriam à aquisição de riquezas, à exploração e à predação. Os da indústria estariam relacionados à produção e à serventia para a comunidade e os indivíduos” (Oliveira, 2015, p. 94). Oliveira (2015) ainda destaca que, na interpretação de Veblen, a tendência das classes oprimidas é legitimarem os hábitos e comportamentos dos opressores que, em vez de se rebelarem, espelham-se nos comportamentos sociais dos opressores.

Outro autor clássico que interpreta a relação entre trabalho e lazer é Lafargue (1991). Baseado no marxismo, Lafargue faz elogios à liberdade do não fazer nada, além de afirmar que o capitalismo faz uma apologia ao trabalho e escraviza a vida do ser humano, anulando seus elementos livres e criadores. Fazendo referência ao Renascimento, este autor trata como este período foi favorável para o estímulo desses elementos:

Nos séculos XV e XVI, ela [a burguesia] tinha retomado alegremente a tradição pagã e enaltecia a carne e suas paixões, condenadas pelo cristianismo; hoje em dia, cumulada de bens e de prazeres, renega os ensinamentos dos seus pensadores – os Rabelais e os Diderot – e prega a abstinência aos assalariados (Lafargue, 1991, p. 9).

Na visão de Lafargue, que na publicação do seu livro *O Direito à Preguiça* o capitalismo industrial estava em plena expansão, o amor ao trabalho desenvolvido pelas sociedades modernas conduz ao depauperamento das forças vitais do ser humano e de sua família. Nestas sociedades, o trabalho está na origem de toda a degeneração intelectual e de toda formação orgânica e, para se buscar um vestígio de beleza nativa, há que procurá-la nas nações cujos preceitos econômicos ainda não têm desenraizado o ódio ao trabalho. Este autor é enfático ao afirmar que, “[...] introduzam o trabalho de fábrica, e adeus alegria, saúde e liberdade; adeus tudo aquilo que torna a vida bela e digna de ser vivida” (Lafargue, 1991, p. 30). A máxima deste autor em seu manifesto é disseminar o quanto o trabalho moderno das fábricas favoreceu o capitalismo e o desenvolvimento das máquinas, aprisionando a vida humana:

Trabalhem proletários, trabalhem para aumentarem a fortuna social e as vossas misérias individuais, trabalhem, trabalhem, para que, ficando mais pobres, tenham razão para trabalhar e ser miseráveis. É essa a lei inexorável da produção capitalista (Lafargue, 1991, p. 30).

Para Lafargue (1991), a extensão da jornada de trabalho esgota as forças do trabalhador e o embrutece. Para potencializar a produtividade humana e o valor social do trabalho, Lafargue defende a diminuição da jornada de trabalho, a qual deveria ser regulamentada em 3 horas, proclamando o resgate do ser humano da escravidão do trabalho assalariado e devolvendo, ao trabalhador, a liberdade e a autonomia para desfrutar da vida. Entretanto, esta ideia não parece tão simples para Lafargue (1991), pois ele apresenta a dificuldade de mudança de mentalidade do trabalhador, para dessacralizar o trabalho, pois convencer o proletário que o trabalho é perverso, que o trabalho desenfreado é o mais terrível dos flagelos que assola a humanidade, é uma tarefa árdua que, na sua visão, só os fisiologistas, higienistas e economistas comunistas poderão empreendê-la.

O direito ao trabalho, emblemática na conquista da limitação das 12 horas de trabalho em 1848, era, na perspectiva de Lafargue, o direito à servidão. Desse modo, conclui este autor argumentando que o impedimento do trabalhador para se libertar das amarras do trabalho não reside somente na manutenção da necessidade do trabalho que é imposta pelo capitalismo, mas também em sua mentalidade, em seu vício, em sua obsessão pelo trabalho.

Russell (2002), em 1899 nos Estados Unidos, também defendia uma redução da jornada de trabalho. Para este autor, 4 horas diárias de trabalho seriam suficientes para as pessoas satisfazerem suas necessidades básicas e os confortos elementares da vida, e que o resto do tempo seria usado da maneira mais adequada:

Se o assalariado comum trabalhasse quatro horas por dia, haveria bastante para todos, e não haveria desemprego – supondo-se uma quantidade bastante modesta de bom senso organizacional. Essa ideia choca as pessoas abastardas, que estão convencidas de que os pobres não saberiam o que fazer com tanto lazer (Russell, 2002, p. 30).

Para este autor, é inconcebível manter uma parcela da população trabalhadora sem trabalho, quando há outra parcela com sobretrabalho. No entanto, uma condição fundamental para Russell (2002, p. 33), “[...] é que a educação ultrapasse as suas atuais fronteiras e adote como parte de seus objetivos o cultivo de aptidões que capacitem as pessoas a usar o lazer de maneira inteligente”. Isto porque, para esse autor, o lazer é também produto da civilização e da educação e, assim sendo, precisa ser incluído nos processos de ensino-aprendizagens. Se não há um processo educativo para o lazer, segue Russell, uma pessoa que trabalhou longas horas, irá se sentir entediada sem trabalho.

Embora Russell (2002) se refira à necessidade de uma educação para o uso do tempo livre com a redução da jornada de

trabalho e Lafargue (1991) para a mudança de mentalidade dos trabalhadores para o uso desse mesmo tempo, aqui evidencia-se que o trabalho é também uma construção sociocultural e que, para as transformações na relação entre o uso do tempo de trabalho, tempo livre e lazer, são necessárias transformações não só materiais, mas também simbólicas, ou seja, culturais.

Por outro lado, pode-se afirmar também que a ociosidade se apresenta como a negatividade do uso do tempo e o ócio e as formas de lazer com valores de desenvolvimento sócio-humano. Ressalta-se que esta afirmativa não exige de considerar o lazer como um fenômeno moderno, que se constrói com fundamento nas relações e interações socioeconômicas e culturais, na interposição entre agentes dominantes e dominados, bem como nas dialógicas das estruturas e dos contextos e condições de vida das pessoas. Aqui, parte-se do princípio de que o trabalho, assim como o tempo livre, o lazer e o ócio são dimensões da vida necessárias para o desenvolvimento sócio-humano.

No trabalho, no tempo livre, no lazer e no ócio, há possibilidades de conceber tempos e espaços para as liberdades e criações pessoais e sócio-humanas, que, na modernidade, foram negligenciadas. A centralidade atribuída ao trabalho produtivo, dentro de uma configuração socioeconômica e cultural do capitalismo, em que a ausência desse tipo de trabalho significa graves problemas para o mundo de vida das pessoas, há que ser contrabalanceada com perspectivas contemporâneas quanto ao uso do tempo para as liberdades e criações pessoais e sócio-humanas. Não é o retorno e muito menos uma transferência ingênua do ócio grego clássico para os tempos contemporâneos, tampouco é um retorno à ideia de uma sociedade do lazer, mas um redimensionamento tanto teórico, quanto conceitual, como de práticas condizentes com a realidade socioeconômica e cultural desse início de século XXI.

A ideia da “Sociedade do Lazer”, proclamada nos anos de 1950 e 1960 do século XX, merece uma breve análise, para

o entendimento de como as transformações do trabalho e do capitalismo favoreceram ao aumento do tempo livre dos trabalhadores e como o aumento desse tempo social, associado a outras transformações socioeconômicas, políticas e socioculturais, contribuiu para a massificação do lazer. Para os defensores do aumento do tempo livre, quando este se tornasse realidade, seriam asseguradas maiores oportunidades para a formação, o desenvolvimento cultural e as vivências de lazer dos trabalhadores. Entretanto, a evidência da realidade é uma marcada tendência a usufruir este tempo com práticas associadas ao consumo de massa.

Desde a década de 1970, Parker (1978, p. 30) já afirmava que “a sociedade industrial é uma sociedade de produção em massa e consumo, e isto se evidencia nas condições e no conteúdo do lazer”. Isso remete à pressuposição, sempre presente em Lafargue (1991) e Russell (2002) já no século XIX, da importância da educação e da mudança de mentalidade dos trabalhadores, para além das mudanças materiais. Isto porque as transformações socioeconômicas dos países industrializados, no período do pós-guerra, favoreceram ao aumento do tempo livre e do poder aquisitivo das populações, favorecendo a massificação do lazer. Contudo, o lazer dos trabalhadores, mais do que se aproximar de um lazer como fator de desenvolvimento humano e sociocultural, aproximou-se do consumo, das práticas e dos comportamentos de lazer das classes ociosas.

Veblen analisa como o tempo das classes ociosas está impregnado de consumo, mas esvaziado de sentido e conteúdo:

Na medida em que o consumo não visa direta ou prioritariamente a satisfação objetiva das necessidades, e sim o prestígio e o ranqueamento social, vive-se uma situação histórica *sui generis*: nunca a espécie deparou-se com tamanha abundância material-econômica ou com uma potência produtiva tão extraordinária, mas a sensação psicológica ou espiritual é de uma escassez generalizada,

mesmo nos países com distribuição de riquezas mais equilibrada (Oliveira, 2015, p. 89).

Parker (1978, p. 30) também argumenta que, para a maior parte das pessoas, o lazer se tornou comercializado, “[...] sendo mais usufruído em bases individuais do que como parte da vida comunitária ou familiar”. Neste sentido, a expansão econômica busca pessoas dispostas e aptas a consumir os produtos e serviços da indústria do entretenimento, e o lazer se torna um novo e lucrativo mercado a ser consumido pelas massas populares (Parker, 1978).

López (1999) também analisa como há uma imposição de consumo concebido como um fator contrário ao uso do tempo com práticas de lazer destinadas à autorrealização e ao desenvolvimento humano e sociocultural. Nesta perspectiva, Bastos (2007) analisa como a indústria cultural, produtora de serviços e produtos de lazer, produz também comportamentos e práticas que beneficiam o consumo e, por consequência, aos interesses dos capitalistas:

Os produtos da indústria cultural doutrinam e manipulam a consciência do indivíduo, uma vez que trazem consigo atitudes e hábitos prescritos, certas reações intelectuais e emocionais que prendem os consumidores mais ou menos agradavelmente aos produtos e, por meio destes, ao todo social (Bastos, 2007, p. 209).

É nesse contexto que o aumento das condições socioeconômicas e mais tempo livre – tanto em consequência da redução das horas de trabalho, como da automação não só das indústrias, mas também das tarefas domésticas e da vida cotidiana em geral – produz um novo período para as sociedades modernas/industriais, com a interpretação do surgimento de uma nova sociedade, que seria a sociedade do lazer.

Para Martínez (1995), o advento de uma sociedade do lazer talvez tenha sido a última utopia que estimulou a

imaginação dos cientistas sociais a qual, por sua vez, animou os sonhos das pessoas modernas. Para este autor, a ideia da sociedade do lazer nasce num momento de euforia econômica dos países industrializados, com a automação dos processos produtivos, proporcionando uma diminuição do tempo de trabalho, que favoreceu o aumento das atividades de lazer.

As análises sociológicas colocavam o perigo no passado e a salvação no futuro, apresentando esse período como o “milagre econômico”, que parecia ter resolvido, em parte, os seculares problemas de subsistência, e explicava, em certa medida, o surgimento desse novo paradigma social, que operava dentro do otimismo no futuro (Martínez, 1995). Nas análises deste autor, o desenvolvimento socioeconômico desse período estimulou a desaceleração da ética produtivista de entrega ao trabalho, fazendo estremecer a unidade entre o trabalho e a vida. Nesse contexto, segue Martínez (1995), o novo papel do tempo livre, nas sociedades modernas, configurou-se com a presença democrática e universal do lazer, pois, superado o problema da subsistência nos países industrializados, o objetivo social seria preencher satisfatoriamente o tempo livre.

O lazer aparece assim como a conquista do reino das liberdades, depois de superado o seu oposto, o trabalho, que simboliza o reino das necessidades. Contudo, a diminuição progressiva do trabalho socialmente necessário ocasionado pela automação conduz posteriormente ao agravamento da desintegração social. O trabalho se modifica, principalmente depois da década de 70 do século XX. Como consequência, há um aumento da tensão entre o reino das necessidades e das liberdades, expondo questionamentos não somente sobre a redistribuição dos trabalhos produtivos, mas sobretudo se questiona sobre a finalidade do trabalho e, por consequência, do tempo livre e lazer.

Nessa mesma magnitude de transformações no e do trabalho, transforma-se simultaneamente o capitalismo, exaltando

o lazer como tempo e espaço de consumo. Seja por mais tempo de estudo para os jovens, por desemprego, precarização ou aposentadoria, o trabalho produtivo não só vai diminuindo em quantidade, como também vai perdendo a potencialidade de ser fonte de identidade e de pertencimento social.

A partir desta perspectiva, dentro da complexa realidade sociocultural do lazer, o lúdico ainda se apresenta com o poder de evocar as qualidades subjetivas, resguardando uma aproximação com o ócio e com o desenvolvimento humano e sociocultural, na medida em que se busca a superação das dicotomias entre trabalho/tempo livre, tempo livre/lazer, razão/emoção, razão/lúdico, corpo/espírito, objetivo/subjetivo, vida séria/vida prazerosa.

Mais do que uma hibridação entre trabalho, tempo livre e lazer, pode-se tratar de uma hibridação entre razão, emoção e lúdico nos tempos de vida. Isto porque, durante a construção da modernidade, o trabalho e o lazer, dentro da estrutura moderna/capitalista, tornaram-se cada vez mais semelhantes, constituindo-se assim os dois lados de uma mesma moeda. Por essa constituição, ambos foram igualmente racionalizados e transformados em capital, expulsos do mundo das emoções e da ludicidade.

Resta, portanto, buscar superar, conceitual e empiricamente, as categorias de trabalho produtivo profissional, tempo livre e lazer que, para os séculos XVIII, XIX e XX foram reveladoras, mas que necessitam de análises críticas para sua validação nos tempos contemporâneos. As adjetivações que se atribuem ao lazer evidenciam a dimensão limitante deste conceito para interpretar o mundo contemporâneo. Desse modo, ao tratar o tempo social contemporâneo, com problemáticas e realidades relativamente novas, a conceitualização e categorização do lazer e o entendimento de suas práticas requerem interpretações e linguagens também novas.

Talvez, mais que tempo livre seja a necessidade de espíritos livres, assim como mais do que atividades de lazer, entretenimento e diversão, necessite-se de experiências com sentidos e significados para vidas tão ocupadas. Talvez se necessite de transformações substanciais referentes ao uso do tempo, ao trabalho e ao lúdico. Novas sociabilidades e identidades, principalmente para os envelhecidos e idosos, que são oriundos de um mundo moderno.

Tempo livre e lazer no mundo dos envelhecidos e idosos

Para tratar do tempo livre e lazer dos envelhecidos e idosos, é importante destacar a relação desse grupo etário com o trabalho. Os paradoxos do excesso de trabalho e da falta dele, tratados em outros momentos desse estudo, são mais evidentes quando se analisa o assunto a partir da ótica dos envelhecidos. Essa situação paradoxal do trabalho é funcional para a estrutura e a organização do mundo capitalista, mas tem comprometido fortemente o uso do tempo livre e das práticas e experiências de lazer das pessoas envelhecidos. Desse modo, situa-se que, para a compreensão do tempo livre e lazer dos envelhecidos e idosos, há que se buscar primeiramente a relação, ainda marcante no mundo contemporâneo, entre o trabalho e o mundo destas pessoas.

Isso remete para as transformações advindas do e no mundo do trabalho, depois dos anos 70 e intensificadas nos anos de 1990, sobretudo com as novas tecnologias e organizações laborais e suas consequências para o tempo livre e lazer. Observa-se, na contemporaneidade, apesar das diferenças nas pirâmides populacionais e nos modelos das estruturas socioeconômicas entre os países de capitalismo avançado e tardio, profundas modificações que têm provocado uma heterogeneidade e uma complexidade nas dinâmicas e composição do

trabalho. Estas modificações vão repercutir diretamente no tempo livre e no lazer dos envelhecidos e idosos. Soma-se a essa realidade, principalmente nos países em desenvolvimento e subdesenvolvidos, a saída da família e da comunidade no cuidado dos idosos dependentes, e a fragilidade e ausência dos mecanismos do Estado na proteção social dessas pessoas.

A situação de quem se encontra no mercado de trabalho, fora dele ou aposentado, vai repercutir não somente na vida material, mas também na subjetividade deste grupo etário. Isto porque, para além das questões materiais, o sentido e o significado do trabalho têm um caráter de suma importância para as pessoas, principalmente para os envelhecidos, haja vista que este grupo etário é composto por gerações em que o trabalho ocupou, ou ainda continua ocupando, a centralidade não somente de seu tempo, mas também do sentido da vida.

Analisando a subjetividade do trabalho, Morin (2001) ressalta que as principais razões para que as pessoas atribuam sentido e significado positivo em relação ao trabalho, deriva do fato de o trabalho favorecer o relacionamento entre as pessoas, o sentimento de vinculação, ter algo que fazer, evitar o tédio e ter um objetivo na vida. Para Antunes (2000), se o trabalho for dotado de sentido, será também dotado de sentido o uso autônomo do tempo livre, o qual o ser humano necessita para se humanizar e se emancipar no sentido mais profundo. Nessa abordagem, esse autor reforça a centralidade do trabalho na vida das pessoas e a influência do trabalho no uso do tempo livre.

Para os envelhecidos e idosos que se encontram no mercado de trabalho, há trabalhos no paradigma do trabalho moderno, com tempo de trabalho integral, regulamentado e com tempo livre e um outro tipo de trabalho, presente desde a década de 1990, em que o trabalho está organizado em tempo parcial, temporário ou casual. Este tipo de trabalho acaba por borrar as fronteiras tão bem estabelecidas na modernidade

entre tempo de trabalho, tempo livre e lazer. Nesta realidade do mundo laboral, observam-se duas tendências relacionadas aos envelhecidos e idosos, ou seja, quem ainda se encontra no mundo do trabalho e quem está no mundo da aposentadoria.

No mundo do trabalho, há os envelhecidos e idosos com pouca formação profissional, que possuem subempregos ou estão desempregados. Em uma situação ou na outra, há consequências diretas para o uso do tempo livre e para o lazer dos envelhecidos e idosos, pois os recursos financeiros, que são limitados e direcionados praticamente para a sobrevivência, acarretam não somente a falta de lazer, mas a própria falta de tempo livre.

Isto porque no subemprego, muitas vezes, há exaustiva jornada de trabalho, além do uso do tempo para grandes deslocamentos entre casa/trabalho e os afazeres domésticos e familiares, principalmente no caso das mulheres. Essa situação se torna ainda mais grave para os desempregados, pois dentro de um sistema capitalista como o contemporâneo, trabalhar significa sobrevivência. A situação dos aposentados com aposentadorias insuficientes é análoga aos envelhecidos e idosos com subemprego.

Por esta linha de raciocínio, cabe ressaltar que as vivências do lúdico nem sempre necessitam de consumo para a sua realização. Isso remete à ideia, sempre presente em Veblen (2004), de que uma educação para o lazer e uso do tempo permitiria a reelaboração do uso do tempo para práticas e experiências autônomas e que fossem enriquecedoras para o desenvolvimento humano e social.

Entretanto, pelo modelo de sociedade capitalista contemporâneo, em que o lazer, como expressão do lúdico, não é socialmente estimulado como participação ativa e crítica para o desenvolvimento humano e social, cabe ao mercado assumir este tempo/espço para o consumo de produtos e serviços da

indústria artístico-cultural, dos esportes e do turismo. Desse modo, dentro da lógica do capitalismo, o subemprego, as aposentadorias insuficientes e a falta de emprego ocasionam sérias limitações para as práticas e experiências de lazer dos envelhecidos e idosos.

A cultura do consumo, como analisa Padilha (2006, p. 153), concretiza-se como forma de divertimento e de felicidade, sendo os *shopping centers*, os templos de consumo das sociedades capitalistas, com “[...] compras de mercadorias, serviços, alimentação, lazer, distinção social, segurança, o ‘modo americano de viver’ e a ilusão de felicidade e liberdade”. Esse é o modelo de lazer predominante nas sociedades contemporâneas, que seria o mesmo que dizer que este é o modelo do lazer-consumo, do lazer coisificado ou do lazer-mercadoria, que está no consumo de bens materiais e simbólicos, como os produtos da indústria cultural, pacotes de viagens, brinquedos em parque de diversão, jogos eletrônicos, alimentação, cinema e diversão em shopping centers (Padilha, 2006, p. 130). Ressalta Padilha (2006, p. 128) que os *shopping centers* são “[...] a nova cidade do capital, a catedral onde uma parcela da população idolatra as mercadorias e vivencia lazeres reificados”. Esse modelo de lazer está disseminado não só nos *shopping centers*, mas faz parte da estrutura e organização das sociedades contemporâneas, existindo apenas pequenos tempo-espacos pontuais, que fogem à lógica capitalista do lazer.

A produção em massa foi um dos fatores que contribuiu para a ascensão das pessoas de baixa renda ao mercado de consumo. Isto porque, para se seguir produzindo, há a necessidade de se formar uma massa de consumidores para consumir. E o lazer não ficou isento dessa massificação. Como analisa Sawaia (2001):

A sociedade exclui para incluir e esta transmutação é condição da ordem social desigual, o que implica o caráter ilusório da inclusão. Todos estamos inseridos de algum

modo, nem sempre decente e digno, no circuito reprodutivo das atividades econômicas, sendo a grande maioria da humanidade inserida através da insuficiência e das privações, que se desdobram fora do econômico. Portanto, em lugar da exclusão, o que se tem é a “dialética exclusão/inclusão” (Sawaia, 2001, p. 8).

No bloco dos incluídos, estão os envelhecetes e idosos aposentados de média e alta condição socioeconômica, que possuem tempo e dinheiro para consumir. Como afirma Debert (1997), com o prolongamento da expectativa de vida, dar-se o direito de se vivenciar uma nova etapa da vida, um tempo de lazer em que se elaboram novos valores coletivos, pois o envelhecete e o idoso se constituem, na contemporaneidade, em atores que definem novos mercados de consumo e novas formas de lazer. Por outro lado, segue esta autora, a valorização da juventude, ou seja, a promessa da eterna juventude, é um mecanismo fundamental para a constituição de mercados de consumo na envelhecência.

Com efeito, o caso dos envelhecetes e idosos é emblemático como mercado de consumo, pois com o aumento populacional desse grupo etário, observa-se o surgimento de novos mercados de previdência, empresas de saúde, beleza e rejuvenescimento, de lazer, de educação, dentre outros. Todas essas instituições e empresas estão especializadas em serviços para esta faixa da população, principalmente para os que possuem maior potencial de consumo.

Este mercado é também acompanhado pela criação de uma nova linguagem, segundo a qual a terceira idade substitui velhice, asilo é sinônimo de centro residencial, a aposentadoria é agora concebida como aposentadoria ativa e os signos do envelhecimento são invertidos e assumem novas designações como “nova juventude” ou “idade do lazer” (Debert, 2010). Da mesma forma acontece com o termo “Melhor Idade”, que

muitas vezes, ao tentar trazer uma positividade ao envelhecimento, acaba por provocar um efeito contrário. Para Debert (2010, p. 57), “[...] invertem-se os signos da aposentadoria, que deixa de ser um momento de descanso e recolhimento para tornar-se um período de atividade e lazer”.

Por outro lado, o tempo acelerado do mundo do trabalho é transportado pelos envelhecidos e idosos para o mundo da aposentadoria, porque, com os hábitos advindos do mundo do trabalho, a ausência dele provoca a percepção de um tempo vazio. Como analisa Augusto (1994, p. 167), a percepção do tempo contemporâneo “[...] é de constituir um tempo integralmente útil, que ao penetrar os corpos e ao impor-lhes eficácia e rapidez, apresenta como possibilidade sua utilização teoricamente sempre crescente”. Neste sentido, a ideia é ocupar o tempo vazio deixado pelo trabalho, porque a ocupação do tempo também colabora para aumentar o *status* das pessoas e, principalmente, dos aposentados.

Para as sociedades do capitalismo contemporâneo, o objetivo maior de ocupação do tempo do aposentado é com o consumo, não favorecendo o uso do tempo e do lazer para o real exercício da cidadania e para uma participação ativa e crítica das questões presentes nas sociedades hodiernas e da própria situação de envelhecido ou idoso. É como se o reino da necessidade fosse completamente substituído pelo reino da liberdade, mas por meio do consumo e da eterna juventude, felicidade e do prazer.

Os grupos e programas para os envelhecidos e idosos, como os chamados “grupos da terceira idade”, que envolvem universidades, programas, grupos de convivência e de lazer para a terceira idade, são emblemáticos nesse tipo de interação com o consumo e a perspectiva de juventude, prazer e felicidade. Esses grupos estão repletos de atividades de lazer, de promoção

da saúde e de ocupação do tempo. Como analisa Debert (1999, p. 72), “[...] esses espaços possibilitam que uma experiência inovadora possa ser vivida coletivamente. Neles é encorajada a busca da autoexpressão e a exploração de identidades de um modo que era exclusivo da juventude”.

Alguns discursos passados por esses grupos parecem uma busca exagerada por recuperação de períodos “perdidos” da vida, que foram sucumbidos no passado pelo tempo dedicado ao trabalho e/ou à família, principalmente no caso das mulheres. Como analisa Debert (1999, p. 72), esses grupos e programas emergem ao desestabilizar expectativas e imagens tradicionalmente associadas ao avanço da idade, enfatizando que

[...] esta não é um marcador pertinente de comportamentos e estilos de vida e divulgando uma série de receitas como técnicas de manutenção corporal, comidas saudáveis, ginásticas, medicamentos, bailes, e outras formas de lazer que procuram mostrar como os que não se sentem velhos devem se comportar, apesar da idade (Debert, 1999, p. 72).

A participação nesses grupos e programas, principalmente os que realizam viagens, passeios e práticas corporais, assemelha-se a uma imagem do reencontro do envelhecido e idoso com a felicidade perdida, sendo pouco discutido e vivenciado o protagonismo do envelhecido como cidadão e sua participação ativa e crítica, numa sociedade mutante e cambiante como a contemporânea.

Não se desconsidera a importância dos mecanismos de socialização das práticas de lazer para as pessoas envelhecidas, principalmente pelo esvaziamento das redes sociais após a aposentadoria e as mudanças advindas da estrutura familiar, intensificada com a saída dos filhos de casa ou viuvez, por exemplo. Como também não se negam as contribuições desses grupos para a saúde integral dos envelhecidos, seja por meio

de melhorias no quadro das doenças crônico-degenerativas ou doenças mentais, como a depressão e a ansiedade. Contudo, os grupos e programas de terceira idade muitas vezes se apresentam como a única saída para a socialização e experiências de vida do mundo do aposentado, transmitindo um discurso de glamourização e uma idealização de se viver uma velhice sempre feliz.

Nesse contexto, a imagem do envelhecimento associada aos grupos e programas da terceira idade não oferece instrumentos capazes de enfrentar os problemas próprios do processo de envelhecimento, como são as perdas e deficiências por problemas de saúde, já experimentadas por algumas pessoas. A atenção aos envelhecidos e idosos portadores dessas perdas e deficiências é fundamental, para que a pessoa se sinta reconhecida como um ser autônomo e capaz de participar ativamente dos processos socioculturais, apesar das suas limitações. Assim mesmo, também não se podem minimizar as limitações de participação dos envelhecidos e idosos nesses grupos e programas por questões socioeconômicas ou culturais.

O que se presencia, em muitas situações, é transferir a responsabilidade das deficiências e limitações da velhice exclusivamente para o próprio envelhecido e idoso, como consequência dos hábitos e do estilo de vida assumidos individualmente. Debert (1999, p. 72) denomina esse processo de “reprivatização da velhice”, “[...] em que seus dramas se transformam em responsabilidades dos indivíduos que negligenciaram seus corpos e foram incapazes de se envolver em atividades motivadoras”. O envelhecido ou idoso com limitações, seja de qual ordem for, física-motora, cognitiva, emocional, socioeconômica ou sociocultural, é constantemente excluído, por diferentes contextos, gerando o sentimento de culpa individual pelo processo de exclusão.

Como essas exclusões se manifestam no cotidiano das sociabilidades, identidades e afetividades dos envelhecidos,

não se podem negligenciá-las, porque elas estão presentes na composição familiar, de gênero, etnias, de recursos materiais, culturais e nas redes de serviços e equipamentos sociais dos envelhecidos. A exclusão e o descrédito do envelhecido com limitações e deficiências agravam e atormentam a situação da pessoa envelhecida ou idosa, tanto quanto as limitações materiais.

Por essa linha de raciocínio, trata-se aqui de promover uma análise crítica desses grupos e programas e conceber que o envelhecimento é, sob uma série de aspectos, heterogêneo. Diante da heterogeneidade do processo de envelhecimento e da velhice, é importante que as narrativas de lazer e saúde propagadas por esses grupos e programas se ampliem, ultrapassando a ideia de um simples serviço a ser consumido ou uma ação assistencialista, que trata o aposentado apenas como um consumidor ou um receptor e espectador de práticas e experiências de lazer. Reforça-se aqui a importância do lazer como tempo/espço de desenvolvimento da autonomia e independência do envelhecido e do idoso, constituindo-se, portanto, em tempo/espço de participação ativa e crítica, bem como de desenvolvimento humano e social.

Neste sentido, é interessante observar que nas várias teorias que tratam da velhice e do envelhecimento humano, as práticas e vivências de lazer, de maneira explícita ou em referência aos seus objetivos ou conteúdo, assumem grande relevância para um envelhecimento com qualidade. A exceção aqui se faz para o conceito de Envelhecimento Ativo, que privilegia o mundo do trabalho para os envelhecidos.

Para Ribeiro (2012), o conceito de Envelhecimento Bem-sucedido, que tem uma conotação mais difundida na literatura da psicologia e das ciências sociais, está bem próximo aos conceitos de Envelhecimento Saudável, um termo já consolidado no contexto biomédico, e o Envelhecimento Ativo. Este último termo tem sido incorporado pelo discurso sociopolítico,

principalmente pelos países europeus, que introduziram as recomendações do modelo do Envelhecimento Ativo, nos Planos Nacionais de Saúde e nas Agendas de Ação Social (Ribeiro, 2012). Como analisa este autor, o Envelhecimento Ativo apresenta algumas complexidades com o termo “ativo”, embora seja o conceito assumido pela Organização Mundial da Saúde (OMS), a partir do final dos anos de 1990.

Segundo Ribeiro (2012, p. 37), a OMS com este conceito, “[...] estabelece uma clara relação entre as oportunidades de saúde e a qualidade de vida atingível pelas pessoas no seu processo de envelhecimento”, ultrapassando a ideia de saúde e aglutinando o bem-estar físico, social e mental, além da participação social e a segurança. A participação social congrega o emprego, a vida social, a educação, as artes, a religião e a segurança, esta última faz referência à ideia de proteção, dignidade e cuidados. O gênero e a cultura também estão contemplados nesse conceito da OMS, como um tema transversal (Ribeiro, 2012).

Para Rocha (2009), a passagem de idoso dependente para idoso ativo perpassa pelas orientações políticas e pelas medidas legislativas, a ideia de que os idosos têm direito ao alargamento do seu potencial humano. Contudo, também ganha cada vez mais força, nessas mesmas orientações políticas, o sentido do “ativo” associado à inserção das pessoas idosas em atividades profissionais remuneradas ou não, perspectivando-se a sua participação na sociedade por uma participação no mercado de trabalho e não objetivando a efetiva inclusão dos idosos em forma de cidadania plena.

As críticas lançadas sobre este conceito também revelam que, dada a abrangência do conceito Envelhecimento Ativo, há poucas possibilidades de operacionalização, haja vista as dificuldades de identificar os constituintes do Envelhecimento Ativo e os seus determinantes. Na visão de Ribeiro (2012), dos autores que analisam criticamente esse conceito, ressalta-se a centralidade dos contributos da psicologia, mas se denuncia a associação

do conceito à produtividade, em que “[...] o caráter aparentemente ‘produtivo’ de uma tarefa, bem como o seu valor social têm implicações na sua consideração como algo integrante na representação tida de ‘ativo’” (Ribeiro, 2012, p. 44).

Neste sentido, é fecunda a perspectiva de alterar a imagem negativa do envelhecimento ao relacioná-lo ao “ativo”, a partir de várias perspectivas que tendem a fazer do “ativo” um elemento estruturante para a ruptura em face do binômio envelhecimento-incapacidade. Como também é positivo, nesse conceito, o sentido de participação social e econômica dos envelhecidos e dos idosos. Contudo, Ribeiro (2012) alerta para os riscos opressivos do conceito Envelhecimento Ativo, ao determinar padrões e/ou perfis demasiado restritivos e “[...] a possível marginalização de indivíduos que não pertencendo a grupos culturalmente dominantes, poderão ver reduzidas as possibilidades de integrar a representação coletiva desse modelo positivo de envelhecer” (Ribeiro, 2012, p. 47).

José e Teixeira (2014), ao analisarem as várias concepções existentes no conceito Envelhecimento Ativo em instituições supranacionais como a OMS, a Organização das Nações Unidas (ONU), a União Europeia (EU) e a Organização para Cooperação do Desenvolvimento Econômico (OCDE), também apontam que a ideia do envelhecer ativamente possui suporte teórico limitado, bem como uma fraca correspondência do ideal de “ser produtivo” com a realidade.

Para esses autores, a política de envelhecimento ativo tem diversas potencialidades, como a promoção do empoderamento das pessoas idosas, mas tem o etarismo (ageísmo ou idadismo) como um grande obstáculo, dada a inadequação das condições de trabalho em face dos condicionalismos da idade avançada. Também José e Teixeira (2014) acrescentam que o conceito Envelhecimento Ativo coaduna diversos riscos, tais como o irrealismo, o moralismo, que em situações extremas o “dever de ser ativo” se sobrepõe ao “direito de ser ativo” e

o etnocentrismo político. O etnocentrismo político, seguem esses autores, revela-se a partir das decisões nos gabinetes dos governantes, com modelos insensíveis/inadequados para tratar os idosos, do ponto de vista social e cultural.

A partir da análise dos discursos sobre Envelhecimento Ativo por essas organizações supranacionais, José e Teixeira (2014) também discutem sobre como a ênfase desses discursos, embora com algumas divergências, recaem sobre a atividade do idoso, ou seja, sobre o idoso como um ser ativo:

No tocante às semelhanças, todas as concepções estimulam que “envelhecer ativamente” decorre de uma responsabilidade individual (embora também de uma responsabilidade coletiva nas perspectivas da OMS e da UE) e, no que respeita aos comportamentos individuais, também todas entendem que “envelhecer ativamente” implica a realização de “atividades produtivas” quer do ponto de vista econômico, quer do ponto de vista social (e também de atividades não produtivas na ótica da OMS) (José; Teixeira, 2014, p. 43).

Para José e Teixeira (2014), a inclusão de atividades não produtivas pela OMS, como as atividades espirituais na categoria “ativo”, contribui para que mais pessoas possam fazer parte do grupo dos “ativos”, prevenindo, assim, a exclusão social das pessoas mais desprovidas de recursos e de oportunidades que não conseguem realizar atividades produtivas.

Nesta ótica, é emblemático o sentido de produtividade associado ao conceito de Envelhecimento Ativo e sua relação com o lazer. Nos estudos de Avramov e Maskova (2003), apresentados por Ribeiro (2012), que incluem na concepção de Envelhecimento Ativo o trabalho doméstico e as atividades de lazer, esses autores discutem que, apesar das evidências científicas sobre a positividade das práticas de lazer na vida dos envelhecidos e dos idosos, neste conceito esse tipo de práticas é coadjuvante.

Este fato pode se dever, na visão de Ribeiro (2012), ao fato de o conceito favorecer os interesses da sociedade e não os interesses da pessoa. Segundo José e Teixeira (2014), nas concepções de UE e da OCDE, há um certo unidimensionalismo, na medida em que ambas as organizações adotam uma visão “produtivista” do Envelhecimento Ativo, ao excluírem as atividades não produtivas do termo “ativo”. Para esses autores:

Esta visão, além de negar a realidade de que se pode ser ativo através da realização de atividades não produtivas, bloqueia o acesso ao capital simbólico “ser ativo” por parte das pessoas que, por razões de diversa natureza, não têm capacidade para realizar atividades produtivas. Estas pessoas permanecerão na categoria dos “passivos”, vendo reproduzidas as suas desvantagens e as suas posições marginais na sociedade, ao que se poderá associar um sentimento de falhanço individual, e até um sentimento de culpa por não contribuírem para uma sociedade mais sustentável (José; Teixeira, 2014, p. 46).

Pela linha de valorização das sociabilidades e subjetividades no processo de envelhecimento e da velhice está a teoria do Envelhecimento Bem-sucedido. Teixeira e Neri (2008) ressaltam que a longevidade não é o único componente para se avaliar um envelhecimento bem-sucedido pois, dentre os fatores individuais, psicológicos, biológicos e sociais, o bem-estar subjetivo é um dos componentes mais importante, o qual se encontra associado à autonomia, às estratégias de enfrentamento e à geratividade. Essas autoras apresentam, embora com diferentes abordagens, vários estudos realizados sobre os fatores que influenciam o Envelhecimento Bem-sucedido, os quais podem ser classificados em três grandes grupos:

1. Probabilidade baixa de doenças e alta capacidade física e cognitiva: Neste grupo, estão presentes os fatores associados a atributos físicos e cognitivos, a capacidade

funcional, independência físico-motora, desempenho nas Atividades da Vida Diária (AVDs), capacidade de autocuidado etc. Desde uma perspectiva biomédica, as práticas corporais de lazer assumem aqui grande protagonismo, como práticas de promoção e reabilitação da saúde.

2. Engajamento Ativo com a Vida: Os fatores desse grupo para um envelhecimento bem-sucedido estão presentes em todos os estudos analisados por Teixeira e Neri (2008). Neles, constatam-se, com destaque para um Envelhecimento Bem-sucedido, a influência da participação ativa, a alta frequência de contatos sociais, a possibilidade de ajudar os outros e o engajamento social. Associando este grupo às práticas e experiências de lazer, seja nas viagens, nas próprias práticas corporais, nas dinâmicas de grupo ou nas artes, ressalta-se o papel preponderante dessas manifestações de lazer para um Envelhecimento Bem-sucedido, bem como para uma participação ativa e crítica dos movimentos da sociedade.
3. Expectativas Individuais: Os fatores aqui associados se referem à adaptação, às mudanças relacionadas à idade, ajustes às mudanças ocasionadas pelo envelhecimento, adaptação positiva e a uma atitude positiva perante a vida. Trata-se, portanto, da aquisição de meios e aprendizagens para compensar os declínios próprios do avanço da idade, que colocam em risco as experiências de uma vida ativa. O lazer em todas as suas manifestações assume, aqui, um importante protagonismo, ao estimular novas expectativas individuais para um Envelhecimento Bem-sucedido.

Como ressaltam Teixeira e Neri (2008), a teoria do Envelhecimento Bem-sucedido também não está isenta de críticas, pois, considerando a origem americana do conceito, ele

reflete a visão dicotômica de vida presente nos Estados Unidos, em que os antagonismos de tudo ou nada, sucesso ou fracasso, bem ou mal não reconhecem o *continuum* dos processos naturais da vida. Isso significa que as doenças e limitações, que aparentemente contribuiriam para um envelhecimento malsucedido, não impossibilitam experiências de um envelhecimento bem-sucedido, mesmo que uma avaliação biomédica demonstre condições desfavoráveis de saúde (Teixeira; Neri, 2008).

Isso remete à importância da subjetividade e da cultura no processo de envelhecimento, também sempre presente em Morris (1998, p. 15), quando afirma que “[...] a doença depende não só dos mecanismos biológicos, por mais cruciais que sejam, mas também das convergências entre biologia e cultura”. Teixeira e Neri (2008) concluem que:

O Envelhecimento Bem-sucedido aproxima-se de um princípio organizacional para alcance de metas, que ultrapassa a objetividade da saúde física, expandindo-se em um *continuum* multidimensional. A ênfase recai sobre a percepção pessoal das possibilidades de adaptação às mudanças advindas do envelhecimento e condições associadas (Teixeira; Neri, 2008, p. 91).

Desde a perspectiva biomédica, o conceito de Envelhecimento Saudável tem como meta a “[...] busca universal por soluções que visem a prevenção e/ou recuperação da saúde com vistas a preservar a funcionalidade de quem envelhece” (Jacob-Filho, 2009, p. 28). Este autor enumera 10 procedimentos atualmente reconhecidos como eficazes para a manutenção e/ou promoção do Envelhecimento Saudável:

1. Avaliação Global do Idoso (AGI): Esta é uma ferramenta que atua preventivamente nos diferentes fatores de risco da saúde do envelhecido;
2. Estímulo à Atividade Física Regular: Evidências científicas são apresentadas pelos efeitos preventivos e de

reabilitação do exercício físico em relação aos principais fatores de risco para as doenças comuns à segunda metade da vida;

3. Mudanças de Hábitos Deletérios: São mudanças de hábitos associadas à exposição a elementos tóxicos ao organismo humano, como podem ser o tabagismo, o álcool e as drogas ilícitas, bem como aquelas atividades que ocupam demasiado tempo do cotidiano de uma pessoa;
4. Adequação Nutricional: Considera-se que há necessidades nutricionais para cada fase da vida e cada condição funcional. Neste sentido, não há, segundo Jacob-Filho (2009), uma dieta ideal para o envelhecido, sendo necessário partir de um basal comum à maioria das pessoas, para, em seguida, atender as características individuais, respeitando os valores culturais, hábitos, preferências e condições econômicas;
5. Postergar o início de doenças: Ressalta-se aqui que o aumento de expectativa de uma população enferma produz aumento de vida com doença, o que pouco contribui para o bem-estar do indivíduo ou da sociedade. Assim sendo, é importante postergar o aparecimento de doenças geneticamente predispostas, fazendo com que se manifestem tardiamente ou não cheguem a se manifestar;
6. Uso Criterioso de Fármacos: Para Jacob-Filho (2009), ainda há a crença popular que quanto mais medicamentos ingeridos, maior a probabilidade de saúde. Para este autor, a polifarmácia (uso de 3 ou mais drogas concomitantemente) é um dos mecanismos mais influentes para o comprometimento da saúde. Assim mesmo, a Reação Adversa a Medicamentos (RAM) é um dos maiores agravantes do estado de saúde do envelhecido;
7. Compensar as limitações: O objetivo aqui se destina a criar possibilidades de minimizar, de múltiplas

maneiras, a magnitude da limitação instalada no envelhecete ou no idoso, adaptando o ambiente em que vive e as pessoas que o cercam. Ações de compensação são fundamentais, para que o envelhecete em idade avançada tenha o máximo de autonomia e independência;

8. Prevenir Acidentes e Traumas: A redução de lesões externas, que são predominantemente de acidentes domésticos, é fundamental na diminuição das morbimortalidades dos idosos em idade avançada. A adaptação do ambiente em que vive o idoso é preponderante para a redução dessas lesões.
9. Manutenção dos papéis sociais: A perda do papel profissional ou familiar, ocorrida pela aposentadoria ou pela saída dos filhos de casa, pode gerar a falta de perspectiva e de objetivos de vida para o envelhecete ou para o idoso, necessitando, para o seu impedimento, a busca de novas identidades e diversidade de atuação. Como afirma Jacob-Filho (2009, p. 47), “o estímulo para que o exercício da cidadania seja mantido em qualquer idade é um dos instrumentos mais utilizados em comunidade onde o idoso apresenta melhor qualidade de vida”.
10. Ampliação da Rede de Suporte Social: Sempre chegará um momento em que o envelhecete se tornará limitado e dependente de outras pessoas. Nesta fase da vida, será importante os laços afetivos e sociais que cultivou durante a sua existência.

Conclui Jacob-Filho (2009) que essas orientações de promoção do Envelhecimento Saudável são para as pessoas idosas, mas que são, na realidade, uma tarefa para toda a vida. Neste sentido, envelhecer é um processo e não uma fase da

vida, que exige cuidado de si e cuidado do outro, em um viver individual entrelaçado com uma vida coletiva. Como ressalta Morris (1998), para corpos sempre saudáveis e bem-estar eternos, como se a principal tarefa da vida fosse derrotar a mortalidade, há uma infinidade de convergências entre a biologia e a cultura, que vão influenciar a saúde, a doença e o significado de se envelhecer com qualidade.

A SAÚDE NO MUNDO MODERNO E CONTEMPORÂNEO E SUA REPERCUSSÃO NOS CONTEXTOS DOS ENVELHECENTES E IDOSOS

O modelo trilhado para o entendimento de saúde

O processo de envelhecimento, quando é abordado pelas diferentes áreas do conhecimento, e mesmo pelas instituições sociais, sempre o associa ao envelhecimento biológico e de suas funções corporais. Os problemas físicos de saúde, as dificuldades para as atividades da vida diária, o cabelo branco, a postura corporal, as rugas, os problemas no metabolismo, dentre outros, são mais identificados como sinais do envelhecimento, que a dimensão psicossocial do ser humano.

Este fato está associado ao modelo biomédico prevaemente na ciência e nas sociedades modernas, que foi disseminado desde os séculos XVI e XVII, para a interpretação da vida e da natureza/mundo. Este modelo de ciência fragmenta a vida, a natureza e a realidade, analisando seus componentes em partes, dissociando-as do todo (Capra, 1995; Morin, 1998). Em palavras de Capra (1995, p. 55), a excessiva ênfase no método científico cartesiano levou “[...] a crença em que todos os aspectos dos fenômenos complexos podem ser compreendidos se reduzidos às suas partes constituintes”.

O método científico cartesiano se desdobra em três fases: 1. Inicia-se pela reunião de evidências empíricas acerca do fenômeno a ser explicado; 2. Os experimentos realizados são correlacionados com símbolos matemáticos, elaborando-se um esquema matemático, o qual deve interrelacionar esses símbolos

matemáticos de forma que sejam precisos e consistentes; 3. O esquema matemático gera um modelo, que produz uma teoria, passando a ser utilizada para prever os resultados de experimentos posteriores (Capra, 1995). Este modelo científico, ainda predominante na contemporaneidade, tem por base as ideias da filosofia de René Descartes, da metodologia científica de Francis Bacon e da teoria matemática de Isaac Newton (Capra, 1995, 2000).

A filosofia de René Descartes sintetiza a ênfase no pensamento racional com o célebre enunciado *Penso, logo existo*, o qual reporta que a dúvida é a base da certeza, necessitando para isso a razão e a reflexão. Este enunciado está intrínseco ao Método Cartesiano e às quatro regras básicas descritas por Descartes: Primeira Regra: Verificar - Nunca aceitar nada como verdadeiro à primeira vista, evitando precipitações e julgamentos. Isso significa que é necessário buscar as evidências reais e indubitáveis sobre o fenômeno estudado, ou seja, as proposições precisam ser evidentes ao intelecto; Segunda Regra: Analisar - Dividir o problema em quantas partes menores sejam possíveis, fragmentando-o, para poder analisá-lo; Terceira Regra: Sintetizar - Recompôr os elementos separados, organizando as reflexões e descobertas realizadas, do simples para o complexo, com coerência lógica. Agrupar as partes estudadas em um todo verdadeiro; Quarta Regra: Revisar - Revisão de todo conhecimento construído e refletir sobre a validade das sínteses realizadas, prestando atenção aos detalhes e realizando revisões abrangentes sobre o investigado.

O método cartesiano consiste, portanto, em buscar evidências de um fenômeno, decompor essas evidências em suas partes componentes, dispô-las em uma ordem lógica, realizando revisões abrangentes e sintetizar as conclusões em um todo verdadeiro. Nas palavras de Capra (1995), o método analítico provavelmente é a maior contribuição de Descartes à ciência.

Nos seus argumentos, Descartes parte do princípio de que as ideias são inatas e criadas por Deus. Já os sentidos são informações que precisam ser claras e nítidas. A clareza e nitidez dessas informações são obtidas pela racionalmente. Seguindo esses preceitos, o conhecimento deve ser certo e evidente, sendo a crença, na certeza, a própria base da filosofia cartesiana.

A certeza cartesiana, segundo Capra (1995), tem a matemática em sua própria essência. Ainda para Descartes, o universo é uma máquina e a natureza funciona de acordo com suas leis mecânicas. Tudo no mundo mecânico pode ser explicado em função da organização e do movimento das partes. Esta concepção foi estendida dos estudos da matéria para os organismos vivos, os quais são considerados como máquinas, constituídos de peças separadas.

O modelo cartesiano cria também o dualismo entre natureza e pensamento, favorecendo o dualismo entre corpo e mente. Neste modelo, corpo e mente são duas partes separadas e fundamentalmente diferentes, havendo o privilégio da mente em relação ao corpo. Para Descartes, o corpo humano não é distinguível de uma máquina, de modo que os movimentos humanos podem ser explicados em suas várias funções biológicas a partir da redução em partes e analisando suas operações mecânicas. Esta visão fragmentada e mecanicista de Descartes teve um efeito profundo no entendimento moderno do ser humano, bem como na valorização do trabalho mental em detrimento do trabalho manual. Neste contexto, a concepção de Descartes da natureza como uma máquina perfeita, governada por leis matemáticas exatas, que se estende também ao entendimento do corpo e da mente, penetrou no espírito humano e contribuiu para a estruturação do pensamento, dos valores e crenças das sociedades modernas.

Assim como Descartes, Bacon também busca uma reforma completa do conhecimento (Capra, 1995). O “espírito baconiano” é fundado em base ao empirismo e à experimentação, que

busca dar resultado prático à vida do ser humano, construindo assim, também, os pilares fundamentais do conhecimento científico. Nesta perspectiva, o conhecimento tem por finalidade servir ao ser humano e dar-lhe poder sobre a natureza.

Para Capra (1995), Bacon transforma profundamente o sentido e a forma de produzir conhecimento, de modo que o conhecimento passa ser aquele usado para dominar e controlar a natureza. Nesta perspectiva, o objetivo das pesquisas é extrair da natureza todos os seus segredos, para o bem-estar material da vida cotidiana (Capra, 1995). Segundo De Masi (2014), Bacon estimula

[...] as experimentações de novas ligas metálicas, a fabricação de vidros transparentes, inquebráveis e coloridos, a introdução de práticas agrícolas para acelerar a maturação das ervilhas e cerejas, prolongando a conservação dos morangos, dos limões e dos cedros (De Masi, 2014, p. 267).

Na concepção baconiana, os sentidos e a experimentação são, portanto, a base para a produção do conhecimento. Neste sentido, o método indutivo, que parte da observação de fenômenos particulares, buscando as relações existentes nesses fenômenos, para depois generalizar os resultados encontrados, é inerente ao método empírico, para a interpretação da natureza. Para Bacon, o observador deve se ater apenas aos dados empíricos para produzir o verdadeiro conhecimento, os quais devem ser diversificados e amplos, fundados numa observação rígida, que não desvie o observador do seu caminho investigativo. Defendia, portanto, que os fatos verdadeiros se obtinham por meio da observação e da experimentação, guiadas pelo raciocínio lógico. Nesta perspectiva, Bacon foi o primeiro a esboçar uma metodologia racional para a atividade científica.

Bacon ressalta ainda as servidões socioculturais, as falsas noções do espírito, que comprometem o conhecimento

verdadeiro, destacando a necessidade de libertação dessas servidões pelo método empírico. As servidões socioculturais são fontes de erros, que podem contaminar as investigações e prejudicar a objetividade do pesquisador. Nesta perspectiva, para Bacon, o pensamento pode ser inconscientemente influenciado pelos *ídolos da tribo*, *ídolos da caverna*, *ídolos do fórum* e *ídolos do teatro*, que devem ser abandonados com a prática da ciência.

Os *ídolos da tribo*, segundo Bacon, são limitações inerentes à natureza humana, à mentalidade humana, como podem ser a forma de raciocinar do ser humano. É também a tendência para confirmações que o intelecto busca, para além do que o fenômeno possa oferecer. Os *ídolos da caverna* são próprios da educação, da cultura, costumes, leituras, que se apresentam como norteadores dignos e únicos de interpretar o mundo. São limitações intelectuais, de experiências ou de sentimentos das pessoas. Os *ídolos do fórum* são nascidos da ilusão da linguagem, das palavras, das comunicações humanas, sejam elas escritas ou faladas. Os ídolos do fórum contribuem para a formação do pensar e influenciam a forma de entendimento do mundo. Os *ídolos do teatro* são nascidos das tradições, das crenças cegas sobre as coisas, os fenômenos e a realidade.

Neste sentido, Bacon indica que a missão do conhecimento empírico é de emancipar-se desses ídolos, para tornar o conhecimento verdadeiro. Entretanto, Bacon ao afirmar a missão do conhecimento para emancipação, pode, inconscientemente, ter gerado mais um ídolo para se obedecer, pois, como analisa Morin (1998), foi necessário chegar ao século XX para se refletir sobre a própria ciência.

Isaac Newton foi outro influenciador do método científico, apresentando uma consistente teoria matemática do mundo, que permanece sólida até meados do século XX. Ao empregar um novo modelo matemático para formular as leis exatas do movimento para todos os corpos, Newton explica a Lei da Gravidade.

Com esta lei, válida para todo o sistema solar, Newton confirma também a visão cartesiana e dedutiva da natureza (Capra, 1995). O universo newtoniano, como explica Capra (1995), é um gigantesco sistema mecânico, que funciona de acordo com leis exatas da matemática.

O racionalismo e o empirismo são introduzidos na teoria newtoniana, havendo uma combinação do método racional, dedutivo de Descartes e o método empírico, indutivo de Bacon (Capra, 1995). Na perspectiva de Newton, os experimentos sem uma interpretação sistemática, bem como os princípios básicos sem evidências experimentais, não conduzem a uma teoria confiável. É a partir da unificação desses dois métodos, que Newton desenvolve uma metodologia em que a ciência natural passa a se basear. Na mecânica newtoniana, ou mecânica clássica, todos os fenômenos físicos estão reduzidos ao movimento de partículas, causado por sua atração mútua, ou seja, pela Lei da Gravidade. Nas palavras de Capra (1995), na concepção newtoniana,

Deus criou as partículas materiais, as forças entre elas e as leis fundamentais do movimento. Todo o universo foi posto em movimento desse modo e continuou funcionando, desde então, como uma máquina, governado por leis imutáveis (Capra, 1995, p. 61).

Esta visão mecanicista da natureza aporta um rigoroso determinismo, em que tudo tem uma causa definida e um dado efeito definido e o futuro de qualquer parte do sistema pode ser previsto com absoluta certeza, desde que seu estado fosse conhecido em todos os seus detalhes (Capra, 1995). Nas palavras de Capra (2000, p. 63), “[...] a imagem do mundo com máquina perfeita, que tinha sido introduzida por Descartes, era então considerada um fato comprovado e Newton tornou-se o seu símbolo”.

A mecânica newtoniana, entretanto, extrapola a explicação dos planetas, cometas, fluxos das marés e vários outros

fenômenos relacionados à gravidade, e adentra na explicação do comportamento de sólidos, líquidos, gases, incluindo os fenômenos de calor e som (Capra, 1995). Neste sentido, a física clássica tornou-se, a partir do século XVIII, a base de todas as ciências. Como afirma Capra (1995, p. 63), “[...] se o mundo é realmente uma máquina, a melhor maneira de descobrir como ele funciona é recorrer à mecânica newtoniana”.

O mundo material, visto como junção de objetos separados que formam uma gigantesca máquina, característico da visão cartesiana e mecanicista do mundo, torna-se predominante na forma de interpretar os fenômenos e a realidade. Para entender a engrenagem desta gigantesca máquina e as relações complexas dela provenientes, era necessário reduzir seus componentes mais básicos, investigando os mecanismos por meio dos quais esses componentes interagem.

O reducionismo se dissemina, assim, como o modelo de se fazer ciência e se difunde para todas as interpretações e formas de produzir conhecimento, seja sobre o mundo das coisas, da natureza ou do ser humano. Neste sentido, o modelo da mecânica newtoniana não se dedicou apenas às explicações dos fenômenos físicos, mas se estendeu também às ciências da natureza e ciências humanas (Capra, 1995).

É importante ressaltar que a ascensão e disseminação da ciência só foi possível porque houve condições sócio-históricas, políticas, econômicas e culturais favoráveis a essa disseminação desse modelo explicativo de mundo e dos fenômenos da realidade. Neste sentido, analisando o empirismo baconiano no final da Idade Média, Pratta e Santos (2009) ressaltam que a ascensão e disseminação do empirismo na Europa teve uma grande contribuição da Peste Bubônica. Isto porque esta pandemia se propagou neste continente, colocando o europeu diante da doença, do sofrimento e da morte, tanto de forma individual como coletiva.

Para Pratta e Santos (2009), os princípios do cuidado à saúde e cura das doenças existentes não conseguiram interromper a propagação da peste, que matava milhões de europeus. Em busca de outras formas de cura, as obras de empiristas como Bacon foram fundamentais para introduzir novas formas de conceber as doenças. Foram condições socio-históricas, políticas, econômicas e culturais como esta da Peste Bubônica, que contribuíram para que os fenômenos relacionados ao binômio doença e saúde fossem explicados pela Ciência Biomédica.

O modelo biomédico e o entendimento de saúde e de doença

O modelo biomédico, cujas origens são reportadas nas teorias de Descartes, Bacon e Newton, ainda é hegemônico nas sociedades contemporâneas. A concepção do universo como um sistema mecânico difundida por esses estudiosos e outros que os seguiram, também é ampliada para a concepção de ser humano e para a relação entre saúde e doença.

A concepção mecânica de mundo é assim transferida para uma concepção mecânica do corpo, associando-o a uma máquina. Neste sentido, a analogia, como uma técnica de racionalização do pensamento, transforma-se em uma maneira de assegurar ao estudo do corpo a robustez científica do mundo físico newtoniano. O corpo máquina é, portanto, um corpo científico.

Desde esta perspectiva, a saúde é entendida como ausência de doença e a doença é entendida como uma avaria no funcionamento do corpo, que precisa ser consertado. O médico é o especialista responsável pelo conserto, ou seja, pela cura da patologia instalada no corpo humano. O médico entrevista o paciente e o observa, na busca de sinais e sintomas da doença, para posteriormente realizar um diagnóstico e o tratamento de cura. Neste

modelo, a sintomatologia e os sinais apresentados pelo paciente são primordiais para a prescrição do tratamento. Esses sintomas e sinais são analisados com base nas classificações criadas pelos estudos científicos realizados anteriormente, que possuem critérios, de forma ordenada e sistematizada, para determinar os tipos de doenças e seu tratamento correspondente. Fica evidente que, no modelo biomédico, a cura da doença é o maior objetivo, não existindo preocupações relacionadas à prevenção e às condições de vida para que a doença não se instale.

Neste entendimento dentro do paradigma de causa e efeito, ou seja, compreendendo o processo de adoecimento como unicausal, o modelo biomédico tem fragmentado o corpo humano. A unicausalidade, embora permita uma abordagem direta sobre a doença, é uma explicação bastante reducionista. Nessa visão reducionista, para tratar as várias doenças se cria uma quantidade de especialidades, cada uma centrada em uma parte do corpo e suas funções.

É sabido que a especialização repercute positivamente no aprofundamento das doenças, contribuindo com o avanço de diagnósticos e tratamentos. Entretanto, o modelo biomédico passou para estudos cada vez mais reducionistas, transferindo os estudos dos órgãos corporais e suas funções para as células e, das células, para as moléculas. Como analisa Morris (2000, p. 316), “[...] aquilo que acontece em condições laboratoriais, onde variáveis são cuidadosamente controladas, nem sempre corresponde àquilo que acontece em outros lugares”. Portanto, o método biomédico fundado na ciência é bastante eficiente, mas à medida em que há mais rigor e precisão nos resultados das pesquisas laboratoriais, mais se distancia do mundo real.

Na análise de Capra (1995), os modelos matemáticos são rigorosos e consistentes quanto a sua estrutura interna e aos seus símbolos, mas não se encontram relacionados às experiências vividas no mundo. Este fato gera um distanciamento cada

vez maior entre os resultados das pesquisas e as manifestações das doenças e seus contextos. O entendimento do porquê a doença ocorre é subestimado em relação ao entendimento de como a doença ocorre, ou seja, as origens da doença são negligenciadas em função da observância nos processos patológicos. Segundo Capra (1995, p. 143),

[...] em vez de perguntarem por que ocorre uma doença e tentarem eliminar as condições que levaram a ela, os pesquisadores médicos tentam entender os mecanismos biológicos através dos quais a doença age, para poderem interferir neles.

A visão reducionista conduz, portanto, para uma análise da doença como um problema do mecanismo biológico de uma parte ou função do corpo. Neste ponto, todos os esforços surgem para o desenvolvimento de técnicas e procedimentos para repor a capacidade funcional da parte do corpo avariada. Procura-se no doente ou no laboratório evidências que apontem para uma patologia específica e segue-se um protocolo de procedimentos de cura. Nesses procedimentos, os profissionais de saúde dominam várias técnicas de “reparação do corpo”, em base as competências e habilidades que exige cada especialidade.

Na visão de Illich (1975, p. 63), “[...] quando o terapeuta se torna escolarizado, curar transforma-se em um simples serviço num mister profissional”. Capra (1995, p. 123) também ressalta que “a atenção dos médicos transferiu-se gradualmente do paciente para a doença”. Isto porque os testes laboratoriais e a medição em base aos parâmetros da medicina, que “[...] é científica, mas não propriamente uma ciência” (Morris, 2000, p. 56), são geralmente mais importantes para o diagnóstico de uma doença do que a avaliação das condições de vida, do ambiente familiar, de trabalho e do meio ambiente em que se encontra a pessoa doente.

Analisando a racionalidade presente na relação médico/paciente, Guedes *et al.* (2006, p. 1093) criticam “[...] o lugar,

ou o não lugar”, que os fenômenos subjetivos relacionados ao adoecimento ocupam no modelo biomédico. Os autores enfatizam “a necessidade de se resgatar a relação humanizada entre médico/paciente e direcionar a escuta terapêutica não só para os relatos objetivos da doença, mas para todos os aspectos psicológicos que permeiam o adoecer” (Guedes *et al.*, 2006, p. 1094). Para esses autores, os médicos trabalham no sentido de codificar as narrativas dos pacientes em sinais médicos. Ao não poder racionalizar algumas narrativas dentro de um enquadramento terapêutico a partir desses sinais médicos, ou seja, as manifestações da doença não poderem ser explicadas pelos referenciais da biomedicina, torna-se uma doença sem diagnóstico.

As manifestações de adoecimento que não apresentam marcadamente esta relação de causalidade, aparecem para o modelo biomédico como sem causas explicáveis. Como consequência, essas manifestações não possuem diagnóstico nem tratamento. Para solucionar o problema, na maioria das vezes, o médico encaminha para outras especialidades ou, dentro das inúmeras classificações das doenças, o médico torna em objetivo o subjetivo da doença, enquadrando a doença de causas não explicáveis, por uma causalidade reconhecida na biomedicina (Guedes *et al.*, 2006).

Ao valorizar as questões procedimentais, o modelo biomédico também exclui as questões de ordem psicológica, política, cultural, ambiental e social. Isto não quer dizer que este modelo não trouxe benefícios para o entendimento e cura das doenças. As evidências nos tratamentos e curas das doenças pelo método biomédico são inquestionáveis. Entretanto, a ênfase nos procedimentos, sem uma visão mais global do doente e da doença, compromete uma perspectiva de promoção de saúde, ao não extrapolar o entendimento de saúde como a ausência de doença.

Quanto às pessoas, quando o funcionamento do corpo se encontra com alguma perturbação, ou seja, quando se está doente, confia-se aos médicos o reestabelecimento da saúde. Para as pessoas, a cura das doenças requer alguma intervenção externa, estando esses profissionais aptos para este processo de cura. Na visão de Illich (1975, p. 6), “[...] o consumidor de cuidados da medicina torna-se impotente para curar-se ou curar seus semelhantes”. Nas análises desse autor, para a cura da doença, uma estrutura social e política em base ao modelo biomédico é estabelecida, criando nas pessoas uma cultura de terapias medicamentosas, cujas terapias, as pessoas foram ensinadas a desejar.

Nesta mesma linha, Capra (1995) analisa que, muitas vezes, as pessoas vão às consultas e só estão satisfeitas quando saem do consultório com uma receita médica. Na análise desta situação, Illich (1975) ressalta que se gera uma dependência em face da intervenção médica, empobrecendo a importância do meio social e físico, em seus aspectos salubres e curativos, bem como diminuindo as possibilidades orgânicas e psicológicas das pessoas, no trato da relação entre saúde e doença: “[...] em vez de mobilizar e ativar a capacidade do paciente para livrar-se do mal, ou a comunidade para cuidar dele, a magia médica moderna o transforma em espectador mudo e mistificado” (Illich, 1975, p. 53). Por outro lado, Illich (1975) também ressalta como as pessoas aceitam, como natural, a necessidade de cuidados médicos de rotina, simplesmente porque estão em gestação, são recém-nascidas, crianças, estão no climatério ou porque são velhas. Em palavras do autor,

[...] quando se chega a esse ponto, a vida não é mais uma sucessão de diferentes formas de saúde, e sim uma sequência de períodos, cada qual exigindo uma forma particular de consumo terapêutico. A cada idade corresponde então um meio ambiente especial para otimizar essa saúde/mercadoria: o berço, o local de trabalho, o

asilo de aposentados e a sala de reanimação no hospital (Illich, 1975, p. 43).

Nesta mesma abordagem, Capra (1995, p. 151) analisa que “[...] nossa sociedade conferiu aos médicos o direito exclusivo de determinarem o que constitui a doença, quem está doente e quem não está, e os procedimentos com relação ao indivíduo enfermo”. Neste sentido, o potencial curativo das pessoas é negligenciado pelo modelo biomédico, em detrimento do conhecimento e do poder de cura que possuem os médicos. Assim mesmo, as próprias pessoas reforçam a transferência da responsabilidade da sua saúde para os médicos e os medicamentos, sem preocupar-se de compreender o contexto da doença:

Preferimos dizer que sofremos de hipertensão a mudar nosso mundo supercompetitivo dos negócios; aceitamos as taxas sempre crescentes de câncer em vez de investigarmos como a indústria química envenena nossos alimentos para aumentar seus lucros (Capra, 1995, p. 155).

Neste quadro, o ser humano é visto como parte de uma engrenagem, em que os médicos e os demais profissionais especialistas em saúde, ou melhor dizendo, em doença, vão oferecer conselhos e serviços que contribuirão para a volta ao normal do funcionamento da parte do corpo doente sem, no entanto, buscar as origens do processo patológico. Por outro lado, as pessoas transferem o cuidado da saúde para os especialistas, quando a doença está presente, sem preocupar-se com o autocuidado e a promoção da saúde. Para a maioria das pessoas, cuidar-se significa ir ao médico, realizar exames e tomar os medicamentos.

Nesta relação entre doença e os cuidados médicos, Capra (1995), Morris (2000) e Illich (1975) também discutem a doença iatrogênica, doença causada por médicos ou pelos procedimentos médicos. A doença iatrogênica é consequência de a medicina ter se tornado cada vez mais complexa e dependente de hospitais, dos procedimentos médicos e do uso de

medicamentos. Esses fatores contribuem para a multiplicação consideravelmente das possibilidades de erro médico. Como ressalta Morris (2000), o erro médico é um grave problema de saúde pública.

Há que analisar também que o modelo biomédico não é inclusivo. A medicina biomédica se constrói num complexo sistema em torno da doença, o qual é organizado com mais especialidades médicas, mais serviços e equipamentos para a cura. Entretanto, como os processos e procedimentos criados em torno desses complexos sistemas são cada vez mais individualizados, especializados e reducionistas, exigem-se cada vez mais sofisticados equipamentos de alta tecnologia, encarecendo substancialmente os tratamentos.

O avanço do modelo biomédico provocou, portanto, uma desproporção entre os custos e a eficácia da cura. Para Capra (1995), o desenvolvimento e o uso excessivo e generalizado da alta tecnologia médica estão no acentuado aumento dos custos da saúde. Este fato inviabiliza a universalização da saúde, que tendo como base a atenção primária, poderia resolver muitos problemas de saúde de baixa complexidade, além de implicar baixo custo para os governos. Um dos pontos apresentados por Capra (1995) é que, embora o modelo biomédico tenha contribuído para a eliminação de certas doenças, isso não quer dizer que tenha reestabelecido necessariamente a saúde, pois o entendimento de saúde envolve várias dimensões decorrentes da complexa relação em que estão envolvidas as pessoas e os grupos sociais. Assim mesmo, muitos casos exitosos da medicina não seriam necessários caso políticas preventivas de saúde pública não fossem negligenciadas (Capra, 1995).

No encarecimento dos sistemas de assistência à saúde, a doença deixa de ser vista apenas como um processo biológico, para passar a ser vista como um negócio, envolvendo laboratórios farmacêuticos, seguros de saúde, redes de hospitais e

clínicas. A mercantilização assume, portanto, os sistemas de assistência à saúde, transformando-os em negócios bilionários. Como ressalta Morris (2000), antes da modernidade todos morriam em casa, com os familiares. Na atualidade, “[...] morremos não só longe de casa, mas também estreitados firmemente pelo negócio multimilionário da medicina hospitalar” (Morris, 2000, p. 40). Capra (1995) também analisa como as mesmas forças empresariais que modelam outros setores da economia, também modelam a assistência à saúde, seja na estrutura do seguro de saúde, na administração hospitalar, na promoção de produtos farmacêuticos, na orientação das pesquisas ou na formação médica. Para este autor, o incentivo aos pequenos centros comunitários de assistência à saúde, adaptado às necessidades da comunidade, com ênfase na profilaxia e na educação sanitária, é bem mais favorável à saúde se comparado ao atual sistema, que favorece uma abordagem altamente centralizada, com intensivo uso de tecnologia, que é lucrativo para o mercado, mas muito dispendioso para a população e os governos.

Na mercantilização do sistema de assistência à saúde, há uma transformação do “médico artesão”, que exercia sua habilidade em indivíduos que conhecia pessoalmente, em “médico técnico”, que aplica regras científicas a categorias de doenças e de doentes (Illich, 1975). Neste sentido, o “médico técnico” ao invés de tratar as pessoas, considerando a condição de ser humano total, tratam determinadas partes do corpo. Os tratamentos das doenças passam, predominantemente, por medicamentos. Illich (1975) trata deste fenômeno como a medicalização da vida e alerta para o ganho financeiro dos laboratórios, hospitais e médicos, nesse processo de cura.

O autor alerta também para o fato de que a medicalização da vida mais que promover saúde em nível sistêmico, reabilita por um lado e adocece por outro, justificando que “[...] é o volume global da medicalização que reduz o nível de saúde”

(Illich, 1975, p. 37). À medida que se avança na medicalização indiscriminada, perde-se a capacidade das fontes naturais de autocura e associa-se qualquer indisposição corporal ao sistema de saúde e ao médico para a sua cura. Neste sentido, Aronso (2021) ressalta que a medicalização limita os tipos de respostas que temos para as doenças seja como pessoas ou sociedade, abdicando muitas vezes do mais útil pelo mais médicos.

Nas análises de Capra (1995) ao modelo biomédico, o autor ressalta o caráter individual do processo de cura. Embora este modelo seja extremamente útil para emergências individuais, tem se mostrado pouco eficaz para a saúde de populações inteiras. Segundo Capra (1995), para cuidar da saúde, assim como evitar doenças nas populações, é mais importante cuidar dos fatores estimuladores de saúde: “[...] na medida em que muda gradualmente a alimentação, o comportamento e as situações ambientais, mudam também os tipos de doenças” (Capra, 1995, p. 131).

Pode-se pensar nos casos dos países desenvolvidos que já não há predominância de doenças causadas pelo déficit alimentar, mas pela quantidade e pela qualidade alimentar. A facilidade da compra de alimentos e o processo industrial a esses alimentos associado têm gerado sérios problemas de saúde pública em países desenvolvidos, como, por exemplo, nos Estados Unidos. A fome, que já assolou massivamente os países que atualmente são desenvolvidos, na contemporaneidade é substituída pela obesidade, ocasionada pelo excesso de alimentação e pela qualidade alimentar, igualmente mortífera ou, quando não, deixa sequelas na saúde das pessoas tanto quanto a fome.

As situações ambientais não são menos importantes que a alimentação. Hábitos e comportamentos tão corriqueiros do cotidiano das pessoas da maioria das cidades, como são a água tratada, a fossa séptica e o uso do sabão, ou seja, questões básicas associadas à higiene pessoal e coletiva, foram responsáveis

pela preservação e melhoria nas correlações existentes entre saúde e doença.

Neste ponto, analisando os modelos de saúde de países como Alemanha, França e Inglaterra no final do século XVIII e início do século XX, Foucault (2012) apresenta uma perspectiva social para a prática da medicina moderna, biomédica. Para este autor, a medicina moderna é uma medicina social. A medicina desenvolvida na Alemanha, na França e na Inglaterra nesse período, com as ações governamentais nos níveis de salubridade ambiental, principalmente na França, com o objetivo de melhorias nos níveis de saúde da população é uma medicina de prática social (Foucault, 2012). Para este autor, a medicina medieval era do tipo individualista, e as dimensões coletivas da atividade médica eram discretas e limitadas. É na passagem do século XVIII para o século XIX, conjuntamente com a ascensão do capitalismo, a socialização do corpo – como uma realidade biopolítica –, e a medicina – como uma estratégia também biopolítica –, que se dá a passagem de uma medicina privada para uma medicina coletiva.

Foucault (2012) reconstitui a medicina social em três etapas, que se desenvolveu em três países europeus: A medicina de estado na Alemanha, a medicina urbana na França e a medicina da força de trabalho na Inglaterra. A medicina de estado na Alemanha é organizada por um saber médico estatal, pela normalização da profissão médica, a subordinação dos médicos a uma administração central e a integração de vários médicos a uma organização médico-estatal, tendo por objeto o próprio corpo dos indivíduos concebidos como um constituinte estatal. Na Alemanha desta época, havia, segundo Foucault (2012), uma medicina funcionarizada, coletivizada e estatizada.

Na França, é com o desenvolvimento das estruturas urbanas que a medicina social se desenvolve. A industrialização nascente e as cidades deixando de ser um lugar de mercado,

para se transformarem também em um lugar de produção, provocam o aparecimento da população operária pobre nas cidades, ocasionando um amontoamento populacional. As condições de salubridade ambiental, as epidemias e o aumento de cadáveres ocasionado pelo aumento populacional urbano geraram fortes inquietações à população das cidades, principalmente da burguesia, que lança o modelo de intervenção médico e político da quarentena. Este modelo de intervenção deveria ser aplicado quando a peste ou qualquer outra doença epidêmica aparecesse em uma cidade. Este modelo, segundo Foucault (2012), é de internamento, com uma análise minuciosa da cidade, individualizante, militar, com registro permanente.

O modelo francês de medicina social é também marcado por: 1. Higiene pública – evitando o acúmulo de tudo que pode provocar doenças nos espaços urbanos; 2. O controle da circulação de indivíduos, coisas e, principalmente, o controle da água e do ar; 3. A separação dos elementos urbanos contaminantes dos não contaminantes; 4. A medicalização da cidade, que não seria necessariamente das pessoas, mas principalmente da água, do ar, das decomposições, enfim, das condições de vida e do meio urbano. A salubridade, “[...] base material e social capaz de assegurar a melhor saúde possível dos indivíduos” (Foucault, 2014, p. 163), é correlativa às noções de higiene pública, técnica de controle e de modificação do estado das coisas e do meio para que não prejudiquem a saúde.

Segundo Foucault (2012), depois da medicina social do Estado, realizada pela Alemanha, da medicina social das cidades, realizada pelo modelo francês, chega-se, por último, ao modelo inglês de medicina social para os pobres e trabalhadores. O que o modelo alemão de medicina social ganha em poder, o modelo francês ganha em cientificidade de observação das práticas urbanas estabelecidas, o modelo inglês ganha no controle médico dos pobres, ou seja, no controle da saúde e do corpo das classes

mais pobres, para torná-las aptas ao trabalho e menos perigosa para a burguesia em ascensão. Os pobres são beneficiados pelo tratamento, mas ao mesmo tempo são submetidos a vários controles médicos. Segundo Foucault (2012), é com a *Lei dos Pobres* e posteriormente com o *Health Service*, que a medicina inglesa se transforma em medicina social, com a organização de um serviço sanitário de controle médico da população.

Este controle inclui a vacinação em massa, a organização de registros de epidemias e doenças capazes de se tornarem epidêmicas, localização de lugares insalubres e eventual destruição desses focos de insalubridade. O modelo inglês preconiza, portanto, a assistência médica ao pobre, controle de saúde da força de trabalho e exame minucioso da saúde pública, permitindo assim que as classes mais ricas se protejam dos perigos gerais. Assim mesmo, o modelo inglês permitiu três sistemas médicos superpostos: um assistencial destinado aos pobres; um administrativo para problemas gerais, como vacinação, epidemias etc., e uma medicina privada para quem tinha meios de pagá-la (Foucault, 2012).

Analisando os três modelos discutidos por Foucault (2012) e os argumentos apresentados pela crítica do modelo biomédico, principalmente construídos por Capra (1995), Morris (2000) e Illich (1975), evidencia-se que há uma preocupação com a saúde coletiva nos principais países europeus do final do século XVIII e início do século XIX. Os procedimentos estatais de base, nas intervenções realizadas nos três países, analisados por Foucault (2012), apresentam também que a medicina social desenvolvida nesses países e neste período está fundamentalmente associada à microbiologia e aos sucessos da teoria dos micróbios, ou seja, é um modelo de intervenção sanitária, embora apresente algum viés de análise nas condições de vida e de trabalho.

Nas análises de Borghi *et al.* (2018, p. 05), sobre a epidemiologia no final do século XVIII e século XIX, esses autores ressaltam que uma plataforma preventivista, alicerçada no modelo epidemiológico unicausal, dialogava não só com o andamento científico epidemiológico, mas também com a organização do Estado naquele período. Nesta mesma linha, Gómez e Minayo (2006, p. 2), ao analisarem as intervenções sanitárias iniciadas nos séculos XVIII e XIX, que tinham por fundamento a teoria dos miasmas, afirmam que “[...] a ação estatal voltada para a higiene foi introduzida como estratégia de vigilância dos espaços urbanos e de determinados grupos populacionais, particularmente pobres e trabalhadores”.

Havia uma grande preocupação, como apresenta Foucault (2012), na proteção da saúde das elites e na manutenção das formas políticas e econômicas da época, mais que propriamente em uma intervenção de cunho social, pensada para a saúde coletiva da população. As intervenções de medicina social, qual seja o país analisado por Foucault (2012), evidenciam que há uma burguesia crescente por trás desses modelos, que busca poder, no caso alemão, isenção de doenças, no caso francês, e mão de obra saudável para as indústrias em ascensão, no caso inglês. Como Foucault (2012) analisa, o surgimento do Estado Moderno coloca a saúde como um valor, como fonte de poder e riqueza para o fortalecimento dos países, assim como, a partir das sociedades industriais, inicia-se um grande esforço de disciplinarização e de normalização do social.

Neste sentido, o modelo biomédico é um modelo de caráter individual, fragmentário e reducionista, embora apresente alguns contornos de medicina social, de acordo com o período histórico-social, político, cultural e econômico. Este modelo pode extrapolar, portanto, em um dado momento histórico, o caráter individual para assumir um caráter mais coletivo, mas sem abandonar a ideia subjacente do controle das doenças com

base na relação médico/paciente. Quando há uma ampliação da medicina individual para uma medicina social é por objetivos de manutenção do poder ou para a proteção das elites, como foi o caso da Europa em finais do século XVIII e início do século XIX, com a nascente burguesia.

Entretanto, o maior problema assenta-se quando um modelo de medicina de carácter individual se torna hegemônico, como é o caso do modelo biomédico, não abrindo possibilidades para outros modelos ou, quando acontece, é de forma muito incipiente. Neste sentido, não se questiona o modelo biomédico por ser limitado e reducionista, mas se questiona a negação da limitação deste modelo e das impossibilidades de simultaneidade com outros modelos de saúde, pela maioria dos especialistas dessa área.

Na modernidade, a doença vem dos micróbios, toxinas e disfunções internas (Morris, 2000; Han, 2017), mas, na contemporaneidade, as doenças afetam o corpo em simbiose com as emoções e a mente, dentro de um contexto socioeconômico, ambiental, político e cultural dinâmico. Como analisa Morris (2000, p. 316), “[...] as moléculas por si só não podem explicar totalmente a experiência humana da doença”. Por outro lado, os micróbios, que são responsáveis por muitas doenças, estão em constante mutação, muitas vezes em decorrência da variedade de respostas humanas às doenças, introduzidas a partir das diferenças culturais (Morris, 2000).

Para este autor, muitas vezes as patologias não são detectadas por exames e avaliações médicas, porque a condição humana está imbuída de relações intrínsecas entre a herança animal, biológica e a experiência cultural. Neste sentido, surge a necessidade de se entender o binômio saúde/doença para além do modelo biomédico, complementando-o com outros modelos mais abrangentes, embora esses modelos também

possam ser igualmente limitantes. Por isso, a importância da complementaridade de diferentes modelos nas intervenções no binômio saúde/doença.

As melhorias em termos de saneamento, alimentação e nos hábitos e comportamentos das populações, tanto quanto os antibióticos e vacinas, influenciaram o curso de muitas doenças na modernidade. Neste entendimento, as alterações nos hábitos e comportamentos atuais, com reordenamentos do modelo biomédico e a associação a outros modelos de cuidados à saúde, também poderão moldar as doenças contemporâneas.

Para Morris (2000), o que pode parecer caótico e desordenado para o modelo biomédico, pode ser indícios para outras interpretações, para novos modelos. O modelo biomédico foi crucial para um período histórico e sociocultural da humanidade, mas que se apresenta, na contemporaneidade, com sérias limitações, como as aqui apresentadas, para compreender, explicar e intervir no binômio saúde/doença.

O entendimento de saúde, de médico, de especialistas da saúde, do cuidar da doença e do doente, na contemporaneidade, encontra-se em outros contextos psicológico, econômico, político, sociocultural e ambiental, bem mais complexos que os contextos vivenciados na modernidade. Neste sentido, o binômio saúde/doença necessita de outros olhares para além da relação médico/paciente e para uma reconstrução do modelo biomédico vigente; necessita de outras explicações para os fatores envolvidos nos processos patológicos; necessita de conhecimentos teóricos/empíricos transdisciplinares, entre as ciências da vida e as ciências humanas.

Entender a saúde a partir desses novos parâmetros não significa que será uma reorientação para a vida perfeita e a saúde para sempre, mas poderá ser indícios de se criar outros olhares, novas leituras, que poderão influenciar na relação saúde/

doença. Portanto, não se trata de se negar o olhar biológico da saúde/doença, mas de ampliá-lo para um contexto sociocultural, político e ecológico do viver humano.

Abordagens e modelos ampliados do binômio saúde/doença

A ênfase na doença de herança do modelo biomédico tem deixado pouco espaço para entender o que é viver com saúde. Este fato está associado à dicotomia construída entre a saúde e a doença, ou seja, a dicotomia entre estar saudável ou estar doente. Entretanto, a saúde e a doença são fenômenos inter-relacionados, são fenômenos biológicos, mas são igualmente fenômenos de contornos psicológicos, socioculturais, políticos, econômicos e ambientais. Dentro de um entendimento do paradigma da complexidade e da transdisciplinaridade (Morin, 2001), o binômio saúde/doença que é pesquisado nos laboratórios com estudos biológicos, é também pesquisado nas casas, nos trabalhos, nas cidades, nos campos, ou seja, nas condições de vida, nos hábitos e comportamentos de saúde das pessoas nas comunidades.

Como a ciência é a forma reconhecida de explicar fenômenos da modernidade, são as ciências sociais que vão explicar também a saúde/doença/cuidados/cura. Sob a influência cultural, analisa-se como alguns fenômenos podem ser explicados como uma expressão de comportamento para algumas culturas e, em outras, o mesmo comportamento ser considerado doença, como é o caso do homossexualismo.

A atitude diante da anormalidade varia, pois, de uma cultura para outra, ou seja, o mesmo sintoma pode excluir da sociedade um ser humano, seja executando-o, exilando-o, abandonando-o, encarcerando-o, hospitalizando-o, ou, por outro lado, cercando-o de respeito, donativos e subvenções

(Illich, 1975). Neste contexto, apresenta-se a impossibilidade de se identificar a anomalia como patologia e a normalidade com saúde, se não se considera que o normal e o patológico estão dentro de um contexto sociocultural.

A partir das pesquisas científicas e intervenções de caráter sociocultural no binômio saúde/doença, também se destacada a importância do caráter político para eliminar os fatores que comprometem essa relação. Como analisa Batistella (2007), ao descontextualizar os fenômenos de saúde e doença do desenvolvimento político, histórico e sociocultural da sociedade, isenta-se o poder público e culpabiliza-se a vítima, ou seja, o doente. Assim sendo, intervenções sistemáticas nas desigualdades de saúde entre grupos populacionais, além de relevantes, são uma questão política. Isto significa que as decisões políticas de distribuição de renda e justiça social são determinantes para os níveis de saúde de uma população.

Como analisam Buss e Pellegrini Filho (2007), não há uma correlação entre um alto Produto Interno Bruto (PIB) de um país, com as condições de vida e de saúde da sua população. Isso porque as condições de vida e de saúde dependem de políticas de distribuição de renda e justiça social e não da riqueza de um país. Neste sentido, nas análises de Dalbello-Araújo *et al.* (2017), há um deslocamento do entendimento do processo saúde/doença do indivíduo para o grupo social. Há um deslocamento do modo de entendimento de como o processo biológico acontece, ou seja, a saúde/doença passa a ser compreendida como um processo coletivo, complexo e multicausal. Por outro lado, as condições de vida e de saúde se mostram condicionadas pelo lugar multifacetado e dinâmico em que as pessoas ocupam na hierarquia socioeconômica. Neste sentido, as políticas de saúde, ou a ausência delas, associadas aos determinantes socioculturais, econômicos e ambientais registram, no corpo humano, o estado de saúde das pessoas e dos grupos sociais.

Como afirma Batistella (2007), ao contrário da doença, cuja explicação sempre foi perseguida, o conceito de saúde parece ter recebido pouca importância para os filósofos e cientistas. Entretanto, após a Segunda Guerra Mundial, as causas de mortes deixam de ser predominantemente causadas por doenças infecto-parasitárias, que passaram a ser controladas, e inicia-se um aumento considerável de mortes por doenças crônico-degenerativas (Batistella, 2007), que estão mais associadas aos fatores ambientais, psicossociais, socioeconômicos, políticos e culturais. Neste contexto, o conceito de saúde está assumindo um protagonismo que antes não lhe era atribuído.

Batistella (2007) analisa a evolução do conceito de saúde a partir de três perspectivas: 1. Ausência de Doença; 2. Saúde como bem-estar; 3. Saúde como um valor social. A saúde como ausência de doença é a difundida pelo modelo biomédico e é também a assumida pelo senso comum. A ênfase recai sobre os aspectos biológicos, individuais e mecanicistas de corpo. A partir desta perspectiva, o conceito de saúde é negligenciado e assume o sinônimo de não doença. Os estados de saudáveis ou doentes são realizados em base a dados objetivos a serem extraídos dos fatos biológicos.

A segunda perspectiva apresentada por Batistella (2007) remete ao conceito de saúde como bem-estar. Esta perspectiva tem sua origem, em 1948, com a Organização Mundial da Saúde (OMS), que define a saúde como “[...] um completo bem-estar físico, mental e social, e não apenas a ausência de doença ou enfermidade”. Esta perspectiva é um avanço em relação ao entendimento do conceito de saúde como ausência de doença, mas várias críticas foram lançadas a esta perspectiva, dentre elas, o caráter inalcançável. Assim mesmo, a expressão “um completo estado” remete a uma concepção pouco dinâmica do processo de saúde e revela uma idealização do conceito, carecendo de objetividade (Batistella, 2007).

A terceira perspectiva, a saúde como um valor social, também conhecida por trazer um conceito ampliado de saúde, postula também a importância das dimensões econômica, social e política na produção da saúde e doença. Defende como princípios e diretrizes a universalidade, a integralidade, a equidade, a descentralização, a regionalização e a participação social nos processos de saúde (Batistella, 2017). Dando ênfase à saúde como um direito de todos e dever do Estado, a importância desta concepção reside na explicitação dos Determinantes Sociais de Saúde (DSS) e de doença, muitas vezes negligenciados em outras concepções.

Entretanto, como ressalta Batistella (2007), esta concepção também recebe críticas, pela sua amplitude e abrangência, que compromete sua operacionalização ou inibe ações mais efetivas. Pelo seu caráter superestrutural, esta concepção reflete as dimensões socioeconômicas como único determinante de saúde, excluindo as especificidades biológicas e psíquicas. Assim mesmo, a perspectiva da intersetorialidade, intrínseca a esta concepção, esvazia a ação específica do setor saúde, em detrimento de ações de políticas mais globais, com alto grau de generalidade. Contudo, como afirma Batistella (2007):

É importante diferenciar a inevitabilidade do adoecimento, quando falamos de doenças e agravos cuja compreensão sobre seus determinantes e a capacidade de intervenção ainda são limitadas – o caso de muitas viroses, por exemplo –, da perigosa naturalização de condições de vida adversas que conferem maior vulnerabilidade a diferentes grupos e estratos sociais (Batistella, 2007, p. 66).

Com o intuito de formular uma conceituação positiva de saúde e compreendê-la como um valor social, buscando uma integração dos fatores socioeconômicos, políticos e ambientais na explicação do processo saúde/doença, Batistella

(2007) apresenta as abordagens integradoras de saúde do Enfoque Ecológico de Saúde e do modelo conceitual dos Determinantes Sociais da Saúde (DSS). O Enfoque Ecológico de Saúde coloca no centro da discussão a crítica à perspectiva de desenvolvimento como crescimento econômico, em detrimento do desenvolvimento humano. Associa-se, também, a esta abordagem o conceito de qualidade de vida, que supera os indicadores quantitativos deste conceito, associando-os às subjetividades, ou seja, ao sentimento de bem-estar, satisfação e percepção das pessoas, com as diferentes dimensões da vida.

Há, nesta abordagem, uma estreita relação entre saúde e ambiente, com base nas discussões de finitude dos recursos naturais e suas consequências sociais. Compreendendo a saúde/doença como um processo coletivo, o sentido de território assume uma centralidade no Enfoque Ecológico de Saúde. O território é reconhecido como o *locus* para análise e intervenção nas condições de saúde e seus determinantes econômicos, socioculturais, políticos e ambientais. Reconhece-se também no processo saúde/doença, os ecossistemas modificados pelo trabalho e pela intervenção humana.

Segundo Gómez e Minayo (2006), os princípios do Enfoque Ecológico de Saúde são: compreender os problemas em seu contexto e complexidade, mas atuar localmente; envolver todos os atores sociais (população, governantes, gestores, empresários, profissionais e técnicos) na solução dos problemas; usar a ciência e a tecnologia como estratégia de mudanças; trabalhar com o conceito de participação social e “empoderamento” dos sujeitos; contemplar os papéis diferenciados de homens, mulheres, crianças e idosos na construção social da mudança; adotar uma perspectiva inter e transdisciplinar, como a negação da tecnocracia, em favor de um conhecimento voltado para a solução dos problemas. Para esses autores, a transdisciplinaridade é

[...] o cruzamento das fronteiras disciplinares que coloca os saberes em comunicação e vai ao encontro do mundo da vida para realizar um conhecimento, este sim, novo, a partir da harmonização da pluralidade de vozes, de olhares e de explicações (Gómez; Minayo, 2006, p. 2).

Ainda segundo esses autores, os três pilares fundamentais deste enfoque são, portanto, a transdisciplinaridade, a participação social e a equidade de gênero. Neste sentido, o Enfoque Ecológico de Saúde prioriza a associação entre ciência e o mundo da vida, com responsabilidade coletiva e individual, ou seja,

[...] esse enfoque constitui uma via concreta para desenvolver capacidades dos sujeitos individuais e para fortalecer ações comunitárias com vistas a fazer escolhas saudáveis, dentro da perspectiva holística e ecológica da promoção da saúde (Gómez; Minayo, 2006, p. 8).

O binômio saúde/doença neste enfoque é, portanto, um processo coletivo, sendo necessário, assim mesmo, recuperar o sentido de lugar, como um espaço de análise e intervenção, identificando cada situação específica, as relações das condições de saúde e seus determinantes socioculturais, econômicos, políticos e ambientais.

O segundo modelo apresentado por Batistella (2007), o modelo conceitual dos Determinantes Sociais da Saúde (DSS), integra os fatores socioeconômicos na explicação do processo saúde/doença, associando às condições de vida e de trabalho das pessoas e populações. O principal desafio dos estudos sobre as relações entre os Determinantes Sociais de Saúde e o estado de saúde consiste em estabelecer uma hierarquia de determinações entre os fatores mais gerais de natureza socioeconômica, cultural, econômica e política e a incidência desses fatores na saúde das pessoas e populações, considerando que não há uma

simples relação direta de causa/efeito (Batistella, 2007; Buss; Pellegrini, 2007).

Outro desafio apresentado por Buss e Pellegrini Filho (2007) para este modelo está relacionado ao fato de que os estudos do estado de saúde dos indivíduos não explicam as diferenças entre grupos de uma sociedade ou entre sociedades diversas, ou seja, “[...] não basta somar os determinantes de saúde identificados em estudos com indivíduos para conhecer os determinantes de saúde no nível da sociedade” (Buss; Pellegrini, 2007, p. 81). Esses autores ainda explicam, para a denominada falácia ecológica, que:

Enquanto os fatores individuais são importantes para identificar que indivíduos no interior de um grupo estão submetidos a maior risco, as diferenças nos níveis de saúde entre grupos e países estão mais relacionadas com outros fatores, principalmente o grau de equidade na distribuição de renda (Buss; Pellegrini, 2007, p. 81).

Como exemplificam esses autores, o Japão é o país com maior expectativa de vida ao nascer, mas não só por questões individuais, ou seja, não é porque os japoneses fumam menos ou fazem mais exercícios, mas, principalmente, pelo Japão ser um dos países mais igualitário do mundo. Desde esta perspectiva, segundo Batistella (2007), o combate das iniquidades de saúde passa pelo conhecimento das condições de vida e de trabalho dos diversos grupos da população, bem como pelo estabelecimento de relações entre essas condições de vida e de trabalho, como os determinantes mais gerais da sociedade e com os determinantes mais específicos, próprios dos indivíduos que compõem o grupo social.

A definição, implementação e avaliação de políticas e programas, com o apoio político necessário a essas implementações e avaliações, bem como a conscientização das pessoas e dos grupos sociais para os graves problemas que as iniquidades de saúde

representam para a sociedade em seu conjunto, são cruciais para o avanço da relação entre o papel dos Determinantes Sociais de Saúde no fenômeno da situação de saúde e do adoecimento humano. Neste sentido, tratar os Determinantes Sociais de Saúde desde esta perspectiva, inclui questões de ordem material, como a renda e a infraestrutura básica de saúde, educação, saneamento, habitação etc., bem como os laços comunitários, familiares e de percepção das pessoas em relação ao meio em que se vive e trabalha.

No processo de construção de saúde, é importante compreender as desigualdades nas condições de vida e o grau de vínculos entre os indivíduos e a comunidade, ou seja, as relações de solidariedade e confiança entre as pessoas no contexto da comunidade. Assim,

[...] países com frágeis laços de coesão social, ocasionados pelas iniquidades de renda, são os que menos investem em capital humano e em redes de apoio social, fundamentais para a promoção e proteção da saúde individual e coletiva (Buss; Pellegrini Filho, 2007, p. 83).

Países, cidades, bairros, enfim, territórios que são mais igualitários e que possuem uma forte coesão social estão mais aptos para o enfrentamento das situações de saúde e adoecimento individual e coletivo.

Buss e Pellegrini Filho (2007) analisam, com base no modelo de camadas de Dahlgren e Whitehead para atuar nos Determinantes Sociais de Saúde (DSS), como é difícil modificar comportamentos de risco à saúde, sem mudar as normas culturais que os influenciam, ou seja, que para uma atuação mais eficaz de modificação de comportamentos de risco à saúde, são necessárias políticas de abrangência populacional, que promovam mudanças nos comportamentos coletivos. Neste sentido, a coesão social, fortalecendo os laços de solidariedade e confiança, é fundamental para estabelecer redes de

apoio e fortalecer a organização e participação das pessoas e das comunidades nas decisões da vida social e nos processos de saúde/doença.

No modelo de camadas de Dahlgren e Whitehead para os Determinantes Sociais de Saúde, apresentado por Buss e Pellegrini Filho (2007) e discutido também por Batistella (2007) e por Dalbello-Araújo *et al.* (2017), o qual serviu de base para a Comissão dos Determinantes Sociais da Saúde da Organização Mundial da Saúde (CDSS-OMS), contemplam-se também as políticas sobre as condições materiais e simbólicas em que as pessoas vivem e trabalham, ou seja, o ambiente físico e simbólico em que as pessoas e grupos sociais estão inseridos.

Este modelo se refere também aos macrodeterminantes, que são as políticas macroeconômicas, de proteção ambiental, de promoção de uma cultura de paz e solidariedade, que visem a promover um desenvolvimento sustentável, reduzindo as desigualdades sociais e econômicas. Neste sentido, para se trabalhar os Determinantes Sociais de Saúde, há que compreender o estado de saúde em contextos multicausais e na relação com os hábitos e comportamentos individuais, comunitários e sociais.

Como sintetizam Dalbello-Araújo *et al.* (2017), os indivíduos estão na base no Modelo de Camadas de Dahlgren e Whitehead, com suas características individuais de idade, sexo e fatores genéticos. A camada seguinte é representada pelos comportamentos e estilos de vida individuais, que se encontram no limiar entre aqueles fatores individuais e os DSS, como são o acesso a informações, alimentos saudáveis, lazer, entre outros. Posteriormente, estão as redes comunitárias e de apoio, que possuem um maior ou menor nível de coesão social. Logo após se encontram os fatores relacionados às condições de vida e de trabalho dos indivíduos, como o acesso a serviços essenciais de saúde e educação, por exemplo. A última camada do modelo expressa os macrodeterminantes relacionados com

as condições econômicas, sociais e ambientais em que vive a sociedade, assim como os determinantes supranacionais, como é o processo de globalização.

É importante esclarecer que, na literatura sobre os DSS, há um debate em torno dos conceitos “Determinantes” e “Determinação” Social de Saúde. Borghi *et al.* (2018) denominam:

Determinação social do processo saúde/doença, o constructo acadêmico herdeiro do modelo histórico/social e que se apropria de suas categorias-chave, e de determinantes sociais da saúde as concepções que derivam dos outros modelos teóricos (Borghi *et al.*, 2018, p. 4).

Em uma análise crítica da construção do processo saúde/doença e seus Determinantes Sociais de Saúde, ou na Determinação Social de Saúde, há que ressaltar que não houve uma preocupação com o aspecto biológico. A explicação dos fenômenos de saúde/doença parte do pressuposto de que as causas deveriam ser buscadas, principalmente, nas relações e fenômenos socioeconômicos. Existe, assim, uma separação do biológico e do social nas análises do processo saúde/doença/cura dos Determinantes Sociais de Saúde, com uma assentada negação dos fenômenos biológicos, por um lado, e na afirmação dos fenômenos sociais, por outro. Segundo Ianni (2011),

[...] na luta sobre quem havia de controlar o conhecimento sobre o mundo humano, as ciências sociais acabaram por (de)negar a natureza, aí incluído o universo biológico e o meio externo natural, bem como (de)negaram o indivíduo focando-se nos processos societários, coletivos (Ianni, 2011, p. 36).

Na análise deste autor, as explicações sociais deixaram dois objetos muito importantes da saúde de lado, que são a biologia e os corpos humanos, ou seja, a natureza e os indivíduos.

Isto significa que foi gerado um distanciamento, quando não uma oposição aos indivíduos, aos seus corpos e à natureza. Entretanto, a assistência à saúde individual, a partir da relação médico/paciente é necessária, principalmente quando doenças graves já estão instaladas nas pessoas e comunidades. Contudo, a promoção do estado de saúde desde parâmetros socioculturais e ambientais é urgente na contemporaneidade, principalmente quando se trata da prevenção e da atenção básica à saúde. Como ressalta Batistella (2007):

Pensar saúde como acesso à educação, trabalho, transporte, lazer, alimentação etc. implica a superação do modelo biomédico e a adoção de outros princípios norteadores capazes de auxiliar na necessária reorganização do modelo de atenção à saúde, ainda voltado às ações curativas e assistenciais (Batistella, 2007, p. 76).

Para Illich (1975), a alimentação, as condições de habitação e de trabalho, a coesão do tecido social e os mecanismos culturais, que permitem criar níveis de segurança e estabilizar a população, desempenham papel decisivo na determinação do estado de saúde. Contudo, Batistella (2007) e Illich (1975) advertem que é necessário estar atento para esses movimentos de perspectiva mais ampla de saúde, para que eles não sejam tomados como justificativa para a normatização dos corpos e indivíduos, diminuindo a margem de autonomia das pessoas, dos grupos humanos e das coletividades. Nas palavras de Batistella (2007, p. 79), para que não sejam “[...] uma espécie de biosociabilidade bastante perigosa, em que a prescrição de estilos de vida e de comportamentos saudáveis concebam a sociedade como homogênea e indiferenciada”.

Neste contexto, a saúde é entendida em seus múltiplos aspectos, mas sem ser reduzida a nenhuma das suas dimensões, seja a biológica, psicológica, individual ou coletiva, objetiva ou subjetiva (Batistella, 2007). Para além de um corpo físico

que se apresenta doente, há também uma mente em desordem e um estado emocional comprometido, podendo ser, inclusive, a origem do adoecimento. Assim mesmo, no processo saúde/doença/cuidado/cura, há dimensões políticas, culturais, ambientais e socioeconômicas.

A saúde/doença é, portanto, um fenômeno coletivo, que produz e se reproduz tanto no adoecimento, quanto na vitalidade (Dalbello-Araujo *et al.*, 2017). Isto significa que os processos biológicos se constroem socioculturalmente, assim como as relações socioculturais são construídas e embasadas em processos biológicos. Todo este processo são construções históricas. Reconhecer a historicidade do conceito e das práticas de saúde significa compreender que a saúde é um constructo que possui as marcas de seu tempo, refletindo a conjuntura econômica, política, social e cultural de uma época e lugar (Batistella, 2007).

Nos marcos do pensamento moderno, as abordagens do processo saúde/doença/cuidado/cura se mantiveram polarizadas de forma excludentes, influenciadas, por um lado, pelo modelo biomédico – indivíduo, biológico, típico das ciências naturais –; por outro, pelos modelos mais sociais – o coletivo, o social, típico das ciências sociais –.

Na esfera do biológico, está o mundo das leis fixas, das generalizações; na esfera do social está o mundo dinâmico, das transformações, da vida em sociedade. Há que analisar, entretanto, que apesar da oposição entre o modelo biomédico e os modelos e abordagens de cunho social, na essência dessa oposição está a unicidade do enraizamento no pensamento moderno, tendo, como fonte de explicação dos fenômenos, o método científico cartesiano. Isto quer dizer que o modelo biomédico e os modelos e abordagens sociais de entendimento e explicação do processo saúde/doença/cuidado/cura são duas faces de uma mesma moeda.

Superar essa dicotomia e construir outros modelos que permitam a interação entre o biológico e o social, o indivíduo e o coletivo, o local e o global, o conhecimento científico e outras formas de conhecimento, é o desafio imposto para o binômio saúde/doença nesse século XXI. Assim sendo, as abordagens e os modelos construídos no século XX sobre esse binômio, embora com enfoques reducionistas, seja no biológico, no social ou na tentativa de associá-los, podem ser referências para se avançar em busca de outras leituras e explicações das interações e relações entre saúde/doença/cuidado/cura.

Neste sentido, o Modelo Biocultural de Morris (2000) ressalta uma visão biocultural de saúde, em que a saúde não é um estado biológico, mas antes uma condição em que a biologia e a cultura convergem necessariamente. Para este autor, o desafio mais perturbador para o pensamento tradicional é a percepção de que a doença não é um estado puramente biológico, mas também é criado e interpretado pela cultura. Segundo Morris (2000), o que perturba os padrões estabelecidos não é só sobre a doença, mas também a relação entre o corpo e a mente. Em uma análise das doenças contemporâneas, Morris (2000) afirma que as representações e simulações de ordem mental têm tanto poder para as doenças, como os mosquitos e os micróbios. Isto porque as doenças do mundo contemporâneo, as denominadas doenças da civilização, estão, em sua maioria, relacionadas ao estilo de vida das populações.

As dietas com alto teor calórico, o sedentarismo, o estresse do trabalho, os atuais relacionamentos familiares, a solidão dentre outros são alguns fatores que têm comprometido o estado de saúde das pessoas. Onde a biologia parece se conectar com um mundo fechado, a cultura se abre para outros horizontes, que impõem as complexidades e os dinamismos da vida. Isso não quer dizer que os sistemas biológicos não são

dinâmicos e complexos, mas o modelo utilizado para analisá-los os tornaram fragmentados e uniaxiais.

Contudo, como ressalta Morris (2000), uma visão biocultural da saúde/doença não significa o abandono dos êxitos das drogas e procedimentos do modelo biomédico. Segundo esse autor, “[...] uma investigação fomentada pelo modelo biomédico constitui um feito supremo do passado recente e continua a ser uma força poderosa” (Morris, 2000, p. 91). Entretanto, há que se ressaltar, também, que a vida humana é constituída socialmente e as pessoas e instituições só existem dentro de contextos de sistemas culturais, que governam o fluxo de conhecimento e do poder (Morris, 2000). Neste sentido, a doença é biológica, mas também é cultural, da mesma forma, como adverte Morris (2000), que a medicina é um artefato cultural, uma vez que atua por meio de discursos que distribuem o poder social, por meio de instituições e vidas individuais.

Por outro lado, Morris (2000) questiona sobre o conceito de saúde. Nas análises desse autor, sabe-se pouco de saúde, pois os investimentos das instituições que cuidam da saúde estão mais aptos a combaterem a doença do que compreenderem a saúde. Este conceito parece requerer a ausência de doença para ser compreendido, mas a ausência de doença parece não ser suficiente para se entender a natureza da saúde. Como explica Morris (2000), na contemporaneidade, o entendimento de saúde é algo que acontece não tanto na ausência de doença, mas também na presença dela. Há, neste entendimento, uma rejeição ao pensamento binário de saúde e doença, em que a ausência de doença seja uma condição necessária para se ter saúde. Os opostos entre saúde e doença, como antagonicos e incompatíveis, não encontram espaço nas análises e explicações da Teoria Biocultural.

Como justifica Morris (2000), muitas das doenças crônicas são controladas, como, por exemplo, pessoas que sofrem de

diabetes, mas possuem vidas produtivas e satisfeitas. O autor reafirma que a saúde contemporânea deve ser redefinida, como a maneira em que se vive bem, apesar de inevitáveis doenças, incapacidades e traumas. Neste sentido, “[...] lidar com a doença não elimina a oportunidade de gozar de uma vida saudável” (Morris, 2000, p. 305). Assim sendo, se se aprende a ver a doença numa perspectiva biocultural, ela pode ser muito mais saudável do que se imagina, pois esse novo olhar constrói oportunidades de identificar situações de saúde, sem a dicotomia da ausência de doença. Em última análise, na Teoria Biocultural, a experiência pessoal e coletiva da saúde/doença é sempre mediada por forças culturais, sem oposição entre esses conceitos.

A Teoria Bioecológica do Desenvolvimento Humano de Urie Bronfenbrenner (Barreto, 2016; Benetti *et al.*, 2013; Leme *et al.*, 2016; Monreal; Guiatart, 2012; Tudge, 2008) é outra perspectiva para possíveis abordagens e intervenções a partir da perspectiva associada de saúde/doença/cuidado/cura. A Teoria Bioecológica tem por base o papel constitutivo do contexto. O valor da relação indivíduo/contexto desta teoria considera que é necessário situar o desenvolvimento do indivíduo biopsicossocial dentro de um contexto, ou seja, estudar as forças que dão formas aos seres humanos nos ambientes reais em que vivem, em uma complexa relação recíproca do indivíduo com as outras pessoas, os objetos e os símbolos. Há, portanto, uma interdependência entre a pessoa e o contexto.

A forma de perceber o entorno faz com que as pessoas atuem distintamente, ou seja, os estímulos que vêm do ambiente e a forma que a pessoa vai reagir está mediada pela percepção de como a pessoa interpreta, vive e experimenta a situação. O caráter ativo da pessoa em relação ao seu próprio desenvolvimento, sendo, simultaneamente, produto e produtor de desenvolvimento, tornando-o um protagonista influente no seu meio social (Benetti *et al.*, 2013). Nesta teoria, é mais

importante conhecer a percepção que a pessoa tem da realidade, que a realidade objetiva, ou seja, é mais importante conhecer como a pessoa percebe o entorno e como nele atua. A Teoria Bioecológica parte do pressuposto de que

[...] o ambiente (organismos, fenômenos físicos, cultura, sociedade etc.) influencia os indivíduos e é por ele influenciado, dá conta de que o ser bioecológico está em uma relação dialética com o psicológico e o social, e nenhum fenômeno pode ser compreendido isoladamente, sem conexão com os demais fenômenos que o cerca (Benetti *et al.*, 2013, p. 95).

As influências dos contextos nos indivíduos e vice-versa são, portanto, multidirecionais e multicausais, sendo que a maior atenção recai sobre as atividades e interações cotidianas, nas quais os indivíduos participam regularmente (Tudge, 2008).

A Teoria Bioecológica considera o desenvolvimento humano na interação sinérgica de quatro dimensões, que interagem entre si, ou seja, o Modelo PPCT – Processo, Pessoa, Contexto e Tempo (Barreto, 2016; Benetti *et al.*, 2013; Leme *et al.*, 2016; Monreal; Guiart, 2012; Tudge, 2008). O Processo é o principal mecanismo responsável pelo desenvolvimento, já que as interações recíprocas que acontecem de maneira gradativa, em termos de complexidade, entre o sujeito e as pessoas, objetos e símbolos presentes no seu ambiente imediato, são primordiais para os chamados processos proximais. Para que sejam eficazes, os processos proximais devem ocorrer com regularidade durante períodos longos no tempo. Como analisam Leme *et al.* (2016), a pessoa precisa estar envolvida em uma atividade com frequência regular, por períodos prolongados e que esta atividade seja progressivamente mais complexa.

A Pessoa, no Modelo PPCT, está associada aos fatores biológicos e genéticos do desenvolvimento e enfatiza às características pessoais dentro das situações sociais. Nesta teoria, os

atributos das pessoas, ou seja, as características pessoais são divididas em três tipos: Demandas – a curiosidade e a capacidade de respostas; Recursos – cognitivos, emocionais, sociais, materiais e os recursos perturbadores, como podem ser as doenças, e Disposições/Força – relacionadas às diferenças de temperamento, motivação, persistência etc. (Benetti, *et al.*, 2013).

Dentro do Modelo PPCT da Teoria Bioecológica, o contexto é caracterizado por qualquer evento ou condição fora do organismo que pode influenciar ou ser influenciado pela pessoa. O contexto é organizado em quatro subsistemas: Microsistema, Mesossistema, Exossistema e Macrossistema (Barreto, 2016; Benetti *et al.*, 2013; Leme *et al.*, 2016; Monreal; Guiartart, 2012; Tudge, 2008). Os microsistemas são ambientes primários, nos quais os papéis, as atividades e as interações acontecem em contatos próximos, como a família, a escola, o lugar de trabalho etc. O mesossistema é a interação de dois ou mais microsistemas como, por exemplo, família, trabalho e vida social. O exossistema consiste na aliança entre dois ou mais contextos, entretanto, a pessoa não participa diretamente dele, mas recebe influências, como por exemplo, o lugar de trabalho do marido, lugar de estudo dos filhos etc.

O macrosistema é mais amplo e constitui a correspondência em forma e conteúdo dos outros sistemas anteriores. Aqui se incluem crenças, valores, organização social, econômica etc. O macrosistema, assim com as pessoas, está em constante transformação. Aqui também se pode relacionar as mudanças geracionais: os valores, crenças e comportamentos são passados pelos processos proximais de uma geração a outra. Entretanto, a próxima geração sempre provoca modificações ao se apropriar dos valores, crenças e comportamentos das gerações anteriores. Nas palavras de Barreto (2016, p.287), são as mudanças ocorridas “[...] pelas heranças inter e intrageracionais, afetando os processos proximais da pessoa durante todo seu curso de vida”.

O Tempo, que tem um papel crucial em qualquer teoria do desenvolvimento humano (Tudge, 2008), dentro do Modelo PPCT da Teoria Bioecológica se associa ao cronossistema, que é a estrutura que adiciona dimensões de tempo às estruturas existentes. “É o efeito do tempo sobre outros sistemas, cujas dimensões estão vinculadas aos atributos da pessoa, aos processos proximais e aos parâmetros do contexto” (Benetti, *et al.*, 2013, p. 94). Qualquer processo acontece em um ambiente ecológico que se expande por meio do tempo, ou seja, por um microtempo que é individual; por um mesotempo que é comunitário, como são os dias, semanas, anos; por um macrotempo que é geracional, ou seja, referenciado ao longo do curso da vida.

É, portanto, a partir das relações recíprocas entre as características biopsicossociais da pessoa e os contextos ambientais, políticos, econômicos e socioculturais, historicamente situados, que a pessoa pode ampliar e modificar as formas de perceber e atuar nos diversos contextos de saúde/doença. São nessas relações que se entende que a saúde não é só individual, mas também é sociocultural e ecológica, materializada em contextos dinâmicos e multidirecionais.

Os contextos do envelhecimento e do envelhecer

Um dos legados da modernidade foi o aumento da esperança de vida da população mundial, principalmente nos países e territórios desenvolvidos e com maior estabilidade socioeconômica. O aumento da esperança de vida está associado, dentre outros fatores, ao declínio da mortalidade infantil, ao acesso a uma alimentação adequada ao longo da vida, à qualidade da água, às condições de higiene e ao saneamento. Assim mesmo, avanços associados à medicina moderna também foram importantes para o prolongamento da vida e para a qualidade deste

prolongamento. Esses fatores associados, mais o declínio da natalidade, contribuíram para o envelhecimento populacional.

O envelhecimento populacional teve significativa contribuição do modelo biomédico. Os primeiros estudos do envelhecimento foram delimitados por estudos biológicos e fisiológicos, fundamentalmente associados ao declínio das estruturas e funções do corpo humano (Uchôa *et al.*, 2002). Estudos realizados desde os parâmetros das ciências biológicas têm como propósito o entendimento do funcionamento dos organismos multicelulares, como é o caso do ser humano, que possui um tempo limitado de vida, passando pela fase de nascimento, crescimento e desenvolvimento, reprodução, envelhecimento e morte.

Neste sentido, os estudos biomédicos analisam o envelhecimento a partir de uma perspectiva linear de vida, a partir do declínio das capacidades funcionais do organismo, considerando este declínio como um processo degenerativo progressivo, que culmina com a morte. Quando se trata do envelhecimento biológico, faz-se referência, portanto, ao envelhecimento orgânico, associado à degeneração, à perda das estruturas e ao declínio das funções biológicas do corpo. Assim sendo, a senescência é um processo natural do envelhecimento, que se acelera por volta dos 65 anos de idade, acontecendo de maneiras diferentes entre as pessoas e em ritmos diversos.

As degenerações orgânicas apresentadas no cotidiano do envelhecido provocam diminuição das capacidades funcionais para a realização das atividades do cotidiano, gerando um período crescente de vulnerabilidade e dependência cada vez maior de outras pessoas. As capacidades funcionais estão associadas à autonomia e à execução das tarefas denominadas de Atividades da Vida Diária (AVD). Neste sentido, a partir de um olhar dos processos biológicos, o envelhecimento é um processo dinâmico, progressivo e irreversível. Independentemente das

influências ambientais e genéticas, o envelhecimento biológico irá acontecer. Contudo, a velocidade, as condições, a qualidade desse envelhecimento dependerão, em grande medida, do estilo de vida, dos padrões socioeconômicos e culturais, bem como do cuidado à saúde ao longo da vida.

O envelhecimento biológico pode se considerar primário e secundário: o envelhecimento primário diz respeito ao envelhecimento do processo normal de vida, que acontece de forma gradual e progressiva, acometendo todos os indivíduos de uma mesma espécie. O envelhecimento secundário se trata de um envelhecimento de cunho patológico, resultado de ações de causas diversas e cujas manifestações dependerão de cada indivíduo e do contexto em que se vive.

Segundo Spirduso (2005), embora as causas dos envelhecimentos primário e secundário sejam diferentes, eles não acontecem de maneira independente. Ao contrário, o envelhecimento primário e o secundário interagem fortemente entre si. Como exemplifica Spirduso (2005), as doenças e o estresse podem acelerar os processos básicos do envelhecimento, ou seja, do envelhecimento primário, e aumentar a vulnerabilidade das pessoas às doenças, gerando o envelhecimento secundário.

É importante também considerar as diferenças existentes entre o envelhecimento biológico e o envelhecimento cronológico. O envelhecimento biológico se inicia ao nascer e segue até a morte. Este tipo de envelhecimento está também associado ao relógio biológico, que determina as cadências dos fenômenos vitais e a duração da própria vida. Segundo Spirduso (2005), o envelhecimento biológico se refere ao organismo integralmente e é expresso como uma diminuição progressiva da viabilidade e um aumento da vulnerabilidade do corpo.

Contudo, como ressalta o autor, apesar de o envelhecimento acontecer de maneira integral no corpo humano, existem ritmos variados dos diferentes sistemas em uma mesma pessoa

que envelhece, o que significa que não existe um mecanismo causal que controla o ritmo do envelhecimento corporal em sua totalidade. Assim mesmo, para as mensurações do envelhecimento biológico, são utilizadas variáveis que representam as funções físicas e mentais do ser humano (Spirduso, 2005).

Por outro lado, o envelhecimento cronológico é uma construção social, tendo como parâmetro, nem sempre correspondente, o processo de envelhecimento biológico. O envelhecimento cronológico é entendido como um processo linear, acentuando-se a partir do período denominado de meia-idade. A meia-idade está relacionada à faixa etária dos 40 aos 60 anos (Gonçalves, 2016), estando associada ao declínio das capacidades físicas e, no caso das mulheres, também ao declínio da procriação. Ainda segundo esta autora, também na faixa etária da meia-idade, constata-se a presença das doenças crônicas, ausentes nas fases anteriores do ciclo da vida, nas quais estavam mais presentes as doenças agudas.

O entendimento linear do envelhecimento cronológico, associando à velhice como a etapa final da vida, é o que marca também os cuidados e as intervenções biomédicas. O envelhecimento neste estágio se baseia, sobretudo, nos discursos de prevenções às doenças. Como analisa Spirduso (2005), a doença é um fator de contribuição importante para um declínio na sensação de bem-estar e, para os envelhecidos e idosos, dentre todos os elementos de situação de vida, a saúde é a que está mais relacionada ao bem-estar. Neste sentido, a relação entre saúde e bem-estar é bidirecional para os envelhecidos e idosos, haja vista que o estado de saúde não só influencia o bem-estar e a satisfação pessoal, como também as sensações de bem-estar influenciam outros comportamentos relacionados à saúde (Spirduso, 2005).

Entretanto, há que se analisar, com atenção, a bidirecionalidade entre saúde e bem-estar, pois, partindo de parâmetros

biomédicos, o discurso hegemônico, principalmente do mercado, dissemina estilos de vida saudáveis para os envelhecidos e idosos, tendo por base modelos de comportamentos difundidos por estudos científicos da área e pelo uso de tecnologias inovadoras direcionadas à saúde/doença. Como analisa Batistella (2007), a transformação da saúde em valor individual na sociedade de consumo é atestada pela crescente preocupação com a adoção de comportamentos saudáveis, pela propagação de modelos de beleza ideal e sua busca por meio de dietas, cirurgias e indústria cosmética, bem como pela procura dos seguros privados de saúde. A saúde e o bem-estar, principalmente para os envelhecidos e idosos, passam a ser uma questão individual, associada ao eternamente jovem.

A divulgação de métodos que busca corpos eternamente jovens e bem-estar eternos, enclausura a vida na tarefa maior de derrotar a maior fraqueza do ser humano, ou seja, derrotar a mortalidade (Morris, 2000). Na contemporaneidade, a morte é um escândalo, “[...] porque desmascara a ilusão de que podemos viver para sempre” (Morris, 2000, p. 24). Analisa este autor que, às vezes, é melhor um morto vivo em um leito hospitalar, mantido por meios mecânicos, que a morte, pois se conclui que a pessoa foi vencida pela morte. Neste contexto, a saúde se apresenta como uma versão silenciosa da vida, que só é considerada, quando já não está mais presente, ou seja, quando se está doente. Como analisa Morris (2000, p. 11), “[...] somos criaturas marcadas de modo único por uma relação instável com a saúde”. E esta instabilidade é mais crescente quando se aproxima da velhice.

Para evitar a doença e a possível morte, os envelhecidos e idosos fazem *check up* que, na visão de Illich (1975), é uma moda associada ao consumo de saúde/doença e faz parte do processo de medicalização da vida. Illich (1975, p. 60) afirma que “[...] a extensão do controle profissional a cuidados dispensados a pessoas

em perfeita saúde é uma nova manifestação da medicalização da vida. Não é preciso estar doente para se transformar num paciente”. Para este autor, a prática do *check up* reforça a convicção das pessoas e de seus corpos como máquina e que a durabilidade da máquina/corpo depende das visitas para a sua manutenção.

A medicalização da vida por meio de *check up* conduz o paciente potencial a comportar-se como objeto do médico responsável, transformando-se em um eterno paciente, para o resto da vida, desencorajando, assim, as pessoas a assumirem outras formas e práticas preventivas do binômio saúde/doença (Illich, 1975). Neste sentido, para Illich (1975), a vida social das pessoas se resume a se organizar e submeter-se a terapias médicas, psiquiátricas, pedagógicas ou geriátricas. Neste contexto, urge uma revisão de alguns estilos de vida de envelhecetes e idosos que valorizam o ganhar anos à vida, na sua dimensão quantitativa, em detrimento de valores relacionados à qualidade e à intensidade com que se vive o presente.

A revisão de estilos de vida passa, portanto, pela superação do discurso biomédico quantitativo de anos de vida, em direção a uma composição qualitativa do envelhecimento, unindo diversos pensares, saberes e fazeres que contemplem as pessoas, a natureza, os distintos coletivos culturais e a sociedade como um todo. Uma revisão que considere a existência de reciprocidade entre um indivíduo ativo em um mundo em constantes transformações.

Neste entendimento, o envelhecete e o idoso têm um papel ativo no curso da sua própria vida, cujo papel ativo deriva de ações nos mais diversos contextos, que resultam em mudanças na própria pessoa e nos contextos vividos. Entretanto, há que ressaltar que o papel ativo dos envelhecetes e idosos é relativo, considerando a relação existente entre o envelhecete-idoso/contexto e as dimensões inerentes aos processos vividos do envelhecimento. O envelhecimento é, portanto, um fenômeno universal, que faz parte da condição humana, gerando problemas

comuns às pessoas envelhecidas e idosas, mas que podem ser vividos e resolvidos de formas diferentes, de acordo com as características e capacidades individuais, os contextos históricos e socioeconômicos, bem como as culturas em que se vive.

Na cultura das sociedades modernas, as análises do envelhecimento em uma perspectiva biológica associam o envelhecimento sempre à diminuição das capacidades, sugerindo às pessoas envelhecidas a selecionarem objetivos de vida de forma a rentabilizarem os recursos biológicos ainda disponíveis. Contudo, a forma como se envelhece está relacionada com as histórias de vida e com os percursos individuais e contextuais das pessoas.

Esses percursos estão marcados por processos contínuos e descontínuos das experiências humanas no cotidiano que, como qualquer outro processo do percurso da vida, independentemente da fase em que se encontre a pessoa, haverá a necessidade de se fazerem escolhas. Estas escolhas sempre geram tensões entre perdas e ganhos, solicitando das pessoas, habilidades e competências individuais que serão maximizadas e expressas nos momentos de tensão.

O processo do envelhecimento pode ser assim entendido, como uma dimensão da vida humana em movimento, multidirecional. Esta perspectiva amplia o entendimento do envelhecimento para além das reduções, para além das perdas físicas e do declínio corporal. Isto não significa mascarar o envelhecimento, negando problemas decorrentes desse processo, principalmente para parcelas significativas desta população, mas sublinhar que cada fase da vida tem continuidades e descontinuidades, perdas e ganhos.

Os tempos variáveis do percurso da vida favorecem o entendimento de que, em qualquer fase da vida, é possível desenvolver múltiplas aprendizagens e vivências de novas experiências. O entendimento de movimento e vitalidade, associados ao envelhecimento, tecendo redes em constante

construção e reconstrução, possibilita entender o processo de envelhecimento em constante abertura para o viver no mundo que o rodeia. Viver o mundo produz histórias de vida que se materializam no corpo envelhecendo. Neste sentido, para além de uma idade cronológica e de um processo biológico, o corpo envelhecendo é fruto de uma construção histórica e sociocultural.

As diferentes fases da vida apresentam diferentes corpos em tempos e sociedades distintas. No caso do corpo envelhecendo, predomina no imaginário social, embora com relativas mudanças, a materialização do declínio, da debilidade, considerando-se essa experiência do envelhecimento, restrita à vida privada dos envelhecidos. Como analisa Debert (1997), a velhice, durante muito tempo, foi considerada esfera privada e familiar. Na contemporaneidade, cada vez mais o envelhecimento se transforma em uma questão pública. Isto porque as transformações socioculturais iniciadas, principalmente depois dos anos 1970, dão uma visibilidade relativa ao envelhecimento, conduzindo novas interpretações e ressignificando o corpo envelhecendo (Debert, 1997).

A partir de um corpo em decadência – biologicamente frágil e socialmente feio –, marcado pela passagem do tempo, o corpo envelhecendo se empodera na contemporaneidade, deixando de ter a marca biológica do declínio e da fragilidade, para assumir marcas de eterna juventude e independência. É o mesmo que dizer que, de um corpo biológico envelhecendo, recluso em família, privado e decadente, passa-se a um corpo que vive o coletivo, um corpo público, livre e revigorado.

O corpo se torna assim, mais uma vez, a materialização da velhice, agora repaginado. De uma leitura de velhice associada à doença, finitude da vida, marcado por idas aos médicos para reestabelecer a saúde perdida, passa-se para uma velhice associada a novas experiências, vitalidades, concretizadas em

corpos plurais, que buscam identidade, movimento e experiências diversas. Neste contexto de repaginação, muitas vezes as dependências e debilidades causadas ao corpo envelhecido são camufladas, em detrimento da eterna juventude. As experiências e cuidados com o corpo entram assim em uma forma de gestão da velhice, que se não forem analisados dentro de uma leitura crítica aos fenômenos envolvidos, são facilmente absorvidos pelos envelhecidos e idosos e pela própria sociedade, a partir dos discursos do mercado.

Aqui, é importante analisar as relações entre o envelhecimento, as conquistas derivadas da biomedicina, as percepções socioculturais e o mercado. Não se nega a grande contribuição biomédica para um envelhecimento saudável, bem como as conquistas socioculturais e a valorização contemporânea da pessoa envelhecida. Contudo, as análises críticas recaem sobre o mercado, que afasta as complexidades e pluralidades biológicas, históricas, socioeconômicas e culturais envolvidas no processo de envelhecimento, transferindo para as pessoas envelhecidas e idosas a responsabilidade de se terem uma velhice saudável e o corpo eternamente jovem, desde que comprem os bens e serviços oferecidos.

Há uma diluição, pelo mercado, dos problemas associados ao envelhecimento, principalmente dos idosos, com patologias e/ou com problemas socioeconômicos. Quando alguns desses problemas são apresentados pelo mercado é para lançar um novo serviço ou produto, quando não, faz referência a tais problemas como decorrentes dos estilos de vida das pessoas envelhecidas e idosas. Neste contexto, para reforçar essas demandas do mercado, em um processo de retroalimentação, os especialistas das áreas que pesquisam o envelhecimento reforçam a produção e o consumo de estilos de vida na velhice, adotando uma narrativa de velhice saudável e, muito das vezes, um corpo eternamente jovem.

As escolhas individuais prevalecem nessas narrativas de velhice saudável e corpos jovens, sendo o contexto ignorado para a concretização dessas escolhas. Não se desconsidera aqui o valor das escolhas individuais ao longo da vida, seja em qual for a fase. Contudo, o contexto para que se materializem essas escolhas individuais é tão importante quanto as próprias escolhas. Isto significa que as escolhas individuais são sempre construídas e concretizadas em contextos históricos e socioculturais e, para a sua materialização, necessitam de diversos recursos, tais como materiais, simbólicos, financeiros, educacionais etc.

Neste sentido, mais do que estilos de vida saudáveis para os envelhecidos e idosos, o que se constrói, muitas vezes, são práticas de consumo de bens e serviços que são divulgados por especialistas e pelo mercado, para evitar ou resolver os problemas típicos dos envelhecidos. Há positividade nos procedimentos, intervenções, narrativas e olhares sobre os envelhecidos e idosos contemporâneos, contudo, não se podem negar as zonas obscuras presentes nessas narrativas produzidas por especialistas, instituições, mídia e pelo senso comum. São narrativas que tratam o envelhecimento, a velhice e os envelhecidos e idosos de forma homogênea e descontextualizada, tendo como parâmetro, na maioria das vezes, os envelhecidos e idosos de classes alta e média alta.

Assim mesmo, a pretensa universalidade dos estilos de vida dessas classes contribui para a individualização do envelhecer. Como analisa Castro (2015, p. 105), “[...] a segmentação operada por esses mercados de consumo utiliza os 50 ou 55 anos como idade de corte para classificar o consumidor como idoso”. Na análise dessa autora, há uma ressignificação nos modos de viver e representar a velhice, sugerindo os termos de “terceira idade”, “melhor idade”, “maior idade”, para modelos de velhice ativa e gratificante, em oposição a uma velhice com problemas de saúde e que se aproxima da finitude da vida. Neste contexto,

Castro (2015, p. 106) ressalta o binarismo normativo e hierárquico que se constrói em torno dos velhos e dos não velhos.

Os velhos são os que possuem a fragilidade física e/ou mental da senescência e a incapacidade de cuidar de si próprio. Os não velhos são os que permeiam a construção social da juventude como padrão desejável. A jovialidade associada ao envelhecete e idoso se torna, assim, sinônimo de saúde, ou seja, “[...] saúde, boa forma física (*fitness*) e beleza formam um todo indissociável que fundamenta a noção de bem-estar e movimenta sobremaneira as dinâmicas do consumo” (Castro, 2015, p. 106). Embora bem-intencionado, Castro (2015) analisa como os esforços para manter um envelhecimento associado à jovialidade, para alguns envelhecetes, podem se transformar em insensatez e tirania social.

Neste sentido, o envelhecimento decorre de construções contínuas e descontínuas, tanto biológicas como socioculturais. Caracteriza-se, portanto, por mudanças constantes e estabelece a inexistência de uniformidade das pessoas com elas mesmas, com outras pessoas e com os contextos. Há uma multiplicidade de trajetórias do envelhecimento, integrada em diferentes níveis de contextos que se articulam entre si. Segundo este prisma, as pessoas, as dimensões históricas e socioculturais e a biologia humana são, simultaneamente, produtoras e produtos dos contextos. O ser humano é integral, dotado de subjetividades, de pensares, saberes e fazeres próprios e ativos, no processo saúde/doença/cuidado/cura.

PARA ALÉM DO TRABALHO E DO LAZER NA ENVELHECÊNCIA

Ponto de partida para compreender o universo/mundo contemporâneo

É elucidativo iniciar este capítulo definindo de onde se parte para o repensar a envelhecimento no seu entrelaçamento com as categorias trabalho, lazer e saúde. Uma primeira aproximação ao tema concerne à separação dos binômios natureza e cultura, mente e corpo, sujeito e objeto, subjetividade e objetividade, razão e emoção, saúde e doença, dentre tantos outros pares de opostos construídos na modernidade. Como analisando em outro lugar, essa forma binária de analisar a realidade tem se tornado limitada para a interpretação e explicação dos fenômenos contemporâneos (Brasileiro, 2005). Como afirma Lis (2003):

O conhecimento clássico e medieval não estabelecia nenhuma separação radical entre os vários mundos possíveis que eram objeto de pesquisa e reflexão. Havia sim hierarquias, entre as diversas áreas de conhecimento, mas não hiatos intransponíveis. Independentemente da natureza distinta dos objetos do mundo animal e do mundo político, as bases do conhecimento eram as mesmas (Lis, 2003, p. 3).

Segundo este autor, “[...] se na época de Aristóteles, os pesquisadores de diferentes áreas se procuravam para compartilhar seus conhecimentos, se verifica hoje uma tendência geral exatamente contrária [...]” (Lis, 2003, p. 3). Nesta mesma linha,

Ingold (1995) ressalta, como um traço marcante da tradição ocidental, a tendência de pensar em dicotomias paralelas, de modo que a oposição se estabelece entre animalidade e humanidade, natureza e cultura, corpo e espírito, emoção e razão e assim por diante. Esse paralelismo, segue este autor, é encontrado também na divisão acadêmica entre ciências naturais, que se ocupam do mundo material, inclusive os organismos vivos, e as humanidades, que incluem o estudo da linguagem, da História e da civilização.

Para Ingold (1995), o problema reside na herança do pensamento dualista que invade a concepção do ser humano, ao fornecer um vocabulário que é expresso socialmente, favorecendo a concepção de que uma parte do ser humano está imersa na condição física da animalidade e a outra na condição moral da humanidade. A partir desta ótica, a “animalidade humana” está em estado cru e livre dos constrangimentos morais e da regulação de regras e costumes (Ingold, 1995).

Há a necessidade de refletir de forma conjunta e integrada sobre os modelos de ser humano e natureza, na sua complexidade e inter-relação (Lis, 2003). Realizando uma análise da distância entre as ciências humanas e naturais, Lis (2003) realiza um percurso histórico das teorias da sociedade, do indivíduo e da cultura predominantes no século XIX e ressalta como essas teorias estavam marcadas pelas ciências naturais. Segundo este autor,

[...] os problemas dessa complicada herança foram esquecidos pelos pesquisadores das ciências sociais contemporâneas, os quais tendem a ficar longe das preocupações das ciências naturais, sem perceber quanto essa atitude deriva dos traumas de seu nascimento. Circunstância que, paradoxalmente, contribuiu para que as ciências sociais caminhassem historicamente em direção a um reducionismo que não estava na agenda dos fundadores (Lis, 2003, p. 4).

A partir dessa perspectiva, segue este autor, o ser humano teria tudo, esquecendo sua natureza humana, e concentrando-se com otimismo nos aspectos sociais e de sua condição humana. Contudo, o dilema que surge dos reducionismos deixa em evidência que:

[...] todos os reducionismos no campo das ciências humanas e sociais supõem uma sacralização do humano, onde o humano é entendido de forma antirrealista, a partir das categorias do iluminismo (Lis, 2003, p. 9).

Para Elias (1998), o desenvolvimento desigual entre ciências naturais e humanas tem consequências profundas, que se encontram em múltiplas dicotomias conceituais, que assumem uma tendência segundo a qual, a crença da natureza é externa ao ser humano e a realidade humana constitui dois universos separados e independentes. A dicotomia natureza e sociedade, segue Elias, não apenas cria dois campos diferentes, mas também, de certo modo, antagônicos e irreconciliáveis. Para Elias (1998, p. 71), “[...] a humanidade, e, portanto, também a ‘sociedade’, a ‘cultura’ etc., não são menos ‘naturais’ nem menos integrantes de um único e mesmo universo do que os átomos ou as moléculas”.

Transferindo essa problemática para a compreensão do tempo, Elias (1998) enfatiza como o tempo não deixa de se enquadrar nas fragmentações científicas prevalentes hoje, como se houvesse um “tempo social” e um “tempo físico”, um tempo interno à sociedade e um tempo interno à natureza. Contudo, na visão de Elias (1998, p. 72), essa dicotomia “[...] trata-se, na realidade, de uma separação inteiramente provisória, que caracteriza um determinado estágio da evolução social [...]”.

A origem dessa matriz comum de compreender e explicar a realidade conduz, portanto, para uma bifurcação, que cria um reducionismo, fragmentando o ser humano no mundo e

retirando-o do bionatural. Uma leitura bem simplificada desse dualismo também se encontra no entendimento da própria realidade, com o materialismo e o idealismo, em que, no materialismo, a natureza sobrepõe à consciência e, no idealismo, há uma prioridade da consciência sobre a matéria.

Outro par de oposto que se relaciona com a construção dicotômica do conhecimento e influencia diretamente nas diversas interpretações sobre o ser/mundo, diz respeito ao binômio racionalismo e empirismo, em que o racionalismo se associa ao refletido e teórico, enquanto o empirismo à percepção sensorial e à experiência. Esse caráter ambivalente e reducionista de produzir conhecimento, à medida em que favorece explicações restritas sobre o ser/mundo, nega a existência da pessoa.

O conceito de pessoa está intrinsicamente imbricado pela totalidade bionatural, psicológica, histórica e sociocultural, o que é o mesmo que dizer que está configurado por fatores da ordem de totalidade da pessoa/biológico/sociedade/natureza/cultura. Nas análises de Ingold (1995), há um contínuo entre a cultura e a natureza, passando pelo viés da biologia.

Desse modo, como produto de uma construção cultural da modernidade, as dualidades decorrentes dessa visão ocidental limitam o entendimento de totalidade do ser humano, dentro de um engajamento relacional do ser/mundo. Os engajamentos relacionais são configurações tempo/espaço potentes para a construção de várias formas de viver o mundo, em oposição à existência tão bem demarcada na modernidade entre as estruturas de indivíduo e sociedade, bionatureza e cultura, dentre os já citados. O mundo totalizante da bionatureza/pessoa/sociedade/cultura e todas as suas variações fazem parte do entendimento da pessoa como um ser/mundo.

Como afirma Ingold (1995), no que diz respeito à existência como membro da espécie humana, a condição de pessoa

é inseparável do pertencimento a uma cultura e ambos são cruciais para a existência humana. Portanto, o ser humano, categoria biológica, é uma pessoa pertencente a uma espécie em que existir como ser humano, é existir como pessoa (Ingold, 1995). Assim mesmo, segue este autor, a perspectiva de singularidade e superioridade humana criada, na modernidade, rompe com a mútua relação de interdependência da pessoa como ser/mundo, com profundas consequências ecológicas para a sobrevivência da espécie em longo prazo.

Segundo Capra (2000), é crescente o reconhecimento da interdependência de todos os fenômenos, desde a situação pessoal, social e os processos cíclicos da natureza. O autor ainda inclui, nesta interdependência, a consciência ecológica como a consciência espiritual. Nas palavras do autor,

[...] quando o conceito de espírito humano é entendido como o modo de consciência em que o indivíduo se sente ligado ao cosmo como um todo, fica claro que a percepção ecológica é espiritual em sua essência mais profunda (Capra, 2000, p. 242).

O autor defende a mudança de uma atitude de dominação e controle da natureza, colocando os seres humanos como parte desta, para um comportamento cooperativo e de não-violência.

Para Morin (2001), a natureza não é desordem, passividade, mas uma totalidade complexa; o ser humano não é uma entidade isolada em relação a essa totalidade, mas é um sistema aberto, com autonomia/dependência organizadora no seio de um ecossistema. Ainda para Morin (2003), a complexidade reside na combinação indivíduos/sociedade, com desordens e incertezas, na ambiguidade permanente da sua complementaridade, da sua concorrência e, em última análise, do seu antagonismo.

A partir desse entendimento, há, portanto, um anacronismo para entender a complexidade do mundo contemporâneo,

a partir das dualidades da modernidade. Abandonar esse paradigma significa pensar o engajamento relacional da pessoa como ser/mundo. O desafio reside, portanto, em pensar o ser social, cultural e psicológico, tanto quanto um ser da espécie humana, superando a sacralização do humano, construída a partir das categorias do Iluminismo. Perceber algo como contingente, incerto, duvidoso, significa observá-lo sob uma perspectiva diferente. Um outro olhar pode revelar a fragilidade das estruturas, das formas, das funções, das organizações e do sentido do tempo presente. Algo é como é, mas nada é dado, o que significa dizer que também poderia ser diferente.

Neste sentido, pensar a partir da perspectiva totalizante do engajamento relacional do ser/mundo seria o mesmo que pensar outras perspectivas para as fragmentações geradas entre a natureza biológica, a pessoa, a sociedade e a cultura. Afirmar-se, portanto, que a pessoa é indissociável, imbricada e unitária com a bionatureza/sociedade/cultura, pois a pessoa só se constrói e se situa, em relações e em entrelaçamentos dotados de sentidos na presença do mundo, no exercício do existir e na abertura para o mundo. Como afirmam Azevedo e Caminha (2015, p. 17), “só na unidade do objetivo com o subjetivo podemos pôr o ser no mundo e o seu mundo vivido correlacionados um ao outro”. No engajamento relacional do ser/mundo, dá-se, portanto, simultaneamente, o ser e o estar no mundo da pessoa. Para assim se pensar, necessário se faz refletir sobre o modo como o conhecimento é produzido.

Desde a perspectiva do engajamento relacional do ser/mundo, a transdisciplinaridade se apresenta como um realinhamento da assimetria verificada entre as dualidades da produção do conhecimento da modernidade, que contrapõe o sujeito/observador ao objeto/observado, assumindo determinações distintas e independentes. As ciências ditas clássicas foram fortalecidas, no século XIX, com campos de saberes

distintos e teorias e métodos próprios, sendo estes marcadamente racionais, objetivos, empíricos e passíveis de verificação.

Contudo, embora todo o desenvolvimento advindo dessa forma de produzir conhecimentos, várias limitações foram apresentadas, devido às complexidades do mundo contemporâneo e do próprio avanço da ciência, principalmente após a segunda metade do século XX. Como afirma Capra (2003), quanto mais se estuda os problemas contemporâneos, mais eles se mostram que não podem ser entendidos isoladamente, por seu caráter “com”, o que significa dizer que estão interligados e são interdependentes. Como consequência, outros modelos de ciências foram introduzidos, provocando transformações que alteram o paradigma científico moderno.

Os novos modelos das ciências contemporâneas, tais como a nanotecnologia, astrofísica, neurociências, ecologia, dentre outras, são identificados por uma aproximação de diferentes campos de saberes que promovem diálogos entre conhecimentos distintos, com o intuito de complementar o pensamento analítico/reducionista clássico. Como afirma Morin (2001), algumas ciências mantêm sua vitalidade, porque rechaçam o fechamento disciplinar. Para este autor, a constituição de um objeto e de um projeto ao mesmo tempo interdisciplinar, multidisciplinar e transdisciplinar permite criar o intercâmbio, a cooperação e a multicompetência.

Essas constituições vão desde a coordenação paralela de pontos de vista, como os estudos multi ou pluridisciplinares, passando por uma combinação, convergência ou complementariedade de estudos interdisciplinares, chegando ao ponto máximo de complexidade com os estudos transdisciplinares (Bicalho; Oliveira, 2011). Para essas autoras, a multidisciplinaridade ou pluridisciplinaridade é caracterizada pela busca de integração das disciplinas, por meio do estudo de um objeto comum, que ultrapassa as disciplinas, mas continua tendo uma disciplina como centro.

Nas palavras de Nicolescu (1999, p. 2), “[...] a pluridisciplinaridade diz respeito ao estudo de um objeto de uma mesma e única disciplina por várias disciplinas ao mesmo tempo”. Com isso, segue este autor, o objeto estudado sairá enriquecido pelo entrelaçamento de várias disciplinas, ou seja, “[...] o conhecimento do objeto em sua própria disciplina é aprofundado por uma fecunda contribuição pluridisciplinar” (Nicolescu, 1999, p. 2), mas este aprofundamento está a serviço apenas de uma disciplina, pois, embora a abordagem pluridisciplinar ultrapasse as disciplinas, sua finalidade continua inscrita numa mesma estrutura disciplinar.

A interdisciplinaridade, para Bicalho e Oliveira (2011), não nega as disciplinas, mas preocupa-se com a unidade do saber, situando este saber no horizonte da realidade humana. Para Nicolescu (1999), a interdisciplinaridade é a transferência de métodos de uma disciplina para outra, ultrapassando as disciplinas, mas sua finalidade permanece inscrita na pesquisa disciplinar. Segundo Bicalho e Oliveira (2011), a interdisciplinaridade evoca um espaço comum, fator de coesão entre saberes diferentes, num domínio de que não é propriedade exclusiva de nenhuma disciplina. A interdisciplinaridade, seguem essas autoras, encontra-se na posição intermediária entre a multi e a transdisciplinaridade, realizando-se por meio de intensa troca de saberes entre cientistas especializados, em integração de um determinado objeto de pesquisa.

A transdisciplinaridade, por outro lado, promove a integração de saberes em níveis mais profundos, ultrapassando as barreiras disciplinares, atuando no sistema total do estudo, sem fronteiras estáveis entre as disciplinas (Bicalho; Oliveira, 2011). Para Nicolescu (1999b):

A transdisciplinaridade, como o prefixo “trans” indica, diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo ‘entre’ as disciplinas, “através” das diferentes disciplinas e “além” de qualquer disciplina. Seu objetivo é a compreensão do

mundo presente, para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento (Nicolescu, 1999b, p. 22).

Conforme Bicalho e Oliveira (2011), a transdisciplinaridade considera que a realidade é composta por diferentes níveis, oferecendo uma nova visão de natureza e realidade, para além das disciplinas, do formalismo excessivo, da rigidez das definições e do absolutismo da objetividade. Segundo Nicolescu (1999a, p. 2),

[...] a transdisciplinaridade se alimenta da pesquisa disciplinar que, por sua vez, é iluminada de maneira nova e fecunda pelo conhecimento transdisciplinar. Neste sentido, as pesquisas disciplinares e transdisciplinares não são antagonistas, mas complementares.

Nicolescu (1999a, p. 2) ainda afirma que “a disciplinaridade, a pluridisciplinaridade, a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade são as quatro flechas de um único e mesmo arco: o do conhecimento”. Neste sentido, a pesquisa transdisciplinar não é antagonista, mas complementar à pesquisa pluri e interdisciplinar.

Na visão transdisciplinar, há a compreensão da complexidade do universo e das relações em si e com a realidade, por meio da articulação de saberes das ciências, artes, filosofia e tradições (Morin, 1998, 2001). Como afirma Morin (2001), a noção de vida se modificou e está ligada, implícita ou explicitamente, às ideias de complexidade e de auto-organização, por intermédio de acasos e incertezas.

Para Nicolescu (1999, p. 6), “[...] a complexidade nutre-se da explosão da pesquisa disciplinar e, por sua vez, a complexidade determina a aceleração da multiplicação das disciplinas”. Este autor ainda afirma que a visão clássica de mundo, organizava as disciplinas de forma piramidal, sendo a base da pirâmide representada pela física. A complexidade pulveriza esta pirâmide provocando um verdadeiro “*big-bang* disciplinar”.

Na transdisciplinaridade, há um diálogo entre as ciências, numa atitude também aberta aos mitos e religiões, em movimentos transculturais, mas, simultaneamente, enfatiza a clareza, o rigor da argumentação, a ordem, assim como valoriza a tolerância das ideias divergentes e do contraditório, da pluralidade epistemológica. Neste sentido, a transdisciplinaridade não significa ignorar as disciplinas, mas torná-las mais flexíveis, entrelaçadas, com novas epistemologias em redes complexas, dinâmicas e métodos diferentes para olhar o engajamento relacional do ser/mundo.

É pensar em modelos multicausais. As pessoas são iguais, mas simultaneamente são diferentes, do ponto de vista genético, histórico, social e cultural. As pessoas são configurações de fatores híbridos da sua genética, do seu ambiente e dos fatores oriundos dos processos históricos, socioculturais e educacionais. Neste sentido, as pessoas são influenciadas e influenciam um complexo arranjo de formação de vida que, para compreender esses arranjos e explicá-los, há que apreender a existência de formas do ser/mundo, diferentes das tradições modernas cristalizadas. Avançar na transdisciplinaridade para pensar o engajamento relacional do ser/mundo pode ser um dos caminhos.

Seguindo por este caminho do engajamento relacional do ser/mundo, ressalta-se que os marcos conceituais utilizados na modernidade e sua validade para a análise e interpretação da realidade, também, apresentam-se limitados. Como analisa Capra (1995), ainda no início do século XX, os físicos tiveram problemas para entender que os conceitos básicos da física clássica, com sua linguagem e toda sua forma de pensar o universo/mundo, eram inadequados para descrever os fenômenos atômicos. Capra (2003) ainda ressalta como uma visão sistêmica da vida exige uma nova forma de pensar sobre a vida, que inclui novas percepções, uma nova linguagem e novos conceitos.

Ramalho (2008) também analisa como nas ciências sociais, “[...] não só conceitos precisam ser rediscutidos, como outros passaram a ser necessários para compor um quadro explicativo mais elucidado do que ocorre na sociedade capitalista atual” (Ramalho, 2008, p. 242). Isto remete a que os conceitos da modernidade estão cada vez mais inadequados para lidar com as problemáticas contemporâneas. São os novos conceitos, afirma Capra (2003), que permitem formular novas perguntas. Desse modo, os conceitos são construções culturais que, internalizados pelos membros de um grupo social, geram uma visão de mundo que reforça, retroativamente, a sua existência coletiva.

Assim mesmo, os conceitos se estruturam pela semelhança e associação entre a realidade e os processos cognitivos, formando um movimento complexo de redes entre as pessoas no ser/mundo, gerando movimentos dinâmicos e interligados. Para Capra (2003), numa visão sistêmica e complexa das questões contemporâneas, os conceitos necessitam se interconectar com as dimensões biológicas, cognitivas e sociais, sendo o conceito de rede um dos conceitos fundamentais dessa compreensão complexa e unificada da vida. Para Capra (2003, p. 329),

[...] a todos los niveles de la vida – desde las redes metabólicas de la célula hasta las redes tróficas de los ecosistemas y las redes de comunicaciones y humanas – los componentes de los sistemas vivos están interconectados en forma de red.

Nas dinâmicas contemporâneas, segue Capra (2003), dois fenômenos estão relacionados com o conceito de rede: um que é o capitalismo global e o outro que é a criação de comunidades sustentáveis, baseadas na alfabetização ecológica e na prática do *ecodesenho*. Enquanto o capitalismo global maneja com redes

eletrônicas de fluxos financeiros e de informação, o *ecodesenho* trabalha com redes ecológicas de fluxos de matéria e energia.

O objetivo da economia globalizada consiste em maximizar a riqueza e o poder das elites, enquanto o *ecodesenho* busca maximizar a sustentabilidade da teia da vida (Capra, 2003). Para este autor, a alfabetização ecológica necessita de um pensamento complexo, em termos relacionais, contextuais, de padrões e processos. Esse postulado requer uma transição para conceitos acordes com o engajamento relacional ser/mundo, ativando múltiplos processos da existência humana.

O estudo dos conceitos está na criação das representações criadas por eles, sendo os termos os mediadores dessa criação. Os termos ao serem internalizados passam a representar e organizar os conhecimentos e a interpretação da realidade. Para Lara (2004), um conceito é uma unidade abstrata e é representado por termos. Por sua vez, os termos correspondem a um conceito em uma linguagem de especialidade.

Segundo essa autora, os termos diferem da palavra, pois a palavra tem propriedades, mas possui muitos significados, enquanto o termo “[...] é uma palavra contextualizada no discurso, tendo, conseqüentemente, um referente de interpretação” (Lara, 2004, p. 92). Lara (2004, p. 93) afirma que “a distinção entre palavra e termo qualifica este último como uma expressão linguística no interior de um discurso de um domínio de especialidade, mas nunca fora da linguagem”.

Barros (2016) analisa como os conceitos surgem no interior da história e, concomitantemente, não cessam de alterar a própria história. Os conceitos estão, portanto, imersos na história. Nesta dinâmica, quando um conceito existente não mostra adequação para aprofundar certos aspectos de um objeto de estudo, em um determinado período da história, apresenta-se a possibilidade para a criação de um novo conceito. Como analisa Barros (2016), os novos conceitos podem ocorrer tanto nos ambientes

científicos e acadêmicos, como na vida cotidiana, nos meios políticos, de comunicação e nos ambientes populares.

Isso posto, entende-se que os conceitos, com os termos daí derivados, são construções históricas e socioculturais, que definem a compreensão e explicação da realidade. Neste sentido, quando há profundas transformações na realidade, muitos dos conceitos correntes já não são possíveis para interpretá-la e explicá-la, produzindo conflitos de adequação. Esses conflitos, que são multicausais, vão servir como propulsores para a reelaboração de novas interpretações e explicações, criando as bases para a integração de antigos conceitos, aos novos que poderão surgir. Entende-se que a realidade não é linear, tampouco a forma de interpretá-la.

Neste sentido, os conflitos geradores por inadequação dos conceitos e suas possíveis resoluções, sempre temporárias, não são adição nem justaposição, mas são processos, que nem sempre são ascendentes ou significam “progresso”. Por este raciocínio, entre o capitalismo global e o *ecodesenho* apresentados por Capra (2003), há várias possibilidades de enfrentamento ao novo, mas, como ressalta este autor, as transformações contemporâneas exigem mudanças radicais, não só das percepções e maneiras de pensar, mas, concomitantemente, de valores.

Coloca-se, portanto, a questão sempre presente entre a continuidade *versus* ruptura, nas construções da realidade e suas interpretações conceituais. Para o entendimento desses processos, os conceitos de assimilação e acomodação usados por Piaget (2011) são emblemáticos, embora aqui não signifique um compromisso fiel como o sentido desenvolvido por este autor.

Por este caminho, a partir dos processos de assimilação e acomodação, ao se detectarem limitações conceituais para o entendimento da realidade, não irá existir nem ruptura nem continuidade em si mesma, mas uma assimilação para uma

posterior acomodação. Os novos conceitos se apresentam como ruptura, mas, simultaneamente, conservam algo do antigo conceito. Isso significa que, no processo de assimilação, são conservados elementos do antigo, como efeito da reelaboração e a acomodação de um novo conceito.

Em função dessa ancoragem, as problemáticas associadas aos conceitos de envelhecimento, trabalho, lazer e saúde sempre apresentarão compreensões e explicações limitadas, se forem analisadas apenas por um prisma, por uma disciplina, seja esta das ciências biológicas ou das ciências humanas. É importante ressaltar que, a exceção das categorias trabalho e saúde, que historicamente estão marcadas por tradições disciplinares constituídas no século XIX, como as ciências biomédicas e humanas, as categorias lazer e envelhecimento/velhice são categorias que foram incorporadas mais recentemente, depois dos anos de 1950, aos discursos e estudos científicos.

Os campos da velhice e do lúdico, desde os filósofos clássicos, foram temas de reflexões. Contudo, como preocupação da modernidade, seja como ciência ou problema social, só vieram a se destacar com a entrada da crise da modernidade. Os campos do lazer e do envelhecimento/velhice, embora utilizando conhecimentos de disciplinas de escopo reducionista e, muitas vezes, filiando-se mais a umas disciplinas em detrimento de outras, não deixam de apresentar as interrelações desses campos dentro de sistemas globais e da necessidade da transdisciplinaridade para o entendimento de suas problemáticas.

Como analisa Elias (1992), os problemas do lazer só poderão ser abordados se forem abandonadas as limitações disciplinares e os seres humanos envolvidos no problema, se forem estudados de forma global. Por outro lado, Chopra (1993) ressalta que o fenômeno do envelhecimento só pode ser entendido, se for superado o entendimento desse fenômeno

como um mundo separado, em decadência e de morte. Isso posto, entende-se que, para se pensar sobre o mundo dos envelhecidos e idosos e os conceitos aqui associados, dentro do paradigma do pensamento complexo, é importante resolver instrumentos conceituais e metodológicos que se ajustem, de forma mais profunda, às dinâmicas e características dos recursos materiais e simbólicos envolvidos na envelhecimento e, neste caso, sua associação com o trabalho, lazer e saúde.

A modernidade não está em crise por sua forma de entender a envelhecimento, pelo sistema produtivo vigente, nem pelo modelo de trabalho, pelo uso do tempo, formas de lazer ou pelo entendimento de saúde. Também não está em crise por causa das formas de produção do conhecimento, pelas formas de fazer ciência ou por causa das novas tecnologias. É por tudo isso, mas é também por muito mais que isso. Há uma metamorfose da vida total, uma crise total da modernidade, que envolve todo o sistema dos contextos e da natureza/mundo. Esse entendimento é primordial para o pensar da envelhecimento no contexto do trabalho, lazer e saúde. Entretanto, em meio a essas complexidades contemporâneas, De Masi (2003) adverte que:

Diante desses paradoxos somos obrigados a reconhecer que não é a realidade que está em crise e sim nosso modo de compreendê-la e de avaliá-la: como as categorias mentais assimiladas da época industrial não podem mais nos explicar o que está acontecendo, somos induzidos a desconfiar do que está acontecendo e a perceber o advento do futuro como crise do presente. Na realidade, a sensação de crise é uma crise de modelos interpretativos, é uma resistência às mudanças causada pelo fosso cultural, fazendo com que nossas atitudes e nossos comportamentos derivem de categorias sedimentadas no decorrer dos séculos rurais e industriais, profundamente arraigadas em nossa personalidade e dificilmente substituíveis a curto prazo (De Masi, 2003, p. 30).

Considerando as crises dos modelos interpretativos e sem pretensão hierárquica, mas com a ideia de abertura e maleabilidade, mobilizam-se, aqui, três noções fundamentais para o entendimento da envelhecimento: a noção de pessoa, de contexto e de natureza/mundo. A ideia subjacente a essas três noções é de entrelaçamento, por existir uma lógica de comunicação, circulação entre essas três noções, provocando, desse modo, recombinações, reconstruções, que alteram estruturas e formas, promovendo processos híbridos. Os processos híbridos, como consequência desses entrelaçamentos, conservam os núcleos básicos de cada uma das três noções, mas também se associam a novas características adquiridas, pelo fluxo corrente entre as pessoas, os contextos e a natureza/mundo.

A noção de pessoa traz a ideia de pertencimento ativo, de plasticidade, de interatividade e engajamento do ser/mundo. A pessoa assume um papel preponderante, como produtora do seu próprio desenvolvimento e do desenvolvimento do contexto e da natureza/mundo. Essa produção se passa também pelos entrelaçamentos com as condições históricas, socioculturais e socioeconômicas de vida da pessoa, que influenciam o seu próprio desenvolvimento, bem como nas suas escolhas e nas suas ações.

Assim mesmo, num processo dialógico, cada pessoa é única e corresponsável pela construção de sua vida e dos contextos que participa. Constrói-se, assim, o entendimento de que a pessoa tem um papel ativo no seu próprio desenvolvimento e do contexto/natureza/mundo em que está inserido. Nesse entendimento, os processos educacionais são primordiais no percurso de construção da pessoa, no engajamento relacional do contexto e do ser/mundo.

A noção de contexto é fundada na ação das pessoas no seu cotidiano dentro de um território, o qual possui lógicas, funções e hierarquias históricas, com particularidades de condicionantes naturais e socioculturais. Toda pessoa nasce num

contexto já constituído, com estruturas advindas dos recursos materiais e simbólicos, consolidados nas percepções, formas de pensar e nos valores coletivos. Os contextos são, portanto, arranjos socioculturais, ecológicos e historicamente herdados e se referem a uma constelação de fenômenos e circunstâncias derivadas das sociabilidades humana, que possuem características próprias em cada território. Entende-se também que os contextos são submetidos constantemente às mudanças, num movimento entre rupturas e continuidades, nos entrelaçamentos das ações das pessoas.

No contexto, estão presentes os grupos sociais primários, como são a família, escola, igreja, o trabalho e o lazer. Existe um circuito de trocas e intercâmbios entre as pessoas nessas instituições sociais, em que são compartilhados eventos, constroem-se sociabilidades, geram-se culturas, dentro de uma dinâmica de vivência cotidiana. Associados ao conceito de contexto estão, portanto, o tempo de vida e a “experiência humana”, para usar um conceito de Elias (1998), que abarca a condição e a natureza humana.

Desse modo, a experiência humana se objetiva na experiência cotidiana, ou seja, na experiência vivida *com* e *no* mundo relacional e interacional do contexto, com suas forças adjacentes, por meio da mediação e da imbricação da pessoa. Por conseguinte, toda pessoa se manifesta pela ação, pelo processo de exteriorização, que é o mesmo que dizer que se manifesta pela objetivação da subjetivação, numa forma de se expor, com movimentos de influência recíproca, no contexto e na natureza/mundo.

A noção de natureza/mundo equivale a estruturas sistêmicas centradas nas relações macro, que estão presentes nas constelações socioculturais históricas e do universo/mundo. Essas estruturas tornam possíveis determinados arranjos societários em detrimento de outros e de configurações situadas num espaço/tempo. São teias globais, com contextos

socio-históricos específicos, que incidem nos contextos e na vida das pessoas, sendo também retroalimentados por eles. Compondo a noção natureza/mundo, encontram-se hibridamente situados os subsistemas cósmicos, ecossistêmicos, políticos, econômicos, sociais, culturais, bem como os sistemas educacionais, científicos, legais, os meios de comunicação de massa, dentre outros. Com este cenário macro, descortinam-se horizontes dinâmicos, com implicações dialógicas na vida das pessoas, nas condições de vida e nos contextos.

Neste sentido, há uma hibridação e uma ordem/desordem entre as noções de pessoa/contexto/universo-mundo. Com base em Morin (1995), pode-se afirmar que a organização da noção pessoa/contexto/universo-mundo se constitui em oscilações e conflitos. As entropias dessas noções são necessárias à sua complexidade, pois as desordens, com suas condutas aleatórias, competições e conflitos, são ambíguas. Isto porque se, por um lado, na desordem, há constituintes de diversidade, elasticidade e complexidade, por outro, a desordem continua desordem, ou seja, uma ameaça de desintegração. Neste caso, a ameaça da desordem entre pessoa/contexto/universo-mundo é o que confere à realidade um caráter complexo e vivo de reorganização permanente.

Essa ordem viva da pessoa/contexto/universo-mundo é radicalmente diferente da ordem mecânica, pois, como afirma Morin (1995), a ordem renasce constantemente da desordem, numa autoprodução sem parar. A natureza/mundo assim como as pessoas e os contextos estão sempre em movimento, criando estruturas, organizações e valores. Esses movimentos são assim compostos, em parte pela conservação e, em parte, pela transformação, num sistema sempre emergente de dinâmicas internas e externas. É nesta dinâmica das noções pessoa/contexto/natureza-mundo, que estão imbuídos os conceitos de envelhecimento, trabalho e lúdico.

Diálogos emergentes sobre a envelhecimento

Na linearidade do mundo moderno, insere-se o envelhecimento/velhice. A ciência, seja humana ou biológica, reforça os conceitos de envelhecimento/velhice, interpretando e explicando a vida humana com início (criança), meio (adolescente e adulto) e fim (envelhecendo e velho). Desse modo, as ciências disseminam a ideia de evolução dos processos biológicos, socioculturais e históricos, que vão repercutir no entendimento dos processos da vida, influenciando decisivamente sobre o ser envelhecendo.

A interpretação e explicação do percurso da vida, na modernidade, associam-se à passagem linear do tempo e à aproximação da morte, acentuando as perdas biológicas, com o envelhecimento, e as perdas socioculturais, com a velhice, como sendo perdas evolucionistas e universalizadas. Como analisam Feixa e Leccardi (2010), a ideia do tempo social biologizado é apresentada por Comte, por meio de uma concepção mecânica e exteriorizada do tempo das gerações, em que,

[...] de modo semelhante ao organismo humano, também o organismo social é sujeito ao desgaste. Mas, para este [Comte], as 'partes' podem ser facilmente substituídas: as novas gerações tomarão o lugar das antigas" (Feixa; Leccardi, 2010, p. 187).

Como reversão desse quadro, depois das transformações ocorridas nas pirâmides demográficas, das transformações na biomedicina, da reorganização do trabalho e da economia de consumo, principalmente no mundo ocidentalizado, o envelhecimento/velhice passa a ser guiado por discursos e práticas de rejuvenescimento corporal e espiritual, exaltando o "viver a vida". Este novo modelo de "viver a vida" dos envelhecendo e idosos não se refere a uma atitude boêmia, contra a existência bem-comportada da velhice e das rotinas domésticas. Tampouco

é uma atitude desviante de protesto, do modelo de vida que a modernidade caracterizou como sendo a “correta” para uma pessoa envelhecendo e idosa. Também não são movimentos políticos de denúncia dos envelhecidos e idosos, contra as discriminações e violações dos seus direitos, pois, como já analisou Debert (2008), os maiores defensores dos idosos não são os próprios idosos, mas são os geriatras, gerontólogos e instituições que assumem a luta pelos direitos desse coletivo.

Essa mudança comportamental dos idosos contemporâneos do “viver a vida” é muito mais uma exacerbação da individualidade, pois, como afirmam Gomes, Lessa e Sá (2008, p. 8) “[...] uma das características marcantes do modo de ser do homem moderno é a exacerbação da experiência de si mesmo, como interioridade psíquica contraposta ao mundo externo e público”. Nesse sentido, reflexivamente, a voz do mercado de consumo e os meios de comunicação de massa absorvem essa exacerbação da individualidade, contribuindo decisivamente para o “viver a vida” e a imagem de juvenização do envelhecido e idoso, propagando a ideia de que consumir, corresponde ao prazer da escolha e ao se renovar a cada dia.

Desse modo, a máxima de viver intensamente o tempo presente, como um objetivo de vida a ser perseguido, tem sido propagada pelo mercado, pelos meios de comunicação e por alguns especialistas do envelhecimento/velhice. Dessa máxima, surge um paradoxo, pois à medida que o mercado convida os envelhecidos e idosos para a eterna juventude, por meio de um estilo de vida e formas de consumo propícias a este objetivo, abandonando tudo o que envolve o envelhecer, cria, concomitantemente, uma rede de produtos e serviços específicos para este grupo etário e seu processo de envelhecimento.

Nesse entendimento, ser velho é paradoxalmente ser jovem, com o único compromisso de desfrutar dos prazeres da vida. O esvaziamento de sentido do envelhecer e a degradação

do sentido de maturidade, nas sociedades contemporâneas, indicam como foi retirada dos envelhecidos e idosos a função de transmissores de valores e sabedoria, restando-lhes o sentido inverso, tornar-se eternamente jovem.

É importante ressaltar que o viver intensamente os prazeres da vida e conservar-se, pelo menos ficticiamente, eternamente jovem, é fruto de um discurso mais globalizante e hedonista dos tempos contemporâneos. Manter-se jovem é um ideal e um sentido de vida das pessoas contemporâneas, encontrando respaldo nos avanços das novas descobertas da biogenética e das nanotecnologias, bem como na compra mercadológica de estilos de vida da eterna juventude. Ser jovem transformou-se numa virtude em si mesma, somando-se, a este fato, a desvalorização do patrimônio das gerações passadas (Szapiro; Resende, 2010).

Contudo, como afirmam Szapiro e Resende (2010), essa reinvenção da juventude não se faz sem custos psíquicos importantes. Fazendo um paralelo entre o pensamento neoliberal e o sujeito, Szapiro e Resende (2010) analisam como a crença de autorregulação do mercado produziu também uma crença similar de autorregulação nas subjetividades. Segundo essas autoras,

[...] haveria nos sujeitos uma faculdade de autorregulação, prescindindo, portanto, de qualquer mecanismo de regulação coletivo. Ao sujeito, toda a liberdade, sem restrições, pois ele mesmo, como o mercado, será capaz de autorregular-se, de modo a continuar a fazer sociedade. Essa lógica tem tornando as sociedades contemporâneas “doentes” de individualismo (Szapiro; Resende, 2010, p. 44).

A autonomia e a liberdade vistas, nas sociedades contemporâneas, como propriedades intrínsecas e naturais, tendem ao desaparecimento desses conceitos como projeto de construção e conquista coletiva. A naturalização da autonomia e da

liberdade traz, portanto, grandes consequências para o viver em coletivo, para o fazer sociedade. Isto porque a natureza do ser humano é também social e acaba por gerar conflitos, com a exacerbação da individualidade, ao se esconder e se resumir em escolhas individuais. Para fazer-se pessoa, o ser humano necessita do outro, ou seja, necessita do coletivo, por sua condição humana de inacabado. Contudo, é no processo de individuação que o prazer aparece como a maximização da vida, porque “[...] o desprazer passou a ser percebido como uma circunstância a ser eliminada, pois que não deveria fazer parte da vida” (Szapiro; Resende, 2010, p. 44).

Essa máxima tem se tornado um ideal que impulsiona as pessoas, principalmente os envelhecidos e idosos, a acreditarem que o prazer deve e pode ser presença constante nas experiências de vida. Para se viver esse tempo presente de prazer, soma-se ao ideal de juventude eterna, pois “a condição de jovem é a permissão para o livre exercitar de todas as experiências, sem restrições” (Szapiro; Resende, 2010, p. 46).

Por essa ótica, Augusto (1994) analisa como as transformações advindas da modernidade resultam num crescimento contínuo do consumo e do lazer, na fragmentação da vida em um conjunto de atos sem sentido e na extrema solidão que persegue as pessoas, ainda que vivam em sociedade. Na leitura de Han (2015), os adoecimentos neuronais do século XXI seguem sua dialética, não a da negatividade, mas a da positividade. “São estados patológicos devidos a um exagero de positividade” (Han, 2015, p. 14).

Para Han (2015), a sociedade disciplinar de Foucault, com os hospitais, asilos, presídios, quartéis e fábricas foi substituída pela sociedade das academias *fitness*, prédios de escritórios, bancos, aeroportos, *shopping centers* e pelos laboratórios de genética, em que a disciplina é substituída pelo desempenho.

Os “sujeitos da obediência” foram trocados pelos “sujeitos de desempenho e produção”, que são os empresários de si mesmo. Segundo este autor:

O plural coletivo da afirmação *Yes, we can* expressa precisamente o caráter de positividade da sociedade do desempenho. No lugar da proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação. A sociedade disciplinar ainda está dominada pelo não. Sua negatividade gera loucos e delinquentes. A sociedade do desempenho, ao contrário, produz depressivos e cansados (Han, 2010, p. 24-25).

Para os envelhecetes e idosos, viver na sociedade da positividade significa abdicar de tudo que se associa ao trabalho, sinônimo de sacrifício, e a valorizar tudo que signifique lazer, sinônimo de prazer. Desse modo, as dualidades entre trabalho/lazer e juventude/velhice, sendo o binômio saúde/doença daí decorrentes, geram grandes conflitos para as pessoas e as sociedades, sejam materiais ou simbólicos, como consequência das limitações dos imperativos da sociedade da positividade.

Isto porque, partindo do princípio de que os processos de vida não são lineares, mas são múltiplos e variáveis, entender o envelhecimento/velhice com os parâmetros da exacerbação da individualidade limita o viver das pessoas à sociedade da positividade, distanciando-as das complexidades dos contextos e do ser/mundo.

Com efeito, sem perder a noção de linearidade do envelhecimento/velhice, o objetivo do discurso contemporâneo sobre a última fase da vida, principalmente com a chamada “terceira idade”, encarna-se nos ideais a serem perseguidos da sociedade da positividade e da exacerbação da individualidade. Com o surgimento da categoria “terceira idade”, o envelhecimento/velhice passa por uma profunda transformação:

[...] antes entendida como decadência física e invalidez, momento de descanso e quietude no qual imperavam

a solidão e o isolamento afetivo, passa a significar o momento do lazer, propício à realização pessoal que ficou incompleta na juventude, à criação de novos hábitos, *hobbies* e habilidades e ao cultivo de laços afetivos e amorosos alternativos à família (Debert, 2008, p. 161).

Em outros termos, da negatividade presente nos conceitos de velhice e idoso, passa-se para a positividade do conceito de terceira idade e suas variações. Da sociedade do “sujeito da obediência” de Foucault e da negatividade, chega-se à sociedade do “sujeito do desempenho e produção” e da positividade de Han (Han, 2015). Nessa ambivalência, perde-se a compreensão das contradições e complexidades decorrentes do ser/mundo.

Uma reconfiguração conceitual do envelhecimento/velhice passa, portanto, pela busca da superação das polarizações e pelo entendimento de que os ciclos da vida se transformam em espaços/tempos de experiências abertas, complexas e contraditórias, não significando rupturas linearmente sucessivas, mas continuidades e descontinuidades, com todas as contradições inerentes a esses processos.

Urge, portanto, um diálogo interpretativo que projete outros olhares sobre o envelhecimento/velhice. Evidencia-se, em outros olhares, a participação das pessoas envelhecidas e idosas na modelagem do seu próprio futuro e de suas vidas, mas também no engajamento do contexto circundante e na natureza/mundo.

Partindo dessa ancoragem, é que o conceito envelhecimento é aqui adaptado para o entendimento dos processos nos ciclos da vida e suas nuances no processo de envelhecer. Segundo Soares (2012), o termo envelhecimento foi cunhado pela primeira vez pelo escritor, dramaturgo, cronista e jornalista Mário Prata, em uma crônica publicada no jornal *O Estado de São Paulo*, em 18/08/1993. Esse cronista, ao usar o termo envelhecimento, fazia referência às pessoas que se encontravam na faixa etária entre os 45 e 65 anos, que simboliza uma fase da

vida em que a pessoa já não é tão jovem, mas tampouco não se considera velho. A envelhecimento, assim como a adolescência, segue Mário Prata, é também um período de indefinição e é marcada pelas turbulências de afetos e emoções e pelas alterações do corpo, trazendo consequências para o plano subjetivo e suas relações com o mundo (Soares, 2012).

Posteriormente, uma referência a “segunda adolescência” foi publicada na *Revista Época* de abril de 2004, ressaltando que, assim como os adolescentes não querem virar adultos nem serem tratados como crianças, os que se situam entre os 50 e 65 anos não admitem serem chamados de velhos (Soares, 2012). A envelhecimento é assim entendida como a fase que antecede a velhice, que também é reconhecida como a fase da meia-idade ou a geração sanduíche, entre a idade adulta e a velhice. É a preparação, é uma fase de transição entre o adulto que está deixando de “ser” e o idoso que “virá”.

Na abordagem aqui proposta, o termo envelhecimento ultrapassa a ideia primeira de uma fase específica da vida, determinada por idades cronológicas. O sentido do termo envelhecimento, aqui tratado, faz referência aos processos que se desenvolvem na vida da pessoa, do nascimento até a morte, considerando os vários ciclos da existência humana. Descronologizam-se esses ciclos, significando uma visão integrada e plural da envelhecimento.

Entende-se também que, com o esgotamento do entendimento do tempo linear e as novas formas e organizações das sociedades e do trabalho contemporâneo, alteram-se também o sentido e o significado do envelhecer moderno, que vem acompanhado da desinstitucionalização do modelo cronológico de vida, que tinha como base a ideia de que a criança e o jovem estão em processo de formação, o adulto em fase de produção e o envelhecido e idoso no tempo de repousar.

O conceito de envelhecimento aqui empregado considera também que o prolongamento da vida e os avanços biomédicos contribuíram, significativamente, para o entendimento da vida como um processo totalizante, pois doenças consideradas típicas do envelhecimento estão sendo controladas na contemporaneidade, enquanto outras “doenças da velhice” estão acometendo pessoas em qualquer idade. Como afirma Augé (2016), as doenças e debilidades causadas pelo envelhecimento estão presentes, mas nem sempre esperam pela idade avançada para se instalar, afetando uns e outros sem importar a idade. Mais que uma questão biológica, Augé (2016) chama atenção para os preconceitos associados ao envelhecimento/velhice, pois o estado de ânimo e o comportamento dos idosos, com frequência, são induzidos pelos mais jovens, ao usar linguagens infantilizadas e de dependência, até mesmo quando estas são bem-intencionadas.

Na visão de Augé (2016), a gentileza e o afeto podem ter efeitos degradantes, ser um asilo semântico, dentro do qual os idosos se sentem passivos e alienados em relação aos outros: “Es muy de temer que con las mejores intenciones del mundo se los empuje a perder lo más rápido posible cualquier veleidad de independencia para abandonarse a la servidumbre voluntaria” (Augé, 2016, p. 14). Com base em Cícero e nos filósofos antigos, Augé (2016) reconhece que o avanço da idade pode frear algumas atividades, mas esse freio não exerce nenhum prejuízo ao espírito de quem não descuidou de manter a vitalidade. Para o autor, o que a sociedade impõe como limitação aos idosos em relação aos jovens para “a vida ativa”, para os idosos são novas versões, pois estão mais aptos que os jovens para dirigir “a vida ativa”. A partir dessa perspectiva, reconhece-se a complexidade da envelhecimento e a dificuldade de situá-la em períodos e idades concretas da vida.

Contudo, aqui se faz uma advertência, pois o termo envelhecimento, por consequência do ainda presente discurso moderno de idades cronológicas, para além do sentido totalizante da vida, também vai enfatizar características das pessoas envelhecidas e idosas. Em outros termos, sem romper completamente com as bases da construção da velhice moderna, mas dentro de um processo de assimilação e acomodação tratado por Piaget (2011), o termo envelhecimento é aqui entendido como um processo no ciclo vital e o envelhecido, por questões analíticas, é a pessoa situada com 50 e 65 anos. Idosas são as pessoas com 65 e mais anos.

Isso posto, a unicidade, aberta ao termo envelhecimento para pessoas com idades entre 50 e 65 anos, é inversamente proporcional à multiplicidade de sentidos que este termo agrega dentro do percurso de vida e nos ciclos de vida das pessoas. Por outro lado, sendo este termo algo novo para a interpretação do contemporâneo, há dificuldade de nomeá-lo, sem associá-lo aos conceitos de envelhecimento e velhice originados na modernidade. Como bem afirma Touraine (2007, p. 241), “[...] não se faz algo novo senão com novo e velho ao mesmo tempo”.

Evidencia-se também que, mesmo o termo envelhecido referindo-se às pessoas com idade entre 50 e 65 anos, essa condição é vivida de forma desigual sendo também diversa, em função da genética, da cultura e das disparidades socioeconômicas. Isto porque cada tempo e lugar, com seus fatores históricos, estruturais e conjunturais, constroem as vulnerabilidades e as potencialidades das pessoas envelhecidas, tornando esses processos únicos.

Cumprido realçar também que, a partir desta perspectiva, há um sentido de tempo variável, múltiplo, que ultrapassa a concepção linear do tempo de *chronos*, medido pelo relógio, calendário e rotina, e penetra no *kairós*, no tempo que não pode ser controlado. Nesta ótica, os ciclos vitais são dinâmicos,

móveis, que ora provocam ordem, ora desordem, ora com interpretações de ascensão, ora de decadência. Portanto, movimentos e dinamicidade se encontram nos conceitos de envelhecência, envelhecete e idoso, assumindo toda a sua dimensão histórica e biopsicossociocultural.

Isso remete a que os termos envelhecetes e idosos estão envoltos em tempos de vidas elaborados em ações no tempo presente, mas mediados pelo passado e por projeções de futuro, em sintonia maleável com os processos de mudança e de imprevisibilidade. Isso significa também entender esses conceitos com miradas em direção ao futuro, embora tal percepção seja marcada por riscos e incertezas, não pela ideia moderna linear de progresso.

Os riscos e incertezas aqui tratados não marcam somente os envelhecetes, mas fazem parte da existência humana. Os “ritos de passagem” são exemplos de episódios que marcam transições na vida das pessoas, que são caracterizados por riscos e incertezas, como podem ser a entrada na escola, na universidade, o casamento, o nascimento de filhos, o primeiro emprego, assim como a aposentadoria ou a saída dos filhos de casa. Os riscos e incertezas também estão associados à visão de mundo e ao próprio sentido e significado da vida.

A proximidade da finitude da vida é um dos significados mais marcantes do processo da envelhecência. Contudo, a finitude da vida é um impasse da existência humana, em qualquer tempo e lugar. Desse modo, encontrar um sentido para a vida é uma questão da existência humana e do cotidiano humano, que está no percurso trilhado, com todas as suas nuances, e não somente para os envelhecetes e idosos, ocasionado pela visão linear do processo de envelhecimento/velhice.

Passado, presente e futuro formam a totalidade do tempo de vida e se associam ao sentido de viver, que se fundem no viver cotidiano das pessoas e na sua existência no mundo.

Como ressalta Augusto (1994, p. 163), “[...] é a consciência do fim que alimenta o presente”. Desse modo, é no sentido de finitude da vida que está o sentido da existência humana e que também alimenta o cotidiano das pessoas.

No sentido inverso, os riscos e incertezas da existência humana estão mais marcados pelo sentimento de desamparo no percurso trilhado na própria vida, que propriamente pela sua finitude. O sentimento de desamparo é construído pela falta de pontos de ancoragem no outro para se viver o cotidiano. Com a exacerbação da individualidade na sociedade da positividade, as pessoas sentem-se em profundo estado de desamparo, desprovido de qualquer potência para o enfretamento do cotidiano. Como analisa Macêdo (2012),

[...] na atualidade, predominam as formações de ego baseadas em idealizações que negam a impotência e castração, a passagem do tempo, ou seja, que negam o nosso desamparo da condição humana. Isso contribui para a constituição de uma subjetividade autocentrada e narcísica (Macêdo, 2012, p. 97).

Como consequência, há alterações nas sociabilidades que apontam para as fragilidades nos vínculos sociais e formas de adoecimento psíquico que têm, em comum, traços de desamparo e falta de referências (Macêdo, 2012). Para esta autora, o desamparo é algo humano que se confronta com a condição de incompletude e de fragilidade da pessoa, inaugurando a necessidade do outro, do estabelecimento de confiança e de vínculos.

Na falta desses vínculos, como ressaltam Szapiro e Rezende (2010, p 26), “[...] o sujeito tenta assumir, ele mesmo, o lugar desse ‘Grande Outro’, numa espécie de autoconstituição que faça face ao desamparo”. Para essas autoras, esse é um fenômeno social contemporâneo, não pelo efeito do individualismo, mas pelo seu excesso, “como se o sujeito estivesse sofrendo desse excesso por total ausência de referências que o permitam

localizar-se no dentro ou no fora da regra de sociabilidade por ele jamais experimentada” (Szapiro; Rezende, 2010, p. 26).

Desse modo, a individualidade se constrói e se apresenta, dialogicamente, da necessidade do outro, na dependência de uma prática social. A dependência do outro aparece, portanto, como pano de fundo das questões associadas à existência humana e, por consequência, ao envelhecete e ao idoso. Desprende-se, então, que as problemáticas relacionadas aos riscos, incertezas, medos e sentimentos de desamparo não são específicas dos envelhecetes e dos idosos, mas da própria existência humana e que são aprofundados com a exacerbação da individualidade na vida contemporânea, principalmente depois da instalação dos valores e comportamentos da sociedade da positividade.

Ressalta-se, portanto, que a individualidade é reflexivamente construída pelo engajamento relacional do ser/mundo. Isto remete ao fato de que são as experiências e ações cotidianas de âmbito sociocultural, que constroem a pessoa como um ser/mundo. O campo sociocultural adquire, portanto, fundamentos preponderantes para a sustentabilidade do viver cotidiano e para a formação da pessoa na sua totalidade biopsicossociocultural.

Essas premissas também são investigadas pelos estudos da neurociência. Como afirmam Oliva *et al.* (2009), os estudos desse campo de conhecimento têm relacionado o biológico ao social, e têm sido evidenciados como as interações humanas decorrentes dessa relação e criam conexões neurais a partir das quais as mentes emergem. Sem essa experiência crucial de relacionamento com os outros, seguem esses autores, o desenvolvimento humano ficaria seriamente comprometido.

O foco dos estudos de uma área no campo da neurociência é entender a integração do social ao biológico, bem como saber como o cérebro registra, organiza e interpreta as experiências que são integradas em um processo dinâmico e coeso, no

qual passado, presente e futuro coexistem (Oliva *et al.*, 2009). Segundo essas autoras:

Um dos objetivos dos estudos psico-biológicos em curso é destacar a importância de entender como processos que obedecem a mecanismos físicos e químicos de dimensão molecular microscópica interagem com dinâmicas sociais, culturais e históricas, de dimensão macroscópica (Oliva *et al.*, 2009, p. 130).

Seguem essas autoras que “[...] os seres humanos têm a capacidade biológica (natureza) de construir e comunicar para os outros as coisas que aprenderam no âmbito social (cultura)” (Oliva *et al.*, 2009, p. 130). A partir desta perspectiva, enfatiza-se que as relações decorrentes do psicobiológico e sociocultural são interações sistêmicas e complexas, que permitem que as pessoas, no caso aqui tratado, os envelhecetes e os idosos, recriem-se psicobiologicamente, ao se tornarem ativos socioculturalmente. Com efeito, os contextos que apresentam características de estímulo à convivência e às ações coletivas e afetivas, exercem uma influência profunda sobre a pessoa, alterando sua capacidade de se desenvolver como pessoa e de se engajar criativamente no contexto e na natureza/mundo.

Apontando outras perspectivas para os envelhecetes e idosos

A criatividade, no viver pessoal e coletivo, bem como o equilíbrio dos tempos ocupados e livres podem proporcionar ações e práticas favoráveis ao bem viver, principalmente para as pessoas envelhecetes e idosos. Isto porque a monotonia dos tempos acelerados ou vazios do contemporâneo pode se apresentar como um obstáculo para um espaço/tempo cotidiano potencialmente criativo, no qual a pessoa pode encontrar ferramentas

para enfrentar os riscos, as incertezas e o desamparo existencial das sociedades da positividade. Evidencia-se, portanto, a importância do exercício da experimentação. Este exercício é o de abandonar a monotonia, enfrentar a existência humana inacabada, para se viver o risco, os medos e as incertezas estimulantes de novas aprendizagens em contextos coletivos.

É o desviar-se dos percursos marcados pelas certezas modernas, reais ou fictícias, por experimentações de ações pessoais, em contextos coletivos da natureza/mundo. Por essa linha de raciocínio, a envelhecimento, como um processo no percurso da vida, privilegia a vida dinâmica do tempo presente, com referências em um passado vivido e nas perspectivas de futuro que poderá acontecer. Neste entendimento do tempo presente como a concretização do passado (memórias) e do futuro (expectativas), o cotidiano se torna enriquecido por experimentações de vida, entrelaçando a pessoa no contexto e no ser/mundo.

Nessa perspectiva, com a predominância de envelhecidos e idosos nas sociedades contemporâneas, novas formas de relações e interações socioculturais e de engajamentos ecoambientais, com outras possibilidades de cuidados da pessoa na natureza/mundo, são os principais fatores geradores de uma envelhecimento comprometida com o ser/mundo. Esse comprometimento acontece dentro da perspectiva do bem viver, que seria o mesmo que viver bem consigo mesmo, para viver bem com o outro e como o ser na natureza/mundo. Pode-se argumentar que a arte do bem viver, para se manifestar plenamente e com todas as suas contradições, necessita que as pessoas desfrutem de um mínimo de liberdade substantiva, isto é, que as pessoas tenham não apenas o direito formal de exercer sua liberdade, mas também as condições materiais para tanto.

Nesta ótica, há uma convergência com a noção de desenvolvimento como liberdade proposta por Sen (2000). Como

este autor, entende-se aqui que a liberdade supõe não apenas um rigoroso respeito aos direitos das pessoas, mas também o acesso aos meios materiais e simbólicos, que possibilitem a expressão das suas potencialidades. Além disso, a liberdade substantiva, defendida por Sen (2000), pressupõe também a capacidade de ação política, que possibilite uma efetiva participação das pessoas, na construção e implementação de processos decisórios nas sociedades.

A capacidade de ação política remete aos novos movimentos socioculturais e políticos que, ao mobilizarem princípios do bem comum e de sentimentos coletivos, bem diferentes daqueles das lutas socioeconômicas das sociedades hegemonicamente industriais, promovem ações políticas interativas em redes presenciais e virtuais. São movimentos criados contra a ordem estabelecida, contra a sociedade de consumo exacerbado, do domínio da natureza para fins econômicos, dos preconceitos de toda ordem. São movimentos gerados espontaneamente por impulsos pessoais, coletivos ou dentro de estruturas estabelecidas.

Como afirma Touraine (2009, p. 263), “[...] os novos movimentos sociais falam mais de uma autogestão que de sentido de história e mais de democracia interna que de tomada do poder”. São, assim mesmo, movimentos territorializados, mas também são planetários, cosmopolitas. São movimentos em defesa de coletivos específicos, mas também em defesa de valores universais. Para Touraine (2009, p. 254),

[...] um movimento social é ao mesmo tempo um conflito social e um projeto cultural. [...] Ele visa sempre a realização de valores culturais, ao mesmo tempo que a vitória sobre um adversário social.

É na fusão da subjetivação e da racionalização, que os novos dinamismos e movimentos socioculturais podem surgir.

Contudo, como adverte Touraine (2007, p. 242), “um novo dinamismo só poderá surgir a partir de uma ação que consiga recompor o que o modelo ocidental separou, superando todas as polarizações”. Para Sen (2000), os novos dinamismos para o desenvolvimento só acontecem, a partir da eliminação das privações das liberdades individuais, que limitam as escolhas e as oportunidades das pessoas para exercerem ponderadamente sua condição de agente. Nas palavras de Sen (2000):

Existe uma acentuada complementariedade entre a condição de agente individual e as disposições sociais: é importante o reconhecimento simultâneo da centralidade da liberdade individual e da força das influências sociais sobre o grau e o alcance da liberdade individual. Para combater os problemas que enfrentamos, temos de considerar a liberdade individual um comprometimento social (SEN, 2010, p. 10).

Os envelhecetes e idosos contemporâneos encontram-se, portanto, envolvidos em novos referentes e novos modos de construção de experiências pessoais, entrelaçados com o sociocultural e o ecoambiental. Isto posto, considera-se que são os envelhecetes e idosos envolvidos em movimentos socioculturais e ecoambientais intergeracionais, que valorizam as liberdades individuais em contextos da natureza/mundo, que se encontram as superações do envelhecete e idoso consumidor, acrítico e flutuante nos discursos criados pelo mercado. Como bem afirma Touraine (2009, p. 247), “[...] aqueles que consomem a sociedade em vez de produzi-la e de transformá-la são submissos aos que dirigem a economia, política e a informação”.

É nessa perspectiva que se busca a superação do envelhecete e idoso abertos a todos os prazeres da sociedade da positividade, que se constrói no vazio dos discursos da eterna juventude e da vida feliz, à custa de medicamentos, ao lazer sem conteúdo e aos diversos procedimentos para a eterna

juventude. Não se questionam aqui os benefícios para o bem viver, alcançados com mudanças de estilos de vida derivados das ciências modernas, como são, por exemplo, os obtidos por meio da alimentação natural, e a consciência daí decorrente de toda a cadeia produtiva nela envolvida, como também dos hábitos de cuidados do corpo, da importância das práticas corporais e dos engajamentos socioculturais e ecoambientais.

No entanto, a discussão aqui tratada parte da crítica à exacerbação da individualidade presente nas narrativas direcionadas aos envelhecetes e idosos, como são os cardápios de produtos e serviços a consumirem para a eterna juventude, a exacerbação da dieta para o corpo e a saúde perfeita, a promessa dos prazeres ilimitados da vida de aposentado e a abstenção nos engajamentos em ações políticas, nos novos movimentos socioculturais e ecoambientais.

A partir da perspectiva presente, na maior parte das narrativas e ações direcionadas aos envelhecetes e aos idosos, a vida é experimentada dentro da contradição da instrumentalização da saúde, mediada pelo rigor e pela medição, seja do exercício realizado, do alimento ingerido, da noite de sono, do tempo de sol etc., escravizando as pessoas nos excessos do cuidar de si mesmo. Desse modo, defende-se a envelhecência como um processo da existência humana, entrelaçada por ações e práticas pessoais, desenvolvidas em contextos históricos, políticos e socioculturais.

Nesse entendimento, parte-se também do princípio de que a envelhecência não se forma pela ideia da sucessão das gerações, mas pela coexistência geracional, não havendo fronteiras bem definidas, como foi a ideia de gerações construídas na modernidade. Mais que gerações cronológicas, são relações e interações socioculturais entre diversos coletivos que compõem um contexto, em que estão envolvidas as pessoas de uma mesma temporalidade histórica concreta. Mais que rupturas geracionais, há uma partilha, em que surgem laços entre as pessoas, de

um conjunto de acontecimentos e experiências histórico/socioculturais, sem cadência temporal estabelecida entre elas.

Com o conceito de envelhecimento, quebra-se, portanto, a demarcação estabelecida por uma sucessão de gerações biológicas, de um antes e um depois de pessoas na vida coletiva. Em outros termos, pode-se dizer que não há padronização geracional absoluta, fechada em idades, mas uma pluralidade de pessoas que vivem fatos e fenômenos socio-históricos, marcados por continuidades e descontinuidades importantes e em ritmos distintos, que contribuem para a formação de laços entre as pessoas. Como analisa Debert (1999, p. 75), “[...] as informações disponíveis, os temas que são objeto de preocupação, a linguagem, as roupas, as formas de lazer tenderiam cada vez mais a perder uma marca etária específica”.

Esse fato, segundo esta autora, é consequência de um apagamento das três fronteiras que foram criadas com a modernidade, em que se burocratiza, institucionaliza e massifica a juventude com a vida escolar, o mundo adulto com o trabalho e a velhice com a aposentadoria. Por conseguinte, o embaraçamento dessas fronteiras propicia uma fluidez e uma multiplicidade de estilo de vidas que, a partir de uma análise crítica desse processo, o envelhecer não tem por que significar uma problemática para as pessoas, mas uma experimentação de profundas trocas de saberes, pensares e fazeres, na construção de outras realidades possíveis.

Na unidade geracional decorrente desse entendimento, elabora-se uma multiplicidade de vínculos de diferentes maneiras, em formas de conflitos e consensos, entre os diversos coletivos. Há, portanto, uma íntima relação entre o tempo/espaço individual e sociocultural, pois as identidades – elo entre as dimensões individual e social – são marcas e construções elaboradas nos contextos e no ser/mundo. Desse modo, o envelhecido e o idoso não seriam o velho do século XX, que teve um passado e chega à chamada velhice, carregando o

estereótipo da inutilidade, inatividade e do peso familiar e social. Tampouco é a “terceira idade”, a “melhor idade” do final do século XX início do XXI, muitas vezes infantilizada ou jovializada, que o mercado de consumo constrói e divulga, negando as fragilidades da existência humana e difundido o prazer e a felicidade eterna.

A envelhecimento aqui entendida não se fecha na ideia de envelhecimento/velhice em si mesmo, nem na sucessão geracional, mas se constrói na diversidade dos pensares, saberes e fazeres. Persegue formas de ação, estilos de vida, que se constituem na inscrição da própria história e existência da pessoa, na consciência do seu próprio tempo de vida e de experiências, numa história mais ampla, no entrelaçamento com o socio-cultural. O processo de envelhecimento envolve, portanto, uma constelação de arranjos reflexivos do tempo de vida e de experiências das pessoas com o contexto, o ser/mundo e a natureza/mundo. Neste sentido, a envelhecimento é plural e cruzada, cheia de contrastes e convergências, de linhas contínuas e descontínuas, formando uma verdadeira hibridação entre gerações, pessoas e contextos, com graus diferentes de reciprocidades.

Eternos mestres e aprendizes na natureza/mundo cambiante da envelhecimento

A ideia subjacente a envelhecimento tem uma aproximação com a educação permanente, ou seja, com a educação no percurso dos ciclos de vida. Como afirma Nicolescu (1999, p. 7), “[...] no fundo, toda a nossa vida individual e social é estruturada pela educação. A educação está no âmago de nosso devir”. Nesta perspectiva, considera-se que as atitudes e os comportamentos são aprendidos e alterados pelos diferentes contextos educacionais aos quais as pessoas participam no processo da vida, propiciados pelas trocas de saberes, pensares e fazeres.

Essas trocas, que são multidimensionais e multirreferenciadas, acionam diversos tipos de conhecimentos aos envelhecidos e idosos, ao propiciarem intercâmbios socio-culturais e intergeracionais. Como afirmam Tarallo, Neri e Cachioni (2017),

[...] o desenvolvimento de ações que integrem idosos, adultos, jovens, adolescentes e crianças torna-se necessário no que se refere à desconstrução de estereótipos e minimização de preconceitos relacionados à idade (Tarallo; Neri; Cachioni, 2017, p. 424).

Por esta linha de raciocínio, a educação não se restringe à educação formal moderna, mas se identifica com modelos de educação que podem acontecer em diferentes tempos/espacos e em diferentes contextos intergeracionais, num processo de construção e reconstrução de participação e de vitalidade. As pessoas nesses contextos não permanecem distantes das transformações da sociedade, mas se integram politicamente como protagonistas, nos diversos engajamentos relacionais do ser/mundo.

A partir desta perspectiva, o Relatório Delors da Unesco para a Educação no Século XXI (Delors *et al.*, 1998) coloca em destaque quatro grandes pilares para a construção de uma nova educação ao longo do percurso dos ciclos da vida: aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a conviver e aprender a ser.

O *aprender a conhecer* faz referência a ter o domínio dos próprios instrumentos do conhecimento, para um acesso inteligente aos diferentes saberes, construindo pontes entre eles. O espírito científico tem destaque neste tipo de saber, por estar fundado no espírito do questionamento e da descoberta, bem como na permanente atualização das potencialidades interiores. Como afirmar Delors *et al.* (1998, p. 91):

Apesar dos estudos sem utilidade imediata estarem desaparecendo, tal a importância dada atualmente aos saberes

utilitários, a tendência para prolongar a escolaridade e o tempo livre deveria levar os adultos a apreciar, cada vez mais, as alegrias do conhecimento e da pesquisa individual. O aumento dos saberes, que permite compreender melhor o ambiente sob os seus diversos aspectos, favorece o despertar da curiosidade intelectual, estimula o sentido crítico e permite compreender o real, mediante a aquisição de autonomia na capacidade de discernir (Delors *et al.*, 1998, p. 91).

Para esses autores, *aprender a conhecer* é antes de tudo aprender a aprender, exercitando a memória, o pensamento e a atenção. Nessa perspectiva, “[...] a sucessão muito rápida de informações mediatizadas, o *zapping* tão frequente, prejudica de fato o processo de descoberta, que implica duração e aprofundamento da apreensão” (Delors *et al.*, 1998, p. 92). Assim mesmo, o processo de conhecer nunca está acabado, sendo uma constante ao longo dos ciclos da vida das pessoas.

O *aprender a fazer* associa-se ao domínio de conhecimentos e técnicas para um determinado trabalho. Faz referência a um fazer criativo, que estimula as potencialidades criativas das pessoas, distanciando-as do tédio e da monotonia do fazer reprodutivo, que limita e está em desacordo com as predisposições internas das pessoas. Por outro lado, na medida em que o trabalho se desmaterializa, o *aprender fazer* não mais se situa em preparar alguém para uma tarefa material bem determinada, com práticas mais ou menos rotineiras. O fazer se associa também ao cultivo de capacidades humanas em estabelecer relações entre as pessoas. Isto significa que ao *aprender conhecer* e *fazer*, soma-se o *aprender a conviver*.

Para Delors *et al.* (1998), o *aprender a conviver* representa o maior desafio contemporâneo, porque há sempre uma tendência de valorização da cultura da pessoa e do seu mundo, alimentando preconceitos desfavoráveis em relação aos outros. Por outro lado, a cultura da competição e do sucesso individual

também não favorece a promoção de contextos equitativos. Desse modo, o *aprender a conviver* favorece as atitudes de empatia, a descoberta progressiva do outro e a participação em projetos de cooperação com objetivos comuns.

O *aprender a ser* é o entendimento da educação na contribuição do desenvolvimento total das pessoas, que inclui corpo/alma, inteligência, sensibilidade, sentido estético, responsabilidade pessoal e espiritualidade. É a preparação para a elaboração de pensamentos autônomos e críticos, na formulação de juízos de valor próprios, com modos de decisão por si mesmo, em ações nas diferentes circunstâncias da vida. Afirmam Delors *et al.* (1998) que:

Este desenvolvimento do ser humano, que se desenrola desde o nascimento até à morte, é um processo dialético que começa pelo conhecimento de si mesmo para se abrir, em seguida, à relação com o outro. Neste sentido, a educação é antes de mais nada uma viagem interior, cujas etapas correspondem às da maturação contínua da personalidade (Delors *et al.*, 1998, p. 102).

Esses autores afirmam que, mais do que nunca, a educação tem um papel essencial em conferir às pessoas a liberdade de pensamento, de discernimento, sentimentos e de imaginação. A educação é, portanto, um processo individualizado e uma construção social interativa, que engloba todos os processos que levam as pessoas, nos ciclos da vida, a um conhecimento dinâmico do mundo, dos outros e de si mesma (Delors *et al.*, 1998). Na educação ao longo dos ciclos da vida,

[...] à medida que o tempo dedicado à educação se confunde com o tempo da vida de cada um, os espaços educativos, assim como as ocasiões de aprender, tendem a multiplicar-se. O ambiente educativo diversifica-se e a educação abandona os sistemas formais para se enriquecer com a contribuição de outros atores sociais (Delors *et al.*, 1998, p. 110).

Para Nicolescu (1999c), uma educação permanente, uma educação ao longo dos ciclos da vida, conduz à necessidade de uma educação transdisciplinar, pois uma educação transdisciplinar não deve acontecer apenas em instituições formais de ensino, mas está em qualquer tempo e em qualquer lugar em que se vive. A partir desta perspectiva, Morin (2001) ressalta também a necessidade de se apostar em espíritos que favoreçam a inteligência geral, a atitude de problematizar, em relacionar os conhecimentos. Para este autor, o novo espírito do conhecimento há que acrescentar o espírito renovado da cultura das humanidades. Um espírito que se abra para os grandes problemas, para a atitude de refletir, de captar as complexidades humanas, de meditar sobre o saber e integrá-lo na própria vida.

Neste contexto, a educação corrobora o entendimento de que, ainda que se conservem e se descubram os novos arquipélagos das certezas, deve-se saber que se navega em um oceano de incertezas (Morin, 2001). A educação é, assim, um grande espaço/tempo de experiências humanizadoras, em que o desejo de descoberta e a busca por transformações no cotidiano ativam estruturas corporais, mentais e emocionais, para a capacidade criativa do viver relacional. Estas estruturas e a capacidade criativa se modificam sob o efeito das relações socioculturais compartilhadas, das experiências e ações cotidianas.

O uso excessivo da razão, nos sistemas educacionais modernos, contribuiu para o esvaziamento de qualquer conteúdo humanístico e criativo, que promovesse a vitalidade experiencial do ensinado, nos contextos de vida. Ao moldar as pessoas a um padrão de educação em disciplinas instrumentais, o sistema educacional moderno promoveu uma educação utilitária para servir ao modelo de sociedade capitalista. Como afirma Augusto (1994, p. 164) “[...] o exercício da razão não se faz em função da melhoria da humanidade, mas em busca de maior riqueza ou do progresso pelo progresso”.

Para a superação dos modelos de educação moderna nos tempos acelerados da contemporaneidade, necessita-se pensar em uma educação lenta, uma *Slow Education*, associando-a aos movimentos de *Slow Food*, *Slow Tourism*, *Slow City*, *Slow Movement*, *Slow Living*, etc., os quais buscam combater a aceleração do tempo, estabelecendo conexões entre as pessoas e seus contextos. É a superação de um paradigma em que os tempos acelerados são vistos como sinal de eficácia, de compromisso com os resultados e indicadores de responsabilidade.

Uma educação lenta tem por base uma formação humanizadora, que preserva e potencializa os tempos para o saber, para o fazer e para o sentir. São tempos vividos para si mesmos, em contextos compartilhados de sustentabilidade sociocultural e ecoambiental. Uma educação lenta é uma educação humanizadora, que é incompatível com o tempo de produção capitalista, que atende a múltiplas demandas, a partir dos tempos de produção e consumo. Uma educação lenta é aberta à experimentação e à relação entre ciências, tecnologia e vida sociocultural, favorecendo aos tempos das diversidades, das alternativas inovadoras de relação com a natureza, da ampliação da criatividade compartilhada, com base nos saberes do território em confluência com outros saberes da natureza/mundo.

A educação lenta com experiências humanizadoras é uma das vias de emancipação dos envelhecidos e idosos. Emancipação das ilusões fabricadas pela sociedade do consumo de “vida sempre feliz” e do “eterno prazer” no pós-trabalho, como um modelo único e de normalidade da vida. Emancipação da naturalização das condições socioeconômicas de pobreza dos envelhecidos e idosos em seus contextos, do entendimento da liberação do tempo para a vida, para além da sobrevivência. A partir desta perspectiva da educação lenta, valorizam-se os envelhecidos e idosos em contextos socioculturais situados, que se constroem a partir de múltiplas influências. Valoriza-se, também, que os envelhecidos e

idosos (re)aprendam a problematizar a vida em sociedade, em construções dialógicas e conscientes da sua existência inacabada e em constante construção.

A perspectiva da educação lenta parte do princípio de que as sociedades contemporâneas se encontram imersas no mais alto nível de desenvolvimento tecnológico já vivido pela humanidade, mas, concomitantemente, encontram-se envoltas por questões éticas e disformes em relação a sua própria civilidade. Desse modo, educar para a humanização das relações nos contextos e na natureza/mundo é expandir o ser criativo, descobridor e conhecedor crítico-reflexivo, que reconhece e valoriza os saberes, pensares e fazeres ao longo dos ciclos da vida, num processo de promoção de autonomia e de espontaneidade, a partir de um conjunto de práticas educacionais emancipatórias.

Trata-se, portanto, de entender os processos educativos lentos como práticas socioculturais para a emancipação humana. Ao participar de ambientes educativos de educação lenta e dinâmicos, a pessoa adquire percepções e concepções alargadas e diferenciadas dos contextos e da natureza/mundo, no sentido de criar níveis de maior complexidade, em forma e em conteúdo da realidade vivida.

Os estímulos para a expansão da autonomia em ações de criatividade, sensibilidade, participação e de estímulo intelectual convidam à criação de ambientes educativos que estimulem ações com sentido e com marcas de consciência, contra a passividade do consumo e da própria energia vital. Neste sentido, enfatiza-se a importância de ambientes estimulantes para outras vivências do envelhecer, pois um envelhecer com vitalidade compartilhada não poderá simplesmente surgir, necessita-se construir. Criar ambientes estimulantes para a produção de ideias e de prazeres ao fazer coisas.

Para tanto, parte-se também da superação do binômio professor/aluno, pois, quando há uma coparticipação no coletivo,

por meio da transferência da autoridade do professor para os demais envolvidos, com o compartilhamento das responsabilidades e das ações nos processos educativos, transformam-se os alunos em pessoas ativas, não somente nos momentos educativos, mas também na vida. A envelhecimento tratada na educação lenta faz referência às pessoas, independentemente de sua idade cronológica, dentro de contextos educativos de convivialidades, de consciência de pertencimento, no compromisso com o contexto e a natureza/mundo, em tempos variáveis. Como afirmam Gomes, Lessa e Sá (2008):

Somente a partir do desenvolvimento de relações sociais, amizades, identificação entre os indivíduos, cumplicidade e consciência de pertencimento a uma comunidade, é possível a consolidação de um enraizamento social e existencial entre os indivíduos que compartilham de uma identidade (Gomes; Lessa; Sá, 2008, p. 11).

A consciência de pertencimento integra os processos educativos lentos e de politicidade, sendo a politicidade “[...] a capacidade e a possibilidade que as pessoas têm para discutir os seus valores na esfera pública” (Rocha, 2009, p. 39). Segundo esta autora, os valores, como critérios gerais que orientam as ações humanas, são adquiridos em sociabilidade e construídos culturalmente, em determinados períodos históricos. Neste sentido, segue esta autora, a educação é uma instância para a construção de valores que favoreçam cidadãos conscientes, solidários com a comunidade, em diálogo com o outro e autônomos intelectualmente.

Para Rocha (2009), insere-se aqui a ética educativa, a ética universal do ser humano, que se distancia substancialmente da ética da educação para a eficácia do sistema econômico capitalista. No agir dos educadores portadores de uma ética educativa crítica, no intuito de desnudar as ideologias do poder instituído, questionam-se

[...] as desconexões éticas existentes entre a ética do mercado e a ética da educação e poderão educar as pessoas idosas não só a partir de uma concepção de *Homo Economicus* mas também, e sobretudo, a partir de uma concepção de *Homo Ludens* (Rocha, 2009, p. 49).

A ideia do *Homo Ludens*, aqui tratada, não faz referência ao conceito de terceira idade, que desfruta de todos os prazeres da vida e possui a crença da felicidade eterna após a aposentadoria. Tampouco o *Homo Economicus* que tem, como referência, a pessoa para quem o trabalho é um sacrifício e o centro da vida, sendo o resto do tempo de vida permeado por alguns tempos/ espaços de lazer, orientado para o lazer de consumo. Estes são valores e modos de vida que foram se construindo pela sociedade do trabalho, ao longo de trezentos anos de modernidade, do século XVIII ao século XX. Estamos falando da construção de outros valores e modos de vida para o século XXI.

Como afirma Pereira-da-Silva (1995), são quatro os princípios básicos que fundamentam a sociedade do trabalho: a *empresa industrial capitalista*, cujo paradigma é a fábrica, local de trabalho, separado da família, que organiza a atividade produtiva de acordo com os critérios de racionalidade econômica; o *trabalhador manual assalariado*, principal agente de transformação da natureza, que é liberado dos laços feudais e dos meios de subsistência, para que possa vender livremente sua força de trabalho como mercadoria no mercado; o *mercado de trabalho*, onde o capitalista e o trabalhador se encontram para, respectivamente, comprar e vender a mercadoria força de trabalho; uma *ética do trabalho*, que justifica como moralmente válidos, não apenas a necessidade e o dever de trabalhar, mas toda a teia de relações que compõe esse conjunto de instituições.

Nesse cenário da sociedade do trabalho, De Masi (2003) adverte que as sociedades contemporâneas se apresentam com vários paradoxos, dentre eles, o paradoxo de se viver numa

sociedade com valores de uma sociedade do trabalho, mas sem trabalho. Como analisa este autor, assim como a sociedade industrial excluiu os camponeses, a sociedade virtual está excluindo os operários das fábricas. Isto significa que, da produção material das indústrias, as economias contemporâneas se direcionam para uma economia virtual e para os bens imateriais, com valorização das subjetividades humanas, em um quadro socioeconômico em que a riqueza aumenta e o trabalho diminui.

Este quadro traz graves consequências socioeconômicas e socioculturais, não somente ocasionadas pela busca de sobrevivência dos excluídos desse modelo de economia, mas também pelos valores e crenças presentes na importância do trabalho para a vida das pessoas e sociedades, seja pela necessidade real ou pela necessidade criada pelo consumo. Como adverte De Masi (2003),

[...] não devemos, pois, concluir que a sociedade pós-industrial será mais rica e trará melhores condições de vida para todos em relação à sociedade industrial. Ao contrário, é provável que alguns países consigam dotar-se de modelos de vida e de suportes tecnológicos muito mais avançados do que outros, e que as diferenças entre grupos hegemônicos e massas subalternas se tornem mais acentuadas (De Masi, 2003, p. 32).

Desnecessário dizer que a contemporaneidade está imersa em profundas transformações de interpretações e vivências da realidade, em que há pessoas, instituições e grupos sociais ainda imersos nos valores e modos de vida da modernidade, como também se desponta uma pluralidade de valores e modos de vida contemporâneos, dentre eles, valores que estão mais acordes com perspectivas mais sustentáveis e humanizadoras.

Desse modo, não é possível analisar as diferentes realidades e transformações contemporâneas com um olhar totalizante,

pois visões múltiplas de interpretações e realidades, que muitas vezes não se excluem, evidenciam a complexidade do tempo presente, que precisa ser analisado a partir de diversos olhares. Desse modo, o pensamento complexo, a desaceleração da vida, a sustentabilidade social, ambiental e econômica, o compar-tilhamento, a convivialidade, outros modelos de educação, o desvanecimento entre trabalho e lazer são visões que apontam perspectivas para outros tempos, valores e modos de vida.

Em outros termos, a partir da relação trabalho/tempo livre-lazer, redimensiona-se a ideia presente da polaridade entre o *Homo Economicus* que, na sociedade do trabalho, significa trabalho de modelo capitalista, e o *Homo Ludens* que significa lazer. Desse modo, no encontro da humanidade com os limites da modernidade, a busca por outros modelos de sociedade produz bifurcações planetárias da vida humana.

Em linhas gerais, há uma perspectiva que se apresenta na hipervalorização dos valores e modos de vida modernos e capitalistas, que privilegia o enriquecimento de poucos em detrimento de muitos, com sérias consequências socioeconômicas, ambientais e socioculturais e, por outro lado, há várias perspectivas embrionárias de (re)construção de outros modos de vida, essas mais acordes com as problemáticas das desigualdades sociais, culturais e ambientais. É nesse contexto de (re) construção de outros modos de vida, que há uma integração humana e orgânica do tempo de trabalho com o tempo livre/lazer no tempo de vida.

A organização linear do tempo moderno, com a grande dicotomia entre tempo de trabalho e tempo livre, traz duas grandes consequências para a organização do tempo de vida, ao se tornarem tempos dualistas, estanques e justapostos. Uma primeira consequência dessa organização diz respeito ao tempo de lazer, como experiência do lúdico, que é vivenciado depois do

trabalho, não existindo a possibilidade de simultaneidade entre esses dois tempos.

Uma segunda consequência se relaciona à organização sequencial do tempo de vida, com um antes, durante e depois do trabalho, em que há uma preparação para o trabalho com a escolarização, estando o lazer nos tempos residuais de fins de semana e férias; o trabalho propriamente dito, principalmente na fase adulta, também com o lazer nos tempos residuais de fins de semana e férias, e um tempo em que se deixa de trabalhar com a aposentadoria, sendo a aposentadoria um tempo disponível para o lazer. Nessa forma dicotômica e linear de organização do tempo de vida, o lúdico aparece nos tempos determinados para o lazer, o qual é vivido, quando é vivido, sempre depois do trabalho.

É importante reforçar que, na contemporaneidade, o trabalho ainda ocupa a centralidade da vida, mas, simultaneamente, está perdendo o valor de construção prioritária da existência humana. Isto significa que o debate sobre o trabalho continua crescendo, mas não pelo seu aumento, mas por seu progressivo declínio na vida das pessoas. Nesse entendimento, o ser humano, por sua situação de inacabado, necessita trabalhar, mas não necessita que o trabalho seja no modelo moderno capitalista, em que poucos acumulam capital, com base nos esforços do trabalho de muitos. Neste sentido, o trabalho moderno capitalista, que sufoca, reproduz e retira toda a vitalidade das pessoas, redimensiona-se em trabalhos no sentido de realização humana, os quais se processam numa simbiose com o lúdico, com a participação política, com as experiências socioculturais e socioeconômicas nos tempos múltiplos de vida.

O trabalho moderno e o lazer se esvanecem em outras construções dos tempos socioculturais. Por conseguinte, sobressaem o trabalho, como ação criadora, e o lúdico, como essência da existência humana, que se agregam a outras

dimensões da vida. O trabalho como ação criadora, para além de ser meio de satisfação de outras necessidades é, simultaneamente, a satisfação da realização humana pelo trabalho, com sentido nele mesmo.

O trabalho como ação criadora é um trabalho interiorizado, gerador de sentido, pertencente a si mesmo e não a outrem, sendo, concomitantemente, ação e criação. O entendimento de trabalho como ação criadora está associado à satisfação do trabalhar com o prazer de fazer que, segundo Pereira-da-Silva (1995), foi suprimindo, em benefício de se trabalhar somente naquilo que podia se transformar em dinheiro.

Para tanto, para se redimensionar o trabalho moderno e o lazer no enfrentamento da desapareição do trabalho/emprego/salário e escassos momentos de lazer, há que educar as pessoas, principalmente os envelhecetes, na desconstrução/construção conceitual e de práticas de trabalho e de lazer. Há que superar a ideia de trabalho como pura penitência para uma recompensa salarial ou como um vício, e do lúdico, na figura do lazer, como supérfluo e comprometedor da dignidade humana ou como *status* e consumo.

Para isso, simultaneamente ao processo educativo para uma ética do trabalho como ação criadora e do lúdico, para além dos escassos trabalho/empregos industriais e dos ascendentes trabalhos pós-industriais, ou seja, para além de um novo conceito e práticas de trabalho e de lazer, há que se criar novas formas de distribuição de renda, como, por exemplo, a redução e a distribuição da jornada de trabalho, bem como quebrar o vínculo do trabalho como sinônimo de emprego e salário, aproximando o trabalho como produção humana, em hibridação com o lúdico e os outros tempos de vida.

Isto porque as transformações contemporâneas não são somente no mundo do trabalho, mas são transformações socioculturais, econômicas, políticas e ambientais, que

influenciam o sentido e uso dos tempos múltiplos de vida. Para Viparelli (2010):

A crise estrutural do neoliberalismo, bem longe de poder considerar-se uma clássica “crise cíclica” do modo de produção capitalista, assume a forma de uma verdadeira crise estrutural, na qual estão implicadas não só a dimensão econômica, mas também a política e a ideológica. Portanto, não se trata apenas de um problema de retomada econômica, mas sobretudo da possível sobrevivência de uma estrutura político-social que deixa emergir cada vez mais as suas características destrutivas (Viparelli, 2010, p. 80).

Como já analisado em outro lugar (Brasileiro, 2013), o tempo contemporâneo está imerso na desindustrialização da economia, bem como na proliferação de atividades econômicas associadas aos serviços e às novas tecnologias, às comunicações, ao conhecimento e às inovações. Esse fato influencia diretamente o uso do tempo e a organização dos tempos múltiplos de vida, já não sendo a tríade tempo de trabalho, tempo livre e lazer, a única forma de organização do tempo social. No redimensionamento do tempo contemporâneo, o tempo de trabalho e o lúdico se fundem, podendo ser espaços e tempos de criatividade e de construções coletivas para os envelhecidos e idosos.

A partir desta perspectiva, o lazer, como tempo/espaço de expressão lúdica da modernidade, vai perdendo seu sentido enquanto atividade do tempo livre, já que o desvanecimento do tempo de trabalho industrial desvanece conjuntamente o tempo livre. Por conseguinte, o tempo do envelhecido e do idoso também se transforma, pois as formas e usos do tempo linear, presentes na contemporaneidade, rompem-se, transformando-se em tempos variáveis.

Para os envelhecidos e idosos, pelo enraizamento do uso do tempo moderno, essas transformações poderão apresentar dificuldades para experienciar outras formas do

tempo cotidiano. Isto porque os envelhecetes e idosos foram educados por uma atitude instrumental em relação ao trabalho e em uma cultura do lazer como atividades supérfluas ou como um tempo/espaço de consumo. Como ressalta Pereira-da-Silva (1995, p. 170), o trabalho “[...] se tornou o princípio organizador fundamental das relações sociais e, portanto, o meio pelo qual os indivíduos adquirem existência e identidade social pelo exercício de uma profissão”.

Por isso, com as transformações contemporâneas, para os envelhecetes e idosos que foram educados tendo o trabalho como o centro da vida, pensar e atuar em outras perspectivas sobre a relação trabalho/tempo livre-lazer pode resultar problemático. Realça-se, portanto, a importância de uma (re)educação dentro da perspectiva da educação lenta, para novas relações dos envelhecetes e idosos com o viver o tempo cotidiano.

Isto posto, o reencantamento do mundo passa pelo redimensionamento do tempo, vinculando o reencontro de pensares, saberes e fazeres tradicionais, com a vitalidade dos pensares, saberes e fazeres do tempo presente, na hibridação das conquistas positivas dos tempos modernos. É uma abertura para as (re)descobertas ao encontro da humanidade. São tempos de convivialidades e participação política ativa, bem como são tempos de outra relação com a natureza. A participação política ativa e as questões ambientais estão na pauta do tempo presente, pois como afirma Viparelli (2010):

Uma alternativa ao liberalismo apresenta-se hoje como um problema cada vez mais urgente, como demonstrado pela centralidade da questão ambiental, que exige uma verdadeira “revolução cultural” no nosso modo de viver, produzir e consumir (Viparelli, 2010, p. 80).

É nesse contexto que o prazer, como momento de desfrute do tempo lento, funde-se com o sentido profundo do termo, distanciando-se do prazer acelerado do consumo.

O prazer pelo consumo não permite tempo de desfrute, de contemplação, pois há que se consumir rápido, para se substituir esse tempo por novos produtos, serviços e necessidades. O prazer do consumo não melhora o bem viver das pessoas, apenas satisfaz momentos efêmeros, bem como tenta tornar as pessoas aceitas, em contexto de vida já deteriorado pelo ciclo vicioso, contínuo e negativo do prazer de consumir. O prazer no sentido profundo se encontra em muitas situações do viver cotidiano.

O prazer cotidiano pode estar no flunar pelas cidades, pelos espaços públicos, no sentido de desfrutar do tempo vivido. A ideia do flunar se associa ao tempo de ócio, não no sentido pleno do grego clássico, de uma elite que não se preocupava com o trabalho para o autossustento, mas um sentido de flunar e de ócio concebido como um experimentar do tempo, por toda e qualquer pessoa. O flunar e o ócio são entendidos aqui como um tempo não predeterminado, um tempo para o cultivo da arte do *não fazer nada*, do *se deixar levar*. O flunar é um tempo ocioso, de vaguear para alimentar o espírito, para a contemplação estética, o fluir das ideias, sem um gerenciamento racional do tempo.

O flunar, ao aproximar-se do ócio, distancia-se da ociosidade, pois a ociosidade é um tempo vazio, um tempo do tédio, do aborrecimento e da monotonia do tempo cotidiano. O flunar é, neste contexto, um tempo ocioso de pausa, de distanciamento da hipertrofia da comunicação com os outros, é a pessoa com ela mesma, com sua imaginação, contemplação, com o divagar. O flunar, assim como o ócio, remonta à ideia de tempos de revitalização da vida, de sentir o ritmo e o pulsar da vida, como também é a negação do que Augé (1998) vai denominar de *não lugar*. Tanto o flunar como o ócio são formas de viver o tempo-lugar pelo simples prazer de desfrutá-los, mergulhado neles, sem pressa, sem cobrança, sem estresse e sem tempo marcado.

Esses são valores e modos de vida que encorajam as pessoas a viverem em outro ritmo, no tempo da lentidão, que acaba por contribuir para a promoção, preservação e reabilitação da saúde. O conceito de saúde é aqui entendido no sentido amplo, em conexão com modos de vida, imbuído de práticas diárias, que absorvem a totalidade do ser e viver das pessoas nos contextos e na natureza/mundo. A saúde, a partir desse entendimento, depende da interação com o ambiente, com o entorno em que se vive, na distribuição dos recursos materiais, do capital cultural e social. Faz referência à saúde das pessoas em seus múltiplos entrelaçamentos, numa noção de ser humano integral.

A saúde no sentido amplo está no prazer do comer, que conjuga consciência e responsabilidade nas escolhas pessoais e coletivas do alimentar-se, distanciando-se da indústria do agrogócio, que afeta ecossistemas e cria desigualdades sociais. A saúde pelo alimento é ir mais lento no preparo dos alimentos e ao ir à mesa, pois, além da educação do gosto à mesa, o preparar e o comer lento promovem momentos de desenvolvimento do prazer, associados à produção dos alimentos regionais, fornecidos pelos próprios produtores. A saúde no sentido amplo é também o tempo de desfrute do sono, da convivialidade, do cuidar do corpo, para muito além do corpo enquanto um organismo vivo, ao inseri-lo no mundo circundante, mediado pela expressividade emocional, racional e espiritual.

O corpo se situa na pessoa (microsistema), no contexto (mesossistema) e no âmbito da natureza/mundo (macrosistema), em que o cuidar do corpo significa cuidar de si, no contexto com o outro e na natureza/mundo. Passa pelo viver o corpo como o lugar de si mesmo, em substituição ao corpo máquina, corpo sem habitante, invadido pelo consumo. É a cultura corporal do vivido no movimento, no lúdico, em suas mais variadas formas de expressão, de criação e de registros das experiências de vida.

A convivialidade, tida como algo que promove a saúde em seu sentido amplo, relaciona-se ao engajamento das capacidades criativas das pessoas e ao fomento do potencial coletivo, proliferando redes de cooperação, em que as pessoas envolvidas são coprodutoras de processos, produtos e serviços contextuais. É a celebração de redes para trocas abertas de ideias, conhecimentos e práticas, para alcançar soluções inovadoras para os problemas dos contextos contemporâneos e o desenvolvimento de saúde coletiva.

Todos esses fatores são constituintes de saúde e de uma educação lenta, que privilegiam a vagareza e as mudanças comportamentais, no entrelaçamento do espiritual, físico, emocional e mental na arte do viver. São fatores que compõem a criatividade e as experiências das pessoas e, por conseguinte, dos envelhecidos e idosos, na biodiversidade e em formas diversas de convivência. A saúde no sentido amplo e a educação lenta preconizam, portanto, uma mudança radical de visão de mundo e de entendimento da simbiose do ser/mundo.

Para tanto, cultivar a qualidade no pensar, sentir e fazer carece de tempo, que talvez possa ser encontrado nas formas de vida do Bem Viver. Isso significa repensar as catástrofes ecológicas, as desigualdades sociais e a exacerbação da individualidade propagadas pela modernidade e absorvidas exponencialmente pela sociedade contemporânea da positividade.

O Bem Viver (*Buen Vivir*), ou Viver Bem (*Vivir Bien*), é um conceito de práticas andinas e amazônicas, que conduz ao repensar do desenvolvimento como progresso linear ocidental, para formular visões e formas alternativas de vida. Segundo Alcantara e Sampaio (2017, p. 238), para o Bem Viver, “[...] a riqueza não consiste em ter e acumular a maior quantidade de bens possíveis, mas em lograr um equilíbrio entre as necessidades fundamentais da humanidade e os recursos disponíveis para satisfazê-las”. O *Buen Vivir* e o

Vivir Bien fazem parte, respectivamente, da Constituição dos países andinos do Equador e da Bolívia.

Apesar do Bem Viver ter como base as experiências históricas das formas de vida dos índios andinos e suas relações com a natureza, a proposta intrínseca ao conceito de Bem Viver, na contemporaneidade, trata-se de um processo de reinvenção sociocultural, a partir da superação do binômio cultura e natureza (Acosta, 2016). O Bem Viver se constitui, portanto, de um paradigma para construir coletivamente novas formas de vida. Para tanto, não há uma “receita de bolo”, pois deve se ajustar a cada realidade sociocultural e ambiental. A ausência dessa receita representa justamente a fortaleza do conceito de Bem Viver, pois, dada a diversidade das realidades, as respostas às suas problemáticas também serão diversas. Como afirma Gudynas (2011),

[...] el Buen Vivir es un concepto que sirve para agrupar diversas posturas, cada una con su especificidad, pero que coinciden en cuestionar el desarrollo actual y cambios sustanciales, apelando a otras relaciones entre las personas y el ambiente (Gudynas, 2011, p. 11).

Para Gudynas (2011), o Bem Viver se constrói com base na descolonização dos saberes de superioridade ocidental e respeito à diversidade das demais culturas, sem hierarquias de umas sobre as outras, colocando, em evidência, outras formas de relacionamento com o entorno e a natureza. O Bem Viver também faz referência às

[...] cuestiones como las concepciones sobre nosotros mismos como personas, la forma bajo la cual interaccionamos con todo lo que nos rodea, los marcos éticos y los valores que se otorgan y las concepciones del devenir histórico (Gudynas, 2011, p. 13).

Contudo, adverte Gudynas (2011), o Bem Viver não é uma tentativa de regressar ou implantar uma cosmovisão indígena

que substitua o desenvolvimento ocidental, mas é uma plataforma que busca compartilhar várias perspectivas de futuro, possuindo um horizonte utópico de transformação.

Segundo Alcantara e Sampaio (2017, p. 234), “[...] na República do Equador, as políticas do ‘Plan Nacional para el Buen Vivir (PNBV)’ consideram: ‘[...] a atividade física, o ócio e a recreação como direitos do Bem Viver’”. Nesse sentido, seguem esses autores, o Bem Viver se relaciona com a melhoria de vida e vitalidade das pessoas, o que se obtém por meio da educação, das relações familiares, do trabalho, do lúdico, dos hábitos e dos ambientes. Assim sendo, o Bem Viver vai além das relações socioculturais e ambientais e penetra no desenvolvimento das capacidades individuais das pessoas, como no trabalho de ação criadora, no lúdico e na educação lenta, como forma de realização humana. Essas capacidades são próprias do ser humano e necessitam estímulos para o seu desenvolvimento, no sentido pleno do Bem Viver.

O Bem Viver como reencantamento do mundo para envelhecetes e idosos

No (re)construir dos sentidos e dos tempos de vida para os envelhecetes e os idosos, por meio de abordagens relacionais do trabalho de ação criadora, do lúdico, da educação lenta e da saúde no sentido amplo, ainda há espaço para se buscar o reencantamento do mundo e se pensar nas utopias, como emancipação humana. Como afirma Gorz (2003), a utopia moderna do trabalho está obsoleta, e o trabalho moderno se mostra incapaz de se converter em uma atividade autônoma e geradora de sentido para as pessoas. Nesta perspectiva, talvez esteja inaugurando um novo período utópico, em que haja possibilidades de se reconciliar com os ganhos da modernidade, e a superação dos grandes problemas gerados

por essa mesma modernidade, em hibridação com outros modos de vida, em referência a experiências de modelos pré-modernos, como o Bem Viver.

O termo renascentista de Utopia foi criado por Thomas More em 1516, referindo-se tanto ao “lugar ideal”, como a um “não-lugar”. Desse modo, a utopia, paradoxalmente localizada entre o idealismo e o realismo, entre as utopias literárias e as utopias práticas, para além de viagens imaginárias de mundos possíveis, é também uma denúncia e uma representação crítica da realidade existente e um espaço para o contraditório, um espaço de conflito entre a realidade e sua projeção. Como afirma Ernst Bloch, que trata do espírito utópico no seu manifesto “Princípio da Esperança”, a utopia não “[...] se espera de modo passivo ou abstrato, mas como aquilo que é inserido nas ideias e ações humanas por uma ‘consciência antecipadora’, frente a uma realidade adversa que se quer superar” (Zwick, 2016, p. 27).

Para Albornoz (2019, p. 124), Bloch explicitou uma nova valoração do elemento utópico na história humana, ao considerar que,

[...] utopia e realidade não se excluem, antes se articulam e completam, e os sonhos humanos, mesmo o que neles há de utópico no sentido vulgar daquilo que hoje não existe e parece improvável, podem ser sinais do que ainda não é, mas pode vir a ser.

Bloch diferencia a utopia abstrata da utopia concreta, ao considerar a utopia concreta como

[...] sonhos passíveis de efetivação porque transcendem o indivíduo, pois são sonhos coletivos, mas também porque se fundamentam nas possibilidades reais. Os sonhos humanos coletivos elaboram possibilidades do real e estão sujeitos a diferentes níveis de possibilidades. A utopia concreta se fundamenta na possibilidade real (Albornoz, 2019, p. 125).

Nas palavras de Albornoz (2019), a utopia concreta se torna realidade quando condições objetivas se encontram com as condições subjetivas. Por essa linha de raciocínio, Rodrigo (2019) questiona se são excludentes uma razão teoricamente orientada e uma imaginação utopicamente constituída. Dada a realidade contemporânea, em que as utopias foram rebaixadas em suas pretensões imaginativas de outros mundos possíveis, e que ciência e utopia dizem respeito a uma dicotomia aparentemente irreconciliável, concebida como modalidades de conhecimento ou de interpretação do mundo, Rodrigo (2019) analisa como há uma veia utópica nas ciências sociais nascentes do século XIX, e como apresentam um viés imaginativamente científico de novas utopias. Desse modo, Rodrigo (2019) questiona se as experiências das Revoluções Francesa e Industrial não mereceriam a qualificação de científicas, na medida em que foram dotadas de um excesso humanamente utópico. Por esse raciocínio, Albornoz (2019) afirma que:

Fato é que o tempo da ciência foi também o da utopia, e o século XIX, que se tornou célebre como “o Século da Ciência”, foi dos períodos em que mais se afirmaram as utopias e o impulso de reforma prática, política e social, embora mesmo então predominasse o sentido pejorativo da expressão “utopia”, de modo que os próprios pensadores e doutrinadores da época, que entraram para a história como socialistas utópicos, negavam o caráter utópico dos seus programas e projetos sociais (Albornoz, 2019, p. 123).

Por essa linha de raciocínio, é, na concepção de utopia concreta defendida por Ernest Bloch (Zwick, 2016; Albornoz, 2019), que se lançam novas perspectivas para se entender a envelhecimento e suas interfaces com os envelhecidos e os idosos, nos tempos variáveis de vida, na sua conexão com o trabalho de ação criadora, com o lúdico, com a saúde no sentido amplo e com a educação lenta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar a envelhecimento, os envelhecidos e os idosos a partir da perspectiva das temporalidades do trabalho, tempo livre/lazer e da saúde, conduziu à realidade de um contínuo que não se fecha, mas que está sempre em aberto. Para desvendar os conceitos de trabalho como ação criadora, o lúdico e a saúde no sentido amplo, foi preciso ir até as raízes dos conceitos, para entender as visões de mundo que estavam por trás dessas construções históricas e socioculturais. Significou ir até as dualidades presentes nas construções do mundo moderno, para poder avançar na compreensão da vida como uma teia e do mundo em rede, buscando superar o entendimento das dicotomias modernas, principalmente as construídas entre objetivo e subjetivo, cultura e natureza, indivíduo e sociedade, jovem e idoso, trabalho e tempo livre/lazer, saúde e doença.

Diferentes pesquisadores podem analisar a envelhecimento, os envelhecidos e os idosos de diferentes maneiras. O que é discutido, neste ensaio, nada mais é do que uma das possibilidades de análise desse objeto de estudo. Desse modo, a escolha desse olhar e as categorias analíticas aqui utilizadas estão intrinsecamente conectadas à pesquisadora, pois o entendimento presente neste ensaio parte do princípio de que todo processo de construção científica possui uma relação dialógica da objetividade da ciência na subjetividade do pesquisador. Neste sentido, pesquisadora/objeto estão intrinsecamente entrelaçados.

Em função dessa ancoragem, a compreensão de pessoa, como unidade imbricada em um contexto e na natureza/

mundo, contribuiu para o entendimento da envelhecimento, dos envelhecidos e dos idosos, sendo a pessoa entendida como totalidade, que se constrói num percurso de ciclos de vida em tempos variáveis. A envelhecimento, por essa linha de raciocínio, é uma visão integrada e pluralista da pessoa, num entrelaçamento dos diversos ciclos de vida, ou seja, um processo que diz respeito à vida toda, pois ela é composta de tempos variáveis, em que sempre se começa e se termina algo.

O conceito de envelhecimento se associa, portanto, às mudanças de paradigma, conectadas com outros olhares sobre as temporalidades, o trabalho, o tempo livre/lazer e a saúde. Isto posto significa que pensar sobre a envelhecimento e a vida dos envelhecidos e idosos aponta para uma reconciliação experiencial entre os tempos de trabalho como ação criadora, o lúdico e a saúde no sentido amplo, num contexto que coloca os tempos variáveis e as incertezas como algo das realidades vividas pelas pessoas.

As mudanças, nesse entender, conduzem para uma construção experiencial cotidiana de movimento que pode se associar ao Bem Viver e à longevidade com vitalidade, rompendo as fronteiras e os valores modernos na busca da superação das injustiças socioculturais, do cuidado ambiental e do cuidado de si. Não é o encontro dos envelhecidos e idosos com o pós-trabalho, com o reino da eterna felicidade e do mundo do consumo. Tampouco é o tempo da ideia moderna do pós-trabalho para o descanso e repouso, depois de uma vida de trabalho. Nem o tempo para o trabalho seguir sendo o centro da vida. São tempos do pós-trabalho para os (re)encontros dos envelhecidos e idosos com as contradições e a dinamicidade da vida, no entrelaçamento da vida com os contextos e a natureza/mundo, em que o trabalho de ação criadora e o lúdico estão presentes e contribuindo para a saúde no sentido amplo.

Para os (re)encontros com a vida, a educação lenta se apresenta como umas das possibilidades de trocas de experiências para o bem viver e a longevidade com vitalidade, contrapondo os tempos acelerados da sociedade contemporânea da eficiência e da positividade. A educação lenta se destaca como tempo/ espaço para outras temporalidades, de experiências coletivas, compartilhadas, de buscas de outras formas de pensares, saberes e fazeres.

Este é o mundo presente dos envelhecetes e idosos contemporâneos, imbuídos de dinamicidade que, para o Bem Viver e a longevidade com vitalidade, há que viver bem nos contextos e na natureza/mundo necessitando, para isso, (re)encontrar-se e transformar-se. A realidade já não pode ser entendida em função dos conceitos modernos de envelhecimento/velhice, trabalho/ emprego, tempo livre/lazer e saúde/doença. Há que avançar e entrelaçá-los, dentro das complexidades e dinâmicas da realidade, com outras perspectivas, outras aproximações e experiências. Há que construir outras temporalidades, com “as” e “apesar das” incertezas, medos e inseguranças.

Desta feita, pode-se dizer que as análises aqui apresentadas sobre a envelhecência e os envelhecetes e idosos serão aperfeiçoadas em estudos subsequentes e sucessivos. Novas pesquisas estarão relacionadas a este ensaio, aperfeiçoando e ampliando os pressupostos aqui tratados. Desse modo, este ensaio não se conclui, apenas lança mão de um fechamento temporário, de modo que novas perguntas foram encontradas depois deste texto.

Isto significa que esta conclusão, embora em aberto, não constituiu impedimento para a formulação de algumas considerações e de se abrirem caminhos para novos questionamentos. Questionamentos amplos, mas que se concretizam nas relações e interações da envelhecência, dos envelhecetes e dos idosos nos contextos e na natureza/mundo.

Desse modo, este ensaio se fecha, temporariamente, atento às transformações socioculturais e suas implicações para os envelhecidos e idosos, com a certeza de que bons ventos soprarão. Se, no início da Revolução Industrial, em que se multiplicavam a pobreza e a miséria na velha Europa, na mesma medida em que as indústrias cresciam e revolucionavam o mundo da produção; na contemporaneidade, com o fim do período industrial, será que não estamos revivendo esses tempos de transformações profundas, de modo que novos ventos hão de soprar? Será que, nos tempos hodiernos, não há também espaços para novas utopias? Utopias que, ao visualizar a crise da modernidade, possam constituir engajamentos relacionais, com potencialidades emancipatórias de novas relações e interações entre as pessoas, com o ecoambiente e com a justiça social?

Assim como foram formuladas as interpretações utópicas renascentistas com Tomás Morus, Francis Bacon e Tommaso Campanella, bem como as interpretações do socialismo utópico da modernidade no século XIX, com Saint-Simon, Fourier e Owen, não se estaria, no tempo contemporâneo, vivendo o entrelaçamento de forças transformadoras voltadas para o enfretamento dos processos capitalistas, com o intuito de intervir na realidade e construir outros mundos? Como houve uma ruptura nos modos de aprendizagem do trabalho no século XIX, entre uma aprendizagem agrícola e artesanal familiar e privada, para uma aprendizagem fabril e pública, as revoluções tecnológicas contemporâneas e o trabalho de ação criadora não estariam criando mais uma ruptura nesses processos de ensino/aprendizagem?

As pessoas não já estariam vivendo outras formas de sociabilidade nos contextos familiares, de amizade, de trabalho/lúdico pela via virtual? Esse momento contemporâneo não clama por um novo Estado, uma nova economia, uma nova

relação ser humano/natureza, uma nova moral? Em outros termos, a utopia moderna que pregava a expansão da economia industrial, que liberaria a humanidade da escassez e da injustiça social, não se concretizou. Não seria tempo de pensar em outras utopias, em que o político foi central no modelo greco-romano, o religioso no período medieval, o econômico no moderno e o psicossociocultural não poderia assumir os novos tempos? Em vez de se pensar em envelhecetes e idosos, não seria o momento de se pensar na envelhecimento, como totalidade nos processos dos ciclos e dinâmicas da vida?

A potência da utopia não está no que foi, mas na abertura e construção para o futuro, que se atualiza segundo as possibilidades históricas e do viver aqui e agora. Como desdobramento, pode-se vislumbrar que seja pela via da utopia que se possa começar o reencantamento do mundo das pessoas, especialmente dos envelhecetes e idosos, colocando a vida no centro, por meio das múltiplas possibilidades de educação lenta. Ao vivenciar outras experiências no tempo de vida, com trabalhos de ação criadora e para a reprodução da vida e não do capital, há possibilidades para outras formas e outros conteúdos de trabalho, associados ao lúdico, em contextos que favoreçam a saúde no sentido amplo.

A “utopia concreta” e a crença na ação das pessoas e na possibilidade de outras relações e interações entre as pessoas com o universo/mundo, não remetem a uma visão da sociedade da positividade, sem contradições e diversidades. A “utopia concreta” é a via da utopia que se pode iniciar a partir da realidade concreta da contemporaneidade, das temporalidades, das contradições e experiências do real.

Isso remete a que nem todo modelo de sociedade é totalizante, nunca é absoluto, e sempre deixa brechas para se construir outras realidades. Isto posto significa dizer que este ensaio, ao não se concluir, sugere algumas possibilidades

de saída, com horizontes de “utopia concreta” para se entender e viver a envelhecimento. Ele terá alcançado seu propósito se for útil para reflexões, bem como para posteriores estudos que possam averiguar os argumentos aqui apresentados sobre a envelhecimento, os envelhecidos e idosos.

REFERÊNCIAS

ABOIM, S. Narrativas do envelhecimento ser velho na sociedade contemporânea. **Tempo Social, Revista de sociologia da USP**, v. 26, n. 1, jun-2014.

ACOSTA, A. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ADORNO, T. W. Tempo Livre. *In*: ADORNO, Theodor W. **Palavras e Sinais, modelos críticos 2**. Petrópolis: Vozes, 1995.

ALBORNOZ, S. A utopia concreta do homem cordial. **AUFKLÄRUNG – Revista de Filosofia**. João Pessoa, v.6, n. 2, mai.ago, 2019.

ALCANTARA, L. C. S.; SAMPAIO, C. A. C. Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: utopia ou alternativa possível? **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 40, abril, 2017.

AMORIM, H. As teorias do Trabalho Imaterial: Uma reflexão crítica a partir de Marx. **Caderno CRH**, Salvador, v. 27, n. 70, p. 31-45, jan./abr., 2014.

AMORIM, H. Valor-trabalho e o trabalho imaterial nas ciências contemporâneas. **Caderno CRH**, Salvador, v. 23, n. 58, p. 191-202, jan./abr., 2010.

ANDRADE, M. Margens entre Literatura, Filosofia e Política: o ensaio como expressão do pensamento. **Revista-Valise**. Porto Alegre, v. 6, n. 12, ano 6, dez., 2016.

ANTUNES, R. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2000.

ARAÚJO, J. N. G. Tempo do sujeito, tempo do mundo, tempo da clínica. **Revista Mal-estar e Subjetividade**. Fortaleza, v. IV, n. 2, set., 2004.

ARONSON, L. **Além da Envelhecência**: redefinindo o envelhecimento, transformando a medicina e reimaginando a vida. Rio de Janeiro: Alta Books, 2021.

AUGÉ, M. **El tiempo sin edad**: etnología de sí mismo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2016.

AUGÉ, M. **Los “no lugares”**: espacios del anonimato. Gedisa Editorial, Barcelona, 1998.

AUGUSTO, M. H. O. Tempo e indivíduo no mundo contemporâneo: o sentido da morte. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 5, n. 1-2, 1994.

AZEVEDO, D. de S.; CAMINHA, I. O. Ser no mundo, mundo vivido e corpo próprio segundo Merleau-Ponty. **Dialektiké, Dossiê Filosofia do Corpo**. 2015.

BARBIERI, N. A. Velhice: melhor idade? **O Mundo da Saúde**, São Paulo, v. 36, n. 1, 2012.

BARRETO, A. de C. Paradigma Sistêmico no Desenvolvimento Humano e Familiar: a Teoria Bioecológica de Urie Bronfenbrenner. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 22, n. 2, p. 275-293, ago. 2016.

- BARROS, J. D'A. **Os conceitos:** seus usos nas ciências humanas. Petrópolis: Vozes, 2016.
- BASTOS, L. M. Subjetividade e coisificação: um estudo introdutório. **Linhas Críticas**, Brasília, v. 13, n. 25, jul./dez. 2007.
- BATISTELLA, C. Abordagens Contemporâneas do Conceito de Saúde. *In*: FONSECA, A. F. (Org.): **O território e o processo saúde-doença**. Rio de Janeiro: EPSJV/Fiocruz, 2007.
- BATISTELLA, C. Saúde, Doença e Cuidado: complexidade teórica e necessidade histórica. *In*: FONSECA, A. F. (Org.): **O território e o processo saúde-doença**. Rio de Janeiro: EPSJV/Fiocruz, 2007.
- BATISTIA, E. A Dialética da Reestruturação Produtiva. A processualidade entre Fordismo, Taylorismo e Toyotismo. **Aurora**, Marília, v. 7, n. 2, p. 17-34, jan.-jun., 2014.
- BELL, D. **El advenimiento de la Sociedad Post-industrial**. Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- BENETTI, I. C.; VIEIRA, M. L.; CREPALDI, A. M.; SCHNEIDER, D. R. Fundamentos da teoria bioecológica de Urie Bronfenbrenner. **Pensando Psicología**, v. 9, n. 16, p. 89-99, 2013.
- BICALHO, L.; OLIVEIRA, M.. Aspectos conceituais da transdisciplinaridade e a pesquisa em Ciências da Informação. **Inf. & Soc. Est.**, João Pessoa, v. 21, nº 2, maio/ago, 2011.
- BORGHI, C. M. S. de O.; OLIVEIRA, R. M. de; SEVALHO, G. Determinação ou Determinantes Sociais da Saúde: Texto e contexto na América Latina. **Trabalho**,

Educação, Saúde. Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, p. 869-897, set./dez., 2018.

BRASILEIRO, M. D. S. **El deporte y el turismo de litoral:** entre los cambios sociales. Editora Universidad de Granada, Granada, 2006.

BRASILEIRO, M. D. S. O lazer e as transformações socio-culturais contemporâneas. **Revista Lusófona de Estudos Culturais**, v. 1, nº 2, 2013.

BRASILEIRO, M. D. S. Pluralidade Metodológica: um diálogo entre o qualitativo e o quantitativo nas ciências sociais. *In:* DINIZ, A. da S.; BRASILEIRO, M. D. S.; LATIESA, M. **Cartografias das novas investigações em sociologia.** João Pessoa, EDU-UFPB, 2005.

BUSS, P. M.; PELLEGRINI FILHO, A. A Saúde e seus Determinantes Sociais. **PHYSIS: Revista Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 77-93, 2007.

CAILLOIS, R. **Os jogos e os homens.** Lisboa: Edições Cotovia, 1990.

CALDIN, C. F. A leitura como função terapêutica: Biblioterapia. **Revista Eletrônica de Biblioteconomia.** Florianópolis, nº 12, 2001.

CAMARGO, S. Considerações sobre o conceito de trabalho imaterial. **Pensamento Plural.** Pelotas [09]. jul/dez 2011.

CAPRA, F. **Las conexiones ocultas:** Implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de la nueva visión del mundo. Barcelona: Anagrama, 2003.

CAPRA, F. **O Ponto de Mutação:** A ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

CAPRA, F. **O Tao da Física**: Um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental. São Paulo: Editora Cultrix, 2000.

CARCANHOLO, M. D.; MEDEIROS, J. L. Trabalho no capitalismo contemporâneo: pelo fim das teorias do fim do trabalho. **Trabalho no capitalismo contemporâneo**, n. 20, out, 2012.

CARVALHO, E. R. de. A crítica de Norbert Elias à dicotomia entre tempo físico e tempo social. **Coletânea**. Rio de Janeiro. Ano XIII. Fascículo 25, jan./jun., 2014.

CASTRO, G. G. S. Precisamos discutir o idadismo na comunicação. **Comunicação & Educação**. Ano XX, n. 2, jul/dez 2015.

CHERSO, F. P. da. **A Cidade Feliz**. Campinas: Editora UNICAMP, 2011.

CHOPRA, D. **Cuerpos sin edad, mentes sin tiempo**. Buenos Aires. Ediciones B. Argentina, 1998.

CIMIANO, J. G. El *homo ludens* de Johan Huizinga. **Retos. Nuevas tendencias en Educación Física, Deporte y Recreación**, nº 4, 2003.

CORBIN, A. **História dos Tempos Livres**. Lisboa: Editorial Teorema, 1995.

COUTO, M. C. P. *et al.* Avaliação de Discriminação contra Idosos em Contexto Brasileiro – Ageísmo. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 25, n. 4, p. 509-518, out-dez, 2009.

CRARY, J. **24-07**: capitalismo tardio e os fins do sono. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

DANIEL, F.; ANTUNES, A.; AMARAL, I. Representações sociais da velhice. **Análise Psicológica**, 3, XXXIII, 2015.

DE MASI, D. **A sociedade pós-industrial**. São Paulo: Editora SESC, 2003.

DE MASI. **O futuro chegou**: Modelos de vida para uma sociedade desorientada. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014.

DEBERT, G. G. A invenção da Terceira Idade e a rearticulação de formas de consumo e demandas políticas. **XX Encontro Anual da ANPOCS**, 22 a 26 de outubro de 1996. Caxambu, Minas Gerais. (GT: Cultura e Política)

DEBERT, G. G. A invenção da terceira idade e a rearticulação de formas de consumo e demandas políticas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 12, n. 32, p. 39-56, 1997.

DEBERT, G. G. A dissolução da vida adulta e a juventude como valor. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 16, n. 34, jul/dez 2010.

DEBERT, G. G. Pressupostos da reflexão antropológica sobre envelhecimento. *In*: DEBERT, G. G.; SIMÕES, J. A.; FEATHERSTONE, M. C. L. **Textos didáticos-Antropologia e velhice**. Campinas (SP): IFCH/UNICAMP; 1998.

DEBERT, G. G. Velhice e o curso da vida pós-moderno. **Revista USP**, São Paulo, n. 42, jun./ago., 1999.

DELORS, J. *et al.* **Educação, um tesouro a descobrir**: Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI. UNESCO/ MEC - São Paulo: Cortez Editora, 1998.

DEMO, P. Trabalho: Sentido da vida! **SENAC**. Rio de Janeiro, n. 32, n. 1, jan./abr., 2006.

DIAS, R. A música no pensamento de Aristóteles. **Ensaios Filosóficos**, v. 10, dez., 2014.

DUMAZEDIER, J. **Sociologia Empírica do Lazer**. São Paulo, Perspectiva SESC: 1999.

DUMAZEDIER, J. Metamorfosis del trabajo y surgimiento de una sociedade del tiempo libre. *In*: CUENCA CABEZA, M. (org.): **Ocio y Desarrollo Humano**. Bilbao, Universidad de Deusto, 2000.

ELIAS, N.; DUNNING, E. **A busca de excitação**. Lisboa, Difusão Editorial, 1992.

ELIAS, N. **Sobre o Tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

FEIXA, C.; LECCARDI, C. O conceito de geração nas teorias sobre juventude. **Revista Sociedade e Estado**, v. 25, n. 2, mai./ago., 2010.

FERES JUNIOR. Introdução a uma crítica da modernidade como conceito sociológico. **Mediações**, Londrina, v. 15, n. 2, jul./dez., 2010.

FERREIRA, V. M. R. ARCO-VERDE, Y. F. de S. Chrónos & Kairós: O tempo nos tempos da escola. **Educar**, Curitiba, n. 17, 2001.

FOUCAULT, M. O nascimento da medicina social. *In*: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

FRANÇA, L. H. de F. P.; VAUGHAN, G. Ganhos e perdas: atitudes dos executivos brasileiros e neozelandeses frente à

aposentadoria. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 13, n. 2., abr./jun. 2008.

FREITAS-SILVA, L. R. Da velhice à terceira idade: O percurso histórico das identidades atreladas ao processo de envelhecimento. **História, Ciências, Saúde**, Manguinhos-Rio de Janeiro, v.15, nº 1, jan.-mar., 2008.

GARBOIS, J. A.; SODRÉ, F.; DALBELLO-ARAUJO, M. Da noção de determinação social à de determinantes sociais da saúde. **Saúde Debate**. Rio de Janeiro, v. 41, n. 112, p 63-76, jan.-mar., 2017.

GASTALDO, E. Homo Ludens revisited. Huizinga y el deporte moderno. **Revista Lúdicamente**, año 1, n. 1, mar., 2012.

GAYA, A. Lazer e trabalho: Os limites ideológicos de uma relação de sobrevivência. *In*: COSTA, L. (org.). **Meio Ambiente e desporto: uma perspectiva internacional**. FCDEF - Universidade do Porto, Porto, 1997.

GENARO, E. de. **O tempo da técnica: A crise da experiência temporal na modernidade técnica** [dissertação]. Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. Florianópolis - SC, 2010.

GIDDENS, A; BAUMANN, Z.; LUHMANN, N.; BECK, U. **Las consecuencias perversas de la modernidad: modernidad, contingencias y riesgo**. Barcelona, Anthropos, 1996.

GOLDANI, A. M. Desafios do “preconceito etário” no Brasil. **Educação e Sociedade**. Campinas, v. 31, n. 111, abr.-jun. 2010.

GOMES, M. S. A.; LESSA, J.; SÁ, R. N. O Papel do Idoso nas dinâmicas sociais de realização do ser-no-mundo-com-o-outro. **Revista Transdisciplinar de Gerontologia**, v. 1, n. 2, jan.-jun., 2008.

GÓMEZ, C. M.; MINAYO, M. C. de S. Enfoque Ecosistêmico de Saúde: uma estratégia transdisciplinar. **Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente**, v.1, n.1, Art. 1, 2006.

GONÇALVES, J. P. Ciclo Vital: Início, Desenvolvimento e Fim da Vida Humana – possíveis contribuições para educadores. **Contexto & Educação**. Editora Unijuí. Ano 31. nº 98, jan./abr., 2016.

GORZ, A. **Adeus ao Proletariado**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

GORZ, A. **L'Inmatériel: Connaissance, valeur et capita**. Paris: Galilée, 2003.

GORZ, A. **Metamorfoses do trabalho: crítica da razão econômica**. São Paulo: Annablume, 2003.

GUDYNAS, E. Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. **América Latina en movimiento, ALAI**. Quito, n. 462, fev,2011.

GUEDES, C. R.; NOGUEIRA, M. I. CAMARGO JR, Kenneth R. A subjetividade como anomalia: Contribuições epistemológicas para a crítica do modelo biomédico. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 11, n. 4, p. 1093-1103, 2006.

HAN, B.-C. **Sociedade do Cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HUIZINGA, J. **Homo Ludens**. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

IANNI, A. M. Z. Questões Contemporâneas sobre Natureza e Cultura: notas sobre a Saúde Coletiva e a Sociologia no Brasil. **Saúde e Sociedade**. São Paulo, v. 20, n.1, p. 32-40, 2011.

IANNI, O. Futuros e Utopias da Modernidade. **Comunicação & Educação**, São Paulo, (22), set./dez, 2001.

ILLICH, I. **A expropriação da saúde**: Nêmesis da medicina. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1975.

INGOLD, T. Humanidade e animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 28, p. 39-53, 1995.

JACOB-FILHO, W. Fatores Determinantes do Envelhecimento Saudável. **Boletim do Instituto de Saúde - BIS**. Nº 47, abril-2009.

JOSÉ, J. de S.; TEIXEIRA, A. R. Envelhecimento ativo: Contributo para uma discussão crítica. **Análise Social**, 210, XLIX, (1.º), 2014.

KUMAR, K. **Da Sociedade Pós-industrial à Pós-moderna**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

LAFARGUE, P. **O direito à preguiça**. Lisboa, Editorial Teorema, 1991.

LANCMAN, S.; UCHIDA, S. Trabalho e subjetividade: O olhar da Psicodinâmica do Trabalho. **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**, v. 6, p. 79-90, 2003.

LARA, M. L. G. de. Diferenças conceituais sobre termos e definições e implicações na organização da linguagem documentária. **Ciência e Informação**, Brasília, v. 33, nº 2, maio-ago., 2004.

LAUAND, L. J. Aspectos lúdicos da Idade Média. **Revista da Faculdade de Educação**. São Paulo, v. 17, nº 1-2, jan.-dez., 1991.

LAZZARATO, M.; NEGRI, A. **Trabalho Imaterial**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

LECCARDI, C. Por um novo significado do futuro e mudança social, jovens e tempo. **Tempo Social, Revista de Sociologia da USP**, v. 17, n. 2, nov. 2005.

LEMA, R.; MACHADO, L. Recreación y lúdica como estrategia para el desarrollo humano. *In*: CUENCA CABEZA, M. **Ocio y Recreación para el Desarrollo Humano**. México, Universidad YMCA, 2013.

LEME, V. B. R.; PRETTE, Z. A. P. D.; KOLLER, S. H.; PRETTE, A. Habilidades Sociais e o Modelo Bioecológico do Desenvolvimento Humano: análises e perspectivas. **Psicologia & Sociedade**, v. 28, n.1, p. 181-193, 2016.

LIPOVETSKY, G. **A era do vazio**: Ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio D'água, 1983.

LIS, H. R. O conflito entre a natureza humana e a condição humana no contexto atual das ciências sociais. **XXVII Encontro Anual da ANPOCS**, Caxambu – MG, 21-25 outubro, 2003.

LYOTARD, J.-F. **La Condición Postmoderna**. Madrid, Ediciones Altaya, 1999.

MACÊDO, K. B. O desamparo do indivíduo na modernidade. **ECOS - Estudos Contemporâneos da Subjetividade**, v. 2, n. 1, 2012.

- MACHADO, J. Reflexões sobre o Tempo Social. **Revista Temática Kairós Gerontologia**, v. 15, n. 6, 2012.
- MARCELLINO, N. C. **Estudos do lazer**: Uma introdução. Campinas: Autores Associados, 1996.
- MARCELLINO, N. C. **Lazer e educação**. Campinas: Papirus, 1987.
- MARTÍNEZ, J. A. D. La Sociedad del Ocio. **Temas para el debate**, p. 9-10, 1995.
- MARX, K. Processo de trabalho e processo de valorização. *In*: ANTUNES, R. **A dialética do trabalho**: Escritos de Marx e Engels. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2004.
- MINAYO, M. C. de S.; COIMBRA JR, C. Introdução - Entre a liberdade e a dependência: reflexões sobre o fenômeno social do envelhecimento. *In*: MINAYO, M. C. de S.; COIMBRA JR, C. (orgs). **Antropologia, saúde e envelhecimento** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002.
- MONREAL, M. G.; GUIATART, M. E. Consideraciones Educativas de la Perspectiva Ecológica de Urie Bro. **Contextos Educativos**, v. 15, p. 79-92, 2012.
- MORIN, E. **La mente bien ordenada**. Barcelona: Editorial Seix Barral, 2001.
- MORIN, E. **O método**. Porto Alegre: Sulina, 1998.
- MORIN, E.; KERN, A. B. **Terra-Pátria**. Porto Alegre: Sulina, 1995.
- MORIN, E. M. Os sentidos do trabalho. **Revista de Administração de Empresas**. São Paulo, v. 41, n. 3, 2001.

MORRIS, D. B. **Doença e Cultura na era pós-moderna.**

Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

MORUS, T. **A Utopia.** Porto Alegre: L&PM, 2010.

MOTTA, R. Risco e Modernidade: Uma nova teoria social?

Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 29, n. 86, out.,
2014.

SEGURA MUNGUÍA, S.; CUENCA CABEZA, M. **El ocio en la Grécia Clásica.** Bilbao: Universidad de Deusto, 2007.

SEGURA MUNGUÍA, S.; CUENCA CABEZA, M. **El ocio en la Roma Antigua.** Bilbao: Universidad de Deusto, 2008.

MUSSE, R. A administração do Tempo Livre. **Lua Nova**, São Paulo, v. 99, 2016.

NAVARRO, V. L. Trabalho, saúde, tempo livre sob os domínios do capital. *In*: PADILHA, V. (org): **Dialética do Lazer.** São Paulo: Cortez, 2006.

NEUSER, W. A formação e o conceito de indivíduo na Renascença. **Educação.** Porto Alegre, v. 34, n. 1, jan./abr. 2011.

NICOLESCU, B. **O Manifesto da Transdisciplinaridade.** São Paulo: Triom, 1999b.

NICOLESCU, B. **Reforma da educação e do pensamento: complexidade e transdisciplinaridade.** Trad. Paulo dos Santos Ferreira [S. I.: s. n.], 1999. Disponível em: <http://www.wservices.srv.br/public/projetos/a1educar>. Acesso em: 05 jul. 2020.

NICOLESCU, B. Um novo tipo de conhecimento – trans-disciplinaridade. **1º Encontro Catalisador do CETRANS** – Escola do Futuro – USP. Itatiba, São Paulo –Brasil: abril de 1999a.

NOSELLA, P. A educação do século XXI: integrar trabalho e tempo livre. **Série-estudos – Periódico do Mestrado em Educação da UCDB**, Campo Grande-MS, n.12, jul.-dez., 2001.

OLIVA, Â. D.; DIAS, G. P.; REIS, R. A. M. Plasticidade Sináptica: natureza e cultura moldando o *Self*. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 22, n. 1, 2009.

OLIVEIRA, M. G. de. Resenha do livro: CRUZ, Mutilo. Thorstein Veblen – O Teórico da Economia Moderna. Teoria Econômica, Psique e Estética da Ordem Patriarcal, 1ª ed., 2014. **Revista Brasileira de Planejamento e Orçamento**. Brasília, v. 5, nº 1, 2015.

ORTIZ, R. **Mundialização e Cultura**. São Paulo. Editora Brasiliense, 1994.

OURIQUES, H. R. O tempo livre no capitalismo: Uma abordagem crítica. **Revista de Administração da FEAD-Minas**, v. 3, n. 1, jun., 2006.

PADILHA, V. Consumo e lazer reificado no universo onírico do *shopping center*. In: PADILHA, Valquíria (org.). **Dialética do Lazer**. São Paulo: Cortez, 2006.

PARKER, S. **A Sociologia do Lazer**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

PERINE, M. A Modernidade e sua crise. **Síntese Nova Fase**, v. 19, n. 57, 1992.

- PIAGET, J. **Seis estudos de psicologia**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- PRATTA, E. M. M.; SANTOS, M. A. dos. O Processo Saúde-Doença e a Dependência Química: Interfaces e Evolução. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 25, n. 2, abr.-jun., 2009.
- RACIONERO, L. **Del paro al ocio**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1998.
- RAMALHO, J. R. Novas fronteiras de pesquisa na sociologia do trabalho. **Política e Sociedade**, n. 13, out.-2008.
- RIBEIRO, O. O envelhecimento “ativo” e os constrangimentos da sua definição. **Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, n. 2, 2012.
- ROCHA, M. C. J. O envelhecimento activo: Uma análise à luz de uma ética educativa crítica. **A Terceira Idade: Estudos sobre envelhecimento**. SESC-SP, São Paulo, v. 20, nº 45, jun., 2009.
- ROSSO, S. D. Teoria do valor e trabalho produtivo no setor de serviços. **Caderno CRH**, Salvador, v. 27, n. 70, p. 75-89, jan./abr., 2014.
- RUIZ OLABUÉNAGA, J. I. Ocio y estilos de vida. *In*: JUÁREZ, M. (ed.): **V Informe sociológico sobre la situación social en España**. Fundación Foessa, Madrid, 1994.
- RUSSELL, B. **O elogio ao ocio**. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- SAN MARTÍN, J. E. **Psicosociología del ocio y el turismo**. Granada: ALJIBE, 1997.

SANTIAGO, M. P.; MEDINA, J. C. C.; BRASILEIRO, M. D. S. Saberes e sabores do turismo na Paraíba: uma análise de um Guia de Viagem. **Caderno Virtual de Turismo**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 3, 2019.

SAWAIA, B. **As artimanhas da exclusão**: Análise psicossocial e ética da desigualdade social. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

SEIBT, C. L. Temporalidade e propriedade em Ser e Tempo de Heidegger. **Revista Filosofia, Aurora**. Curitiba, v. 22, n. 30, jan./jun., 2010.

SEN, A. **Desenvolvimento com liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SHINN, T. Desencantamento da modernidade e da pós-modernidade: Diferenciação, fragmentação e a matriz de entrelaçamento. **Scientiæ Zudia**, São Paulo, v. 6, n. 1, 2008.

SILVA, L. R. F. Da velhice à terceira idade: O percurso histórico das identidades atreladas ao processo de envelhecimento. **História, Ciências, Saúde**. Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, jan.-mar. 2008.

SLEE, T. **Uberização**: A nova onda do trabalho precarizado. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

SOUZA, A. de. O uso do tempo como medida da qualidade de vida urbana. **Revista Administração Pública**. Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 51-75, jan./mar., 1972.

SPIRDUSO, W. W. **Dimensões Físicas do Envelhecimento**. São Paulo: Manole, 2005

SZAPIRO, A. M.; RESENDE, C. M. A. Juventude: Etapa da vida ou estilo de vida? **Psicologia & Sociedade**, v. 22, n. 1, 2010.

- TARALLO, R. dos S.; NERI, A. L.; CACHIONI, M. Atitudes de idosos e de profissionais em relação a trocas intergeracionais. **Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 3, 2017.
- TEIXEIRA, I. N. d'A. O.; NERI, A. L. Envelhecimento Bem-sucedido: uma meta no curso da vida. **Psicologia USP**, São Paulo, jan./mar., 2008.
- TOURAINÉ, A. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- TOURAINÉ, A. **Um novo paradigma**: Para compreender o mundo de hoje. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- TUDGE, J. A teoria de Urie Bromfenbrenner: Uma teoria contextualista? *In*: MOREIRA, L.; CARVALHO, A. M. A. (Org.). **Família e educação**: Olhares da Psicologia. São Paulo: Paulinas, 2008.
- UCHÔA, E.; FIRMO, J. O. A.; LIMA-COSTA, M. F. F. Envelhecimento e Saúde: Experiência e construção cultural. *In*: MINAYO, M. C.; COIMBRA JUNIOR, C. E. A. (orgs): **Antropologia, saúde e envelhecimento** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002.
- VEBLEN, T. **Teoría de la clase ociosa**. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- VILHENA, J. de; NOVAES, J. de V.; ROSA, C. M. A sombra de um corpo que se anuncia: Corpo, imagem e envelhecimento. **Revista Latinoamericana de psicopatologia fundamental**, São Paulo, v. 17, n. 2, jun., 2014.
- VIPARELLI, I. A cisão pós-moderna de crise e revolução: Algumas reflexões sobre Zizek e Negri. **Germinal: Marxismo e Educação em Debate**, Londrina, v. 1, n. 2, jan., 2010.

WORMS, F. A concepção bergsoniana do tempo. **Dois Pontos**: Temporalidade na filosofia Contemporânea. Curitiba: UFPR, 2004.

ZUNINO, P. Merleau-Ponty e a bola de neve: Elogio e crítica de Bergson. **Jornada “Merleau-Ponty e o Grande Racionalismo”**. São Paulo: FFLCH-USP, 2008.

ZWICK, E. Os utópicos como pioneiros da concepção cooperativista. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 186, nov., 2016.

Esta obra foi composta na fonte Adobe Cronos Pro - Adobe Caslon Pro.
Capa impressa em papel Triplex 250g, miolo em papel Pólen Avena 70g,
no formato 15x21cm, com tiragem de 500 exemplares.
Impressão e acabamento nas oficinas gráficas da
Empresa Paraibana de Comunicação - EPC / A União,
Av. Chesf, 451 - Distrito Industrial - João Pessoa - PB - Brasil.