

## ÓCIO, TEMPORALIDADE E EXISTÊNCIA uma leitura à luz da fenomenologia e hermenêutica heideggereanas

**Maria Manuel Baptista**

Universidade de Aveiro, Portugal

**Resumo:** A presente reflexão procura articular as determinações centrais das atuais sociedades e culturas contemporâneas com uma conceção de tempo ocioso, indagando das suas potencialidades e constrangimentos. Para o efeito, é convocada a fenomenologia heideggereana que, em conjunto com as noções de temporalidade do *dasein* e obra-de-arte, nos permite fundamentar a necessidade incontornável de uma relação ociosa com a verdade, como algo se oculta e desvela, tanto na linguagem como nos modos (im)próprios de relação do *dasein* à temporalidade.

**Palavras-chave:** Ócio; Temporalidade; Obra de arte; Existência; Cultura.

### Introdução

A confiscação do tempo a que no nosso quotidiano estamos sujeitos parece desmentir a possibilidade de juntar numa mesma expressão os termos ‘ócio’ e ‘quotidiano’. Se a este par acrescentarmos o termo ‘crise’ estamos, pelo menos na aparência, no reino do surreal.

Com efeito, os modos de emprego, uso, venda e aluguer do tempo de cada indivíduo nas sociedades contemporâneas parece relevar antes do domínio do ‘desemprego’ e consequente exasperação, pelo sem sentido dos dias que correm devagar e vazios. Ou, pelo contrário, da voragem e da aceleração do tempo, que lança os ainda ‘empregados’ num vórtice de tarefas e obrigações que se sucedem infinitamente, excedendo o tempo próprio e exaurindo a vida num nada repleto de pequenos nada, que deixam o indivíduo no deserto ou no desespero do ainda e nunca totalmente feito e concluído.

Paradoxo dos paradoxos, as atuais sociedades capitalistas globalizadas fazem prova de um uso extremo do tempo, quer exaurindo-o até à neurose e à histeria, quer desvalorizando-o infinitamente, tornando-o inútil (*sem emprego*) e com ele o próprio sujeito, que passa a ser um peso, uma dificuldade social, cuja origem é atribuída, em primeiro lugar, a um culpabilizante fracasso pessoal e individual

Porém, na senda do que afirma Agostinho de Silva (Mattos, 2004), a existência é gratuita e ninguém pode considerar-se desempregada dela. Ora, será precisamente partindo desta perspetiva que desenvolveremos a nossa reflexão sobre ócio, tempo,

temporalidade e existência, partindo da premissa heideggereana de que o ser humano nada mais é do que tempo, ou antes, temporalidade, e só nesse horizonte se pode auto e hetero compreender. Neste contexto, o tempo ocioso será considerado como a possibilidade de o ser humano, o *ser-aí* heideggereano, permanecer na escuta do ser e da verdade, logo, o mais próximo de si próprio que é possível. Assim, e ainda na senda de Heidegger, consideraremos a obra de arte na sua temporalidade como o modo existenciário por excelência de perscrutar o mistério do Homem, da Terra e do Mundo, produção que é autenticamente ociosa porque autotélica.

### **1. Ócio e Tempo (livre)**

As atuais sociedades industriais, nas quais os cidadãos vendem, não apenas a sua força de trabalho, mas com ele o seu tempo, dedicaram-se precisamente a medi-lo e quantificá-lo. Tornando objetivo e transacionável, ele entra no mercado com uma mercadoria com a aparência de infinita reprodutibilidade e inesgotabilidade. O tempo vazio e não valorizado pelo mercado, que os desempregados representam pela sua própria existência, servem de contraprova a esta falsificação grosseira da experiência da temporalidade que cada um de nós vive.

Com efeito, se o mercado até pode rejeitar o tempo de alguns de nós é porque ele só se torna valioso em dadas circunstâncias e é absolutamente intermutável: se alguém torna o seu tempo indisponível para o mercado há sempre uma multidão de outros sujeitos dispostos a transacionarem o seu tempo e a sua força de trabalho.

O tempo, e mais concretamente a temporalidade que cada um propriamente vive, perde então a sua dimensão subjetiva e de experiência íntima, pois que ele passa a ser encarado apenas do ponto de vista objetivo e exterior, enquanto mercadoria.

Compreende-se também por que razão, nestas circunstâncias, não pode haver lugar a uma conceção de tempo próprio enquanto tempo de ócio, mas apenas enquanto tempo livre, livre do trabalho, entenda-se, e apenas valorizado enquanto aquele existe e de modo a que aquele possa existir ainda mais intensamente. Repare-se porém que o ‘tempo livre’ dos desempregados é imediatamente desvalorizado, quer socialmente quer pelo próprio, pois que ele não se encontra neste caso em relação direta com aquilo que o qualifica: o tempo do trabalho ou do emprego.

Deste modo, é bem evidente o quanto o ser humano se encontra desapossado de uma das suas dimensões fundamentais: a temporalidade. Com efeito, quando em raras ocasiões da vida os indivíduos se vêm confrontados com a escassez da sua própria temporalidade, quando momentaneamente se reconhecem como detentores de uma

temporalidade limitada, é todo este modo de organização do seu próprio tempo que lhes surge como problemático e sem sentido. Experiência fugaz essa, a do confronto do sujeito com a própria temporalidade, que o modo de organização económico e cultural das nossas sociedades procura de imediato velar, em primeiro lugar pelo oferecimento de uma sociedade que tudo espectaculariza, quer dizer que tudo torna mercadoria aí à-mão, até a própria morte (cf. entre outros, (Ariès, 1988) e (Vargas Llosa, 2012))

Não admira, pois, que a possibilidade de organização da temporalidade dos sujeitos em dimensões de uma maior profundidade e autenticidade caiba dificilmente nas nossas atuais sociedade ocidentalizadas.

O que aqui nos propomos fazer, no contexto da presente reflexão é pensar, no âmbito de uma analítica existencial do *dasein* heideggeriano, em que condições poderíamos deixar emergir uma temporalidade humana ociosa e de que modo ela poderia promover a existência para um outro nível de conhecimento, desenvolvimento e de aproximação do ser humano de si próprio, na escuta do que lhe é mais íntimo e próprio.

## **2. Ócio e Culturas Contemporâneas**

### ***2.1 As dimensões psicossociais e culturais***

As atuais sociedades mediatizadas impõem uma lógica que é sobretudo a do consumo acrítico e passivo. A lógica da produção de bens simbólicos em massa deixa de estar necessariamente relacionada com a criação cultural individual e passa a obedecer também ela a uma lógica de mercado e de criação constante do novo.

A possibilidade de aprofundamento de alguma esfera criativa ou re-criativa individual não faz parte da lógica do sistema, a não ser para quem tem um enquadramento sócio-económico e académico muito favorecido (Vargas Llosa, 2012).

A profundidade do écran é a sua superfície (Martins, 2011). O sistema move-se de estrela em estrela num 'star system' (Barthes, 1957), que não só cria incessantemente novos produtos e formatos como requiere uma apropriação cultural epidérmica e hiper-consumista, fundando um novo tipo de desespero existencial de raiz hedonista (Lipovetsky, 1989).

A situação nem sequer é nova e foi já perfeitamente descrita no contexto das reflexões críticas da Escola de Frankfurt a propósito das indústrias culturais que o século XX viu nascer. Em textos como *A Dialética do Iluminismo* {PIRES, 2006 #141}, Adorno e Horkheimer chamavam a atenção para a dificuldade em manter ainda a possibilidade

de uma cultura de feição crítica no novo meio de difusão que constituiu o cinema e depois a televisão e finalmente todo um mundo informático e digital.

Com efeito, não só a teoria da alienação marxista (e já hegeliana (cf. (Hegel, s/d)) nos anunciava as consequências de um tal mundo em que tudo se houvesse transformado em mercadoria, como sinalizava a impossibilidade de um tempo não alienado numa sociedade alienada.

As diversas modalidades da cultura pós-moderna mais não tem feito do que confirmar aquilo que de Nietzsche (Nietzsche, 1996) a Heidegger (Heidegger, 1991) foi sinalizado como o advento de um tempo inautêntico e in-humano, fundado e fundador de um profundo desespero existencial do ser humano em face da voragem e da velocidade, na qual está mais perto do nada. E nem os apelos à ‘desaceleração’ (Heller, 2009) podem inverter este desconforto, esta sensação de crise constante que os media incensam de manhã à noite.

Com efeito, neste contexto não se trata mas de converter o ‘tempo livre’ em ‘tempo ocioso’, mas de tomar seriamente as possibilidades abertas pela temática do reinvestimento de um tempo ocioso na vida dos indivíduos, que altere radicalmente a sua relação com o tempo, a sua existência e o seu próprio mundo.

## ***2.2 A dimensão ontológico-existencial***

É a partir da dimensão ontológico-existencial, na linha da filosofia heideggereana, que em nosso entender a temática de um tempo de ócio pode ter um efeito profundamente revolucionário na vida dos sujeitos.

A categoria do tempo na cultura ocidental tem sido um articulador central do modo como o ser humano se compreende no mundo (Lourenço, 2004). Considerado na cultura clássica como um elemento onde a *physis* se inscreve, com os necessários movimentos cíclicos de geração e corrupção ele passa a ser visto, com o cristianismo, numa dupla dimensão: o tempo da queda e de corrupção dos mortais, por oposição ao tempo da eternidade que a possibilidade de salvação do Homem instaura. Com a emergência da ciência moderna uma outra conceção de tempo surge: o tempo é o que se pode medir e fragmentar até à exaustão, numa espécie de vertigem de domínio e controlo, que o próprio instrumento medidor aparentemente confere aos seres humanos. Mas será o século XIX, e mais conscientemente o século XX, que inaugura uma relação exasperada do Homem em face do tempo.

Destituídas do carácter sagrado e salvífico de um tempo eterno, as sociedades cada vez mais laicas e profanas confrontam-se com a sua própria temporalidade finita. Na senda de Kierkegaard (que ainda encontra uma saída religiosa para o desespero humano), o existencialismo sartriano dar-nos-á conta das muitas modalidades do nada em que a temporalidade finita do ser humano, inexoravelmente, o instala.

Finalmente, com Heidegger, qualquer possibilidade de equívoco dissipa-se: o ser humano não apenas está mergulhado numa temporalidade finita, mas ele nada mais é do que temporalidade, única determinação essencial a partir da qual se funda possibilidade de compreender ou aceder à verdade do mundo e da terra.

Quer dizer, compreender o mundo terá de necessariamente passar pela assunção de um tempo, de uma história (individual e coletiva), que nos constitui, espuma dos dias que nos consome e na qual consumimos a nossa vida. Mais do que um mergulho subjetivo num tempo ocioso e autenticamente humano e criativo é a assunção da vida, como apenas feita de temporalidades, que, para nos manter perto da possibilidade de aceder à nossa própria verdade humana, terá de ser necessariamente da ordem do ócio, quer dizer, um tempo de criação e recriação de um mundo de sentido em confronto com a terra que nos alberga.

No contexto do presente estudo, em que nos colocamos na linha de inspiração da analítica existencial aberta por Heidegger, pretendemos destacar a noção de ‘cuidado’ como forma essencial de conhecimento do *dasein*, para aí surpreendermos a presença de uma temporalidade ociosa. Utilizaremos neste ponto a interpretação que Steiner faz de *O Ser e o Tempo* de Heidegger:

*O conhecimento é um modo de ser. Ele não é um qualquer salto misterioso do sujeito ao objeto e do objeto ao sujeito (...). É ao contrário uma forma de estar-com, um cuidado (...) pelo e no mundo. Aí onde não há nenhuma intenção de produção, de manipulação, de uso com fins de lucro, um tal cuidado significa «demorar-se-perto-de» (...) O desinteresse é portanto a modalidade superior do cuidado*

(Steiner, 1981:114)

Assim, conhecer é abandonar a mera atitude ‘teórica’ e ‘instrumental’ face ao mundo, mas também face aos outros, pois que «compreender a presença dos outros é existir. O ser-no-mundo, diz Heidegger, é um ser-com» (Steiner, 1981:121), Recusando a pressão do social (do ‘se’, do ‘eles’) para recuperar o sentido de comunidade histórica, Heidegger considera que é o cuidado (*sorge*) do mundo, da terra, dos outros e da obra de arte, o que confere sentido à existência de um ser que se encontra desde o início lançado/projetado no mundo.

Ora um tal ‘cuidado’ ou ‘pré-ocupação’ radica a sua estrutura numa compreensão existenciária do tempo, tal como ela é proposta em *O Ser e o Tempo*, cujas modalidades passam, no seu modo próprio, por um futuro, enquanto atitude de estar abeto às suas próprias possibilidades de ser (preocupando-se e não ‘preocupando-se com...’), de um passado enquanto ‘ser sido’, reiteração ou recordação, e de um presente, como olhar projetante (Heidegger, 1991:37). Sublinhe-se, de novo, que apenas este modo próprio de relação ao tempo funda uma estrutura de compreensão do *dasein* no seu modo próprio.

Como facilmente se pode constatar estes modo próprios da relação ao tempo coincidem com as grandes linhas de desenvolvimento humano propostas pelo ócio humanista, a partir das investigações que têm sido desenvolvidas nas últimas décadas pelo Laboratório do Ócio (Cabeza, 2011).

Da mesma forma também a modalidade da vivência de um presente impróprio, diríamos nós, aquele que exclui precisamente qualquer possibilidade de vivência de um ócio humano e criativo, funda o que Heidegger designa por ‘queda’ (Heidegger, 1991:195), a qual pode surgir no presente nas modalidades de (Heidegger, 1991:196):

- a) falatório, que revela o ser-aí como ‘relativo ao seu mundo, aos outros e a si mesmo’, mas num modo de flutuação sem base;
- b) avidez de novidades, a qual abre todas as portas e cada uma, de tal forma que o ser está em todas as partes e nenhuma;
- c) ambiguidade, que nada esconde à compreensão do ser-aí, mas apenas para fundir falatório (ser-no-mundo) e avidez de novidades (desenraizamento do ‘em todas as partes e nenhuma’).

Não tendo em Heidegger nenhuma conotação metafísica de pecado (está mesmo antes dele), a ‘queda’ é um modo de ser impróprio do *dasein*, que constitui justamente a forma deste ser-no-mundo, plenamente possuído pelo mundo. E num tal modo de relação à temporalidade, a possibilidade de um ócio criativo dilui-se ou torna-se mesmo impossível uma vez que o *dasein* se encontra perdido nas coisas. Só a recuperação da linguagem própria e daquilo que ela oculta como o ainda não pensado, o ainda-a-vir, pode permitir a recuperação desse tempo que, ociosamente, deixa vir até si a verdade.

### 3. Ócio, arte e verdade – da representação à escuta

Em *A Origem da Obra de Arte* (Heidegger, 1992), Heidegger propõe-nos uma definição, aparentemente muito simples, de obra de arte: «A obra enquanto obra instala um mundo. A obra mantém aberto o aberto do mundo» (Heidegger, 1992:35). E é precisamente porque ela se oferece ao *dasein* como sentidos possíveis a desvelar, a requer disponibilidade e proximidade, que não são possíveis através quer do ‘falatório’, quer da avidez de novidades’ ou da ‘ambiguidade’. Mas, mais do que isto, a obra de arte é um *produzir* a partir da terra, embora não se trate, como se poderia imaginar, de um conceito de produção instrumental, que transforma e gasta aquilo sobre o que age. Pelo contrário, a obra de arte é de uma «plenitude inesgotável de modos e formas simples» (Heidegger, 1992:37), cuja descrição Heidegger nos apresenta nos seguintes termos:

Sem dúvida o escultor utiliza a pedra, tal como, à sua maneira, o pedreiro. Mas não gasta a pedra. Isso só acontece de uma certa maneira quando a obra é mal sucedida. Sem dúvida, o pintor utiliza a tinta, mas de tal modo que a cor não se gasta, mas passa sim a ganhar luz. Também o poeta utiliza a palavra, não porém como aqueles que habitualmente falam e escrevem têm de gastar as palavras, mas de forma tal que a palavra permanece verdadeiramente uma palavra

(*ibidem*)

Sem dúvida uma belíssima descrição daquilo a que se referem os estudiosos do Ócio (Csikszentmihalyi, 2001), quando tratam o que designam por ‘ócio criativo’ e que requiere, nos termos de Heidegger, a luta que na obra se dá entre ocultação e desocultação do sentido e da verdade, num combate de opostos íntimos, que ocorre na quietude da obra e que jamais se deverá dar como resolvido (Heidegger, 1992:50-51).

Do mesmo modo, também o ‘recriar’, cuidar, salvaguardar e fruir da obra necessita de uma relação ociosa, autotélica e desprevenida com a temporalidade e a existência onde ela se projeta, o que é descrito por Heidegger precisamente nos seguintes termos:

Quanto mais solitariamente a obra, fixada na forma, está em si, quanto mais parece dissolver todas as relações com os homens, tanto mais simplesmente irrompe no aberto o choque de tal obra ser, tanto mais essencialmente embate o abismo intranquilizante e se subverte o que anteriormente parecia tranquilizante. Todavia este múltiplo choque nada tem de violento; pois, quanto mais puramente a obra é arrebatada na abertura do ente por ele mesmo patenteada, tanto mais simplesmente nos empurra e nos lança nesta abertura, e ao mesmo tempo nos arranca ao habitual. (...) Deixar a obra ser uma obra eis o que denominamos salvaguarda da obra. (...) Assim como uma obra não pode ser obra sem ser criada,

assim como precisa essencialmente de criadores, assim também o próprio criado não pode tornar-se ser sem os que a salvaguardam

(Heidegger, 1992:53)

Com efeito, a arte possui o que Heidegger designa por um «projeto poemático da verdade» (Heidegger, 1992:60), que exige uma postura ociosa para que possa ser reconhecido, acolhido e mantido, numa relação desinteressada com ela e que exclui o ‘falatório’, a ‘avidez de novidades’ e ‘ambiguidade’, instaurando um ‘salto’ até às origens, pois «não é apenas a criação da obra que é poética, mas também é poética a salvaguarda da obra, só que à sua maneira própria; com efeito, uma obra só é real como obra na medida em que nos livramos do nosso próprio sistema de hábitos e entramos no que é aberto pela obra, para assim trazermos a nossa essência a persistir na verdade do ente» (op.cit. p.60).

Que melhor descrição para o ato ocioso de criação, re-criação e fruição da obra de arte?

#### **4. Um ‘projeto poemático do ócio’?**

Longe de o considerarmos um direito *tout court*, para nós o modo ocioso de viver é um desafio à nossa existência, que requer preparação, esforço e dedicação. Trata-se antes de mais de um repto a que modifiquemos a nossa relação com o tempo que nos é dado viver, com a nossa temporalidade. E assim o direito ao ócio deve tornar-se, em nosso entender, no nosso dever de promover um tempo ocioso e ainda no correlato direito que todos deveremos ter a condições educativas e culturais que nos aproxime mais da humanidade do ser humano, o que só é possível sob a condição de um tempo vivido em pleno ócio.

Resta-nos a interrogação sobre as condições de possibilidade nas nossas sociedades atuais de um ‘projeto poemático do ócio’. Mas este será um tema para uma outra reflexão.

#### **Referências Bibliográficas**

Adorno, Theodor W. e Horkheimer, Max (1972). *Dialectic of Enlightenment*, New York, Herder.

Ariès, Phillip, (1988). *Sobre a História Da Morte No Ocidente Desde a Idade Média*, Lisboa, Teorema.

Barthes, Roland (1957). *Mythologies*, Paris, Seuil.



Cabeza, Manuel Cuenca (2011). “Aproximación a Las Experiencias Culturales Desde Los Planteamientos Del Ocio Humanista: Pautas Para Una Profundización Cualitativa” (2009), *Nuevos Desafíos De Los Observatorios Culturales*, Cristina Ortega Nuere (Ed.), Deusto, Universidad de Deusto. pp. 19-48

Csikszentmihalyi, Mihaly, “Ocio Y Desarrollo - Potencialidades Del Ocio Para El Desarrollo Humano” (2009), *Ocio Y Creatividad En El Desarrollo Humano*, Mihaly Csikszentmihalyi, Cristovam Buarque, Manuel Cuenca Cabeza (Eds), et al., Deusto, Universidad de Deusto, 2001: 17-39

Hegel, *La Phénoménologie De L'esprit*, (Trad. Jean Hyppolite), Paris, Aubier, Ed. Montaigne, s/d

Heidegger, Martin (1991). *El Ser Y El Tiempo*, (Trad. José Gaos), Madrid, Fondo de Cultura Económica. 8ª ed.

Heidegger, Martin. (1992) *A Origem Da Obra De Arte*, (Trad. Maria Da Conceição Costa), Lisboa, Edições 70.

Heller, Erwin (2009). “Hacia La Calidad Del Tiempo La 'Asociación Para Ralentizar El Tiempo' Y Otros Movimientos De La Soberanía Del Tiempo”. In: *El Tiempo Del Ocio: Transformaciones Y Riesgos En La Sociedad Apresurada*, Manuel Cuenca Cabeza e Eduardo Aguilar Gutiérrez (Eds), Deusto, Universidad de Deusto. pp. 75-103

Lipovetsky, Gilles (1989) *A Era Do Vazio - Ensaio Sobre O Individualismo Contemporâneo*, (Trad. Miguel Serras Pereira E Ana Luísa Faria), Lisbon, Relógio D'Água Editores.

Llosa, Mario Vargas, *A Civilização Do Espetáculo*, (Trad. Trad. Cristina Rodriguez E Artur Guerra), Lisbon, Quetzal, 2012

Lourenço, Eduardo (2004). “Sobre O Tempo”, *Cartografia Imaginária De Eduardo Lourenço - Dos Críticos*, Maria Manuel Baptista (Coord.), Maia, Ver o Verso. pp. 13-19

Martins, Moisés De Lemos (2011). *Crise No Castelo Da Cultura - Das Estrelas Para Os Ecrãs*, Coimbra, Grácio Editor e Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade-Universidade do Minho.

Mattos, João Rodrigo, “Agostinho Da Silva: Um Pensamento Vivo”, Portugal, Alfândega Filmes 2004: 80 min.

Nietzsche, Friedrich “Acerca Da Verdade E Da Mentira No Sentido Extramoral” (1873), *Obras Escolhidas De Nietzsche*, António Marques (Ed.), Lisboa, Círculo de Leitores, 1996: pp. 213-232

Steiner, George (1981). *Martin Heidegger*, (Trad. Trad. Denys De Caprona), Paris, Flammarion.

Maria Manuel Baptista é Doutorada em Cultura pela Universidade de Aveiro, Mestre em Ciências da Educação pela Universidade de Coimbra e Licenciada em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. É Professora Auxiliar com Agregação do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro e Diretora do Programa Doutoral em Estudos Culturais das Universidades de Aveiro e do Minho. Atualmente desenvolve investigações na área dos Estudos Culturais com interesse em projetos fortemente interdisciplinares, alguns em execução e outros em preparação, em Portugal e nos países Lusófonos, muito particularmente no Brasil.

[mbaptista@ua.pt](mailto:mbaptista@ua.pt)