



Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Educação
Programa de Pós-graduação em Educação - Doutorado em Educação

**A CENTRALIDADE DO LÚDICO NA FORMAÇÃO HUMANA: CRÍTICAS
DAS TESES DE JOHAN HUIZINGA**

**Salvador, BA
Março de 2019**

MARCELO PEREIRA DE ALMEIDA FERREIRA

**A CENTRALIDADE DO LÚDICO NA FORMAÇÃO HUMANA: CRÍTICAS
DAS TESES DE JOHAN HUIZINGA**

Tese apresentado ao Programa de Pós-graduação em
Educação da Faculdade de Educação da Universidade
Federal da Bahia para exame de defesa.

Orientadora:
Prof. Dr.^a Elza Margarida de Mendonça Peixoto

Salvador, BA
Março de 2019

SIBI/UFBA/Faculdade de Educação – Biblioteca Anísio Teixeira

Ferreira, Marcelo Pereira de Almeida.

A centralidade do lúdico na formação humana: críticas das teses de Johan Huizinga. / Marcelo Pereira de Almeida Ferreira. – 2019.
324 f. : il.

Orientador: Profa. Dra. Elza Margarida de Mendonça Peixoto.

Tese (Doutorado) Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2019.

1. Formação humana. 2. Ontologia. 3. Lúdica. 4. Filosofia. I. Peixoto, Elza Margarida de Mendonça. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação Mestrado em Educação. III. Título.

CDD 370.11 – 23. ed.

MARCELO PEREIRA DE ALMEIDA FERREIRA

**A CENTRALIDADE DO LÚDICO NA FORMAÇÃO HUMANA: CRÍTICAS
DAS TESES DE JOHAN HUIZINGA**

Tese aprovada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Educação
Faculdade de Educação – Universidade Federal da Bahia

Aprovado em 29 de março de 2019.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a ELZA MARGARIDA DE MENDONCA PEIXOTO
Presidente

Prof. Dr. BRUNO OTAVIO DE LACERDA ABRAHAO
Interno

Prof. Dr. EDILSON FORTUNA DE MORADILLO
Externo ao Programa

Prof.^a Dr.^a MARIA DE FÁTIMA RODRIGUES PEREIRA
Externo à Instituição

Prof. Dr. PEDRO LEÃO DA COSTA NETO
Externo à Instituição

Prof. Dr. ROGERIO MASSAROTTO DE OLIVEIRA
Externo à Instituição

“[...]

Ainda vou fingir minha derrota.
Minha esperança será também mentira.
E quando menos esperarem
em seu vultuoso poder e vaidade,
os pegarei por trás como um fantasma
e me porei a rir e cantar e chorar sem tristeza.
O palhaço ri... / O louco ri... / Quem chorava ri...

Mas agora vou embora,
chega a hora de minha história acabar.
Já amanheceu
e o anoitecer só virá daqui a muitas horas.
Vou à minha lida, / meu suor de sol a pico
sobre minha cabeça... / sobre minha cabeça...

Não há carnaval, pois o meu palhaço já se foi.
Então, nos vemos no Natal.
Quem sabe agora Ele nasce
para eu acreditar em vida além do sol.
Além do sol...
...só brincam o palhaço e o louco.
Os meninos e meninas não.
Ninguém se importa com a utopia.
Mas ninguém liga para a realidade.”

(Marcelo Russo Ferreira – “O menino e o Palhaço” - 1998)

Dedicatória

"Que os trabalhos de homem são muitos, já ficaram ditos alguns e outros agora se acrescentam para ilustração geral, que as pessoas da cidade cuidam, em sua ignorância, que tudo é semear e colher, pois muito enganadas vivem se não aprenderem a dizer as palavras todas e a entender o que elas são, ceifar, carregar molhos, gadanhar, debulhar à máquina ou a sangue, malhar o centeio, tapar palheiro, espalhar adubo, semear cereais, lavrar, cortar, arrotear, cavar o milho, cavar as craveiras, podar, argolar, rabocar, escavar, montear, abrir as covatas para estrume ou bacelo, abrir valas, enxertar as vinhas, tapar a enxertia, sulfatar, carregar as uvas, trabalhar nas adegas, trabalhar nas horas, cavar a terra para os legumes, varejar a azeitona, trabalhar nos lagares de azeite, tirar cortiça, tosquiá o gado, trabalhar em poços, trabalhar em brocas e barrancos, chacotar a lenha, rechegar, enfornar, terrear, empoar e ensacar, o que aqui vai, santo Deus, de palavras, tão bonitas, tão de enriquecer os léxicos, bem-aventurados os que trabalham, **e que faria então se nos puséssemos a explicar como se faz cada trabalho e em época, os instrumentos, os apeiros, e se é obra para homem ou para mulher e porquê**". (José Saramago)...

... Aos trabalhadores e trabalhadoras de cá, daqui, dali, dacolá e do mundo! Histórica e cada vez mais obreiros e obreiras da própria vida.

Mas há a quietude... o lugar singular, do caminhar concreto...
Presente aqui e acolá, quando acolá era aqui, e aqui era acolá.

À Tábita, minha Pequena e companheira.

E a Hiram de Lima Pereira... jornalista, comunista, ator. Por seu amor à humanidade que me ensina em meu amor à humanidade. Hiram de Lima Pereira, meu avô! Presente!

Agradecimentos:

*“[...] Digo por vezes: aquela peça azul de roupa
Meu amigo a teria colocado em lugar melhor”
(Bertold Brecht – Aos amigos)*

O ato de agradecer...

Ato...

Agradecer, como e com o ato que, como tal, é humano...

Agradecer é gratidão...

Ato de gratidão e, portanto, agir com gratidão...

Em quatro anos de estrada, é preciso também não esquecer que não foram apenas quatro anos de estrada. Ela não começou do nada.

Mas, ainda assim, caminhar é também um ato... gratidão é um ato... e caminhar em gratidão é, portanto, um ato humano – e a natureza, muitas vezes (e até, pacientemente) “sabe”, porque também não *se* sabe, agradecer – que é merecedor de não ser restringido aos caminhos institucionais destes quatro anos.

O que registro aqui é que o ato de gratidão, por ser ato humano, é um ato de, entre, com, para, e até apesar das relações humanas. Foram e são pessoas, camaradas, amigos, familiares, tanto quanto foram aquelas pessoas invisíveis ao nosso dia-a-dia institucional que, mesmo assim, ainda sustentam a universidade pública deste país.

Foram e igualmente são as instituições, casas, universidades, faculdades, grupos de pesquisa e as casas que acolheram este pesquisador.

Foram o tempo, os lugares, os caminhos, as distâncias. E por serem (tempo, lugar, caminho, distância), continuamente serão.

O ato de agradecer é um ato... um ato de fazer(-se) humano, contínuo e seguirá adiante. Como iniciou-se antes destes quatro anos.

Afinal, *“[...] Os trabalhos das montanhas deixamos para trás. Diante de nós estão os trabalhos das planícies”* (Bertold Brecht – Percepção)

E por ser gratidão, agradeço...

... a família... parte I (a histórica). As terras por onde caminhei os últimos anos me levaram ao PA. E eu vim só. Pai, Mãe (as duas), Tias, Primos e Primas... os reencontros com **painho (Ardigam) e Glauce**, minha segunda mãe e, neste agregado, a mana Silvinha, seu companheiro Igor e pequena Débora, que chegou já em meus tempos de

doutoramento. As **tias Sacha, Zodja e Hanya**, que ajudaram em muitos desafios recentes, não menos a minha “prima baixinha” **Samantha (a Sam)** e, de quebra, com papos aqui e celebrações dacolá, **Hiram, Hermes, Letícia, Carlinhos, Pavel e Dinah**. E estes caminhos permitiram um novo presente: **mainha (Nadja)** veio para o Pará... veio morar aqui, desafiar-se (e desafiar-nos) um novo caminho. E um novo caminho que segue com música e, com ela, a possibilidade inusitada, ímpar, incrível: terminar a tese – mesmo nestes tempos que insistem em nos impor a desesperança (e seus algozes não conseguirão) – com música. Viva a família tró-ló-ló!

... a família castanhalense! Tão interessante em nossas vidas a família que a gente conhece “de cara” e vai aprendendo a chamar de “pai”, “mãe”, “tia”, “tio”, “primo”, “prima” etc., é aquela que a gente *encontra* no caminho. Como não expressar o apoio de **minha companheira Tábita**, que em meu período soteropolitano, encarou – com qualidade – o mestrado em educação na UFPA? E, também, **Edinaldo, Ciete, Ellen e Anderson, Mariana (Maroca)**... a família tró-ló-ló castanhalense! Meu muito obrigado! Tábita, minha Pequena, gratidão sem medida!

... a **Elza Peixoto**, minha orientadora e as celebrações das lutas pela Universidade Pública e a organização do Partido Comunista Brasileiro e, principalmente, a fibra, a coerência, a disciplina de uma Professora... Pesquisadora... Comunista... Lutadora da Classe Trabalhadora... e minha orientadora. Viva Elza! Ela existe, é real e faz parte de minha caminhada! E sou grato por isso.

... a **Celi Taffarel**, pelo acolhimento em minha primeira chegada e pouso em terras soteropolitanas e o primeiro acolhimento. A galinhada e as tantas conversas regadas à uma boa música. E claro, também à formação... Minha gratidão.

... a **Janis, Hércules e Kaia**... a líder nata, o “cara mais fantástico que conheci” e a resistente. Porque quem tem “amigo-cão” sempre terá amigos pra além da conta. Janis e Hércules partiram antes de eu concluir estes caminhos. Mas Kaia (de Krupskaja) seguiu até aqui e todos os dias em que me sentava à mesa para tocar adiante a tese, sua companhia foi permanente. E mais ainda, continua a ensinar-me minha própria humanidade.

... a **Nair Casagrande (Naná), Frida e Dovar** – a casa em todos os sentidos. Sua “casa foi grande” para mim e foi como uma expressão profunda de agradecimento à história. E com ela, Dovar e Frida... as parceiras de patas, que me ensinaram a conhecer um pouco mais o mundo felino, eu, tão acostumado e apegado ao mundo canino. E gratidão, aqui, é pouco.

... **Os Desaparecidos...** e a celebração dos presentes! Que durante todo este período de estudos, em reencontros do GTT Perus e os trabalhos da Comitê Internacional da Cruz Vermelha (CICV) me permitiu seguir este caminho lutando também a memória que este país ainda tenta apagar: ... e em todas as histórias outras de **Marcelo, Amparo, Beatriz, Helder, Mônica, Rosalina, Vilma, Maria Helena, Cristina, Mariana, Elson, Antonio Valverde, Amelinha Teles, Naomi Torigoi, Edu Prestes, Mateus, Olga, Yuri, Licia, Ivan, Cecilia, Crimeia, Renato, Altair, Orlando, Olga, Caroline, Thyago, Yuri, Haroldo, Laura, Antonio, Rosa, Mateus, Elisa, Thalita, Lúcia** e todo/as nossos acolhedores maiores do CICV: **Cleber, Larissa, Fábio, Luana, Marianne, Patrícia, Bismarck, Andrés**. Pessoas incríveis. Minha profunda gratidão.

... ao **LEPEL/UFPA**: caminhos firmes, formação constante. Meus camaradas e minhas camaradas da LEPEL/UFPA (e aos amigos de longuíssima data: **Robson, Zaira, Joselene, Ney, Dalva**), eu não apenas agradeço, mas dedico também este caminho construído até aqui. A cada um de vocês a certeza de que estão inteiramente presentes nesta caminhada que agora concluo. Viva o LEPEL/UFPA! Minha gratidão.

... ao **MTE (Grupo de Estudos e Pesquisa Marxismo, Políticas de Trabalho e Educação)**: uma nova casa em (minha) formação. A já celebrada **Elza** e, também, às professoras **Adriana Ferriz** e **Maria de Fátima Pereira**. Aos camaradas mais próximos nesta etapa final, **Jampa** (camaradíssimo **João Paulo**) e **Janaína** (a **Blue**) e **Jaqueline** (sempre parceira), os paraenses que vão chegando, **Patrícia** e **Otávio**, meus queridíssimos parceiros e camaradas *do interior* da Bahia: **Elson** (e **Anne**) que me acolheram em Feira de Santana... **Nivia** e **Di** (que não é do MTE, mas fez uma obra de arte de meu avô e minha avó) e **Itamar**, aos “antigos” (dantes do MTE), **Bárbara** e **Roger** e nossos estudos marxianos iniciais... **Lorena, Yuri** que pude ver caminhando ainda nos seus tempos de graduação e já avançam a passos largos, assim como **José** e **Nayara**, pessoas lindas e fortes e sempre acolhedoras até no simples sorriso revolucionário. **Pedro**, grande Pedro, camaradíssimo das linhas de lutas comunistas. E aos camaradas **Lucas, Monique, Vânia, Jacob, Jamilson** e **Edson** – e que ainda estou a conhecê-los, mas acompanho seus caminhos e disciplina de longe. Minha sempre e profunda gratidão.

... à La casa de América Latina... en castellano! En esta Casa, conocemos a **Jenna, Gabo** (que también eran nuestros compañeros de los estudios del Doctorado en educación), **Álvaro** (Chi-Chi-Chi, Le-Le-Le! Viva-Chile!) y **Pablo** (de Bolivia). Y conocemos también otros tantos y tantos compañeros y compañeras de otros lugares: Argentina, Guatemala, Uruguay, Paraguay, Costa Rica, Venezuela... Pero siempre con

Jenna, Gabo, Álvaro e Pablo. Mi gratitud ... esos caminos no habrían sido tan buenos sin ustedes.

... à **ABEM (Associação Brasileira de Educadores Marxistas)**... a construção e o horizonte de humanidade: a gestão 2016/2018, com os camaradas **Roger, Paulino, Lucelma, Hugo, Karina e Gilberto** e, agora, depois de celebrarmos 200 anos do nascimento de Karl Marx, a nova gestão: **Itamar** (também camarada de doutorado), **Mariano** (camarada de partido também), **Lucelma e Dolores**. E, neles/as, com eles/as, por eles/as celebro cada trabalhador e cada trabalhadora deste país e para além-fronteiras. Porque nestes/as camaradas que hoje tocam a ABEM, em tempos muito mais nebulosos ainda, são como água que não deixa a semente desflorescer... Sempre gratidão!

... ao **Programa de Pós-graduação em Educação PPGE/FACED/UFBA**: as contradições da luta pela universidade pública e, nos caminhos de doutoramento, em particular aos docentes que contribuíram com minha formação: particular **Nelson Pretto, Maria Helena Bonila, Jonei Cerqueira, Celi Taffarel** (e contribuição valiosa que também deram **Marize Ramos, Edilson Moradillo e Kátia Sá**), o querido **Mauro Castelo Branco** e nossos estudos sobre O Capital e, de novo, a **Elza Peixoto**... minha querida camarada e orientadora. E também aos não menos importantes **Cleiton, Kátia, Eliene** e, em seus nomes, a minha gratidão em defesa desta Universidade pública, gratuita, laica, referenciada nas demandas da classe trabalhadora... e em particular ao **PPPGE/FACED/UFBA**, meu agradecimento... Por permitir-me cumprir com as minhas tarefas e estudos e as condições (ainda que difíceis, diante da conjuntura) de concluir a minha tese de doutorado.

... Não menos importante, e presente a este processo de conclusão do doutorado, à banca, E que honra essa banca de tese: **Elza Peixoto, Edilson Moradillo, Rogério Massarotto, Bruno Otávio Abrahão, Pedro Leão Costa Neto e Maria de Fátima Pereira**. Honrado por ter estes nomes em minha formação.

... **Aos Lutadores de Castanhal**... e os que passam por aqui. As Escolas Públicas, principalmente as Estaduais: ocupadas! O Instituto Federal de Educação do Pará / IFPA: ocupado! A Universidade Federal do Pará / UFPA: ocupada! A Câmara Municipal de Castanhal: ocupada! Jovens, trabalhadores e trabalhadoras, militantes culturais, os músicos, os atores e as atrizes, os poetas e as poetizas, lideranças em formação, homens e mulheres, adultos e idosos, tantos quantos com seus filhos e netos junto, ensinando-os como que as conquistas valem a pena... Aos Lutadores e Lutadoras de Castanhal! Minha Gratidão!

Ao **Partido Comunista Brasileiro / PCB**: Viva o Partidão! Um doutor em formação, se “fazendo” e se “construindo” um doutor e que tenha a base teórica de Marx e Engels como referência, não pode abster-se de compor, também, as fileiras de um partido revolucionário e as/aos camaradas valiosíssimos, da juventude da **UJC**, as/aos militantes do **Coletivo Negro Minervino de Oliveira**, ao **Coletivo Feminista-Classista Ana Montenegro** e à minha fração de luta organizada na Unidade Classista e a cada camarada que acompanhou-me neste período comunista soteropolitano, em particular **Elza Peixoto, Patrício Freitas, Pedro, André Brandão, Adriana Ferriz, Karen, Anna Greco** (e sem qualquer desmerecimento aos/as demais camaradas), que com suas lições, também contribuíram com minha mais radical formação humana – em seu lugar de partida e horizonte de humanidade – mais do que minha gratidão, meu compromisso com esta luta contínua. Minha gratidão!

... à **UFPA/Castanhal** e, na sua singularidade, aos/as colegas da faculdade de Educação Física que celebraram comigo a aprovação no doutorado em 2014, fazendo das pautas oficiais apenas o ato formal da celebração. E, mesmo afastado, pude continuar contribuindo com a construção e fortalecimento de nosso curso. E na particularidade das relações de amizade profunda neste ambiente de trabalho e luta: **Lilian Sales, Antonio Valdir, Darinez Conceição, Renata Vivi, Otávio Aranha, Dalva Santos** e aos demais colegas que também sempre manifestaram o apoio a esta etapa: **Daniel Pires, Eduardo Penna, Elton Vinícius, Euzébio Oliveira, Sérgio Nassar e Josafá Barreto**.

... ao/às meu/minhas querido/as companheiro/as do **Projeto Nossa Escola**, que encontrei pelos caminhos do doutorado. O Saudoso Projeto Nossa Escola, o chão da escola que me acolheu e onde pude desafiar-me no ato pedagógico, na experiência de ensinar. Experiência fundamental, pois também faz (isso, no presente, vivo, atuante) parte de meu movimento de ser professor: **Merinha, Vilma, Sávio, Poly, Tereza Jacinta, Sara, Edivania, Edméa, Amanda, Áurea, Fátima, Fabíola, Verônica, Cida (nossa Ocilda), Clara**, algumas às quais, aliás, nem cheguei a trabalhar junto... e não estão todas: faltam **Enilde, Rose, Sandra**... Sem contar que nestes re-encontros, também encontramos nossas crianças, ao ponto até de celebrar essas nossas “crianças” se tornando pais... mães... Minha gratidão!

... **Aos Salesinos e os Tertulianos**... velhos amigos de infância e adolescência. Encontra-los foi ímpar e presente! **Marcelo e João Américo** (um capitalista e outro socialista) que me ajudaram nos ajustes da língua inglesa. **Marcelo Formigoni (Miga)**,

Marcio Noronha, Orlando Silva, André Meireles, Fábio Fleury, grandes e antagônicos camaradas de debates afora.

... a Todos os nomes... É preciso (de precisão, pois mesmo esquecendo nomes, não esqueço as pessoas) e é celebrativo dizer: não escrevi só!

Pessoas que, muito ou pouco, estão nesta tese. Não importa, aqui, neste momento, neste *instante*, o que são, o que fazem, o que pensam. Mas todas elas, de um jeito ou de outro, aqui passaram nestas letras, nestas palavras, orações, parágrafos, páginas, capítulos e na tese toda. Mas estão todas lá, nos caminhos construídos neste tempo que pausa, mas não encerra! E os nomes, “Todos os nomes” (Saramago) são mais do que seus nomes... Por isso, neles todos, celebro a humanidade.

São Adrianos, Akemis, Alessandras, Alines, Allans, Amandas, Ana’s Miriâ’s, Andrés, Andreas, Andreinhas, Annes, Bartiras, Bebelas e Bibis, Benés, Betos, Brunas, Camilas, Carlas, Carmens Lilians, Cassias Hacks, Ceres’s, Claudias, Claudinhas, Claras, Cleides, Cris’s, Cyros, Dalvas, Darys, Denises, Denisons, Deybes, Deyvesons, Donis, Douglas’s, Edels, Edielmas, Elaines, Elietes, Eliz’s, Emersons, Esteres, Eugênicas, Eulas, Evandros, Fernandinhas, Fernandos Carneiros, Galdinos, Giselis, Gleycis, Graças, Gugas, Hajimes, Harrisons, Helianes, Ildetes, Ilmaras, Jaidos, Janeides, João’s, Janes, Johns Lennons, Josés, Joselenes, Joyces, Julianas, Juniors, Katiússias (in memorian), Kathleens, Laurenys, Leandros, Lilis, Lilians Sales, Linnas, Livinhas, Luikas, Macapás, Malenas, Manoels, Marcelos, Marcellas, Marcias, Marcinhas, Martas e Marthas, Marias, Matheus’s, Moisés’s, Natalis, Natálias, Netas, Neys, Orenilsons, Paulos, Petrys, Rafaels Loureiros, Rafaels Martins’a, Raíssas, Renatos, Rhenans, Robertinhos, Robsons, Roses, Rubenixsons, Saulos, Sicleides, Silvias, Suellens, Tais’s, Tatis, Thamires’s, Telmas, Tiagos, Valdir’s, Ves, Victors, Vinos, Willians, Wilsinhos, Xepãos, Zacarias’a, Zairas...

São os Pajéu’s e os Zo’e’s”.

São as Universidade Públicas deste país, os Institutos e Escolas Técnicas públicas, as Escolas Públicas deste país. E os trabalhadores, todos/as eles, professores/as, estudantes, técnicos-administrativos e os terceirizados (uma das parcelas mais frágeis de trabalhadores neste país): faxineiros, assistentes, seguranças.

São os grupos de Pesquisa, e seus trabalhadores.

Não suas histórias, apenas... Mas o horizonte que elas (e nelas) representam e represento.

Gratidão que não tem tamanho... nem nomes.

FERREIRA, Marcelo Pereira de Almeida. A centralidade do lúdico na formação humana: críticas das teses de Johan Huizinga. 335 fls. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

RESUMO

Cumprida, esta tese a crítica da centralidade do lúdico na formação humana. A problemática do estudo foi: como se desenvolveram os pressupostos ontológicos na teoria da formação humana presente na obra de Johan Huizinga? Para tanto, e considerando que esta desenvolveu-se a partir de uma pesquisa bibliográfica, o objetivo geral foi reconhecer como se desenvolveram os pressupostos ontológicos na obra de Johan Huizinga acerca de sua defesa da centralidade do lúdico na formação humana e, neste horizonte, os seguintes e específicos objetivos (i) revisar e expor os supostos da *ontologia idealista* em Hegel; (ii) revisar e expor os supostos da *ontologia materialista* produzidos por Marx e Engels (face às críticas que teceram ao idealismo alemão) e, por fim, (iii) identificar e criticar a ontologia subjacente à defesa da centralidade do lúdico na formação humana sustentada por Johan Huizinga, especialmente na obra “*Homo Ludens*”. Neste último, em particular, (i) caracterizei os pressupostos teórico-metodológicos de Johan Huizinga e suas concepções fundantes da História da Cultura, (ii) identifiquei e analisei as obras de Johan Huizinga em seu desenvolvimento, considerando a sua fundação histórico-cultural e sua defesa em torno do lúdico na formação humana, (iii) levantei e investiguei a obra *Homo Ludens* e, nesta, busquei desvelar os supostos ontológicos da centralidade do lúdico na formação humana, e (iv) apresentei, em contraposição à fundação ontológica de Johan Huizinga, a defesa da centralidade do trabalho na formação humana e as reflexões em defesa desta na formação humana, em particular, no processo formativo docente.

Palavras-chave: Ontologia, Johan Huizinga, Formação Humana

FERREIRA, Marcelo Pereira de Almeida. The centrality of the Ludic on Human Formation: criticism of the theses of Johan Huizinga. 335 pp. Doctorate Thesis. Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

ABSTRACT:

This thesis accomplishes with critique the critique of the ontological positions that attribute the centrality of the ludic in the human formation. The problem of the study was: how did the ontological presuppositions of the defense in the theory of the human formation present's in the work that Johan Huizinga? To that end, and considering that it was developed from a bibliographical research, the general goal was to recognize how the ontological presuppositions in the work of Johan Huizinga were developed on his defense of the centrality of the ludic in human formation, and in this direction, the following and specific goals: (i) review and expose the assumptions of the idealistic ontology in Hegel, (ii) revise and expose the assumptions of the materialist ontology produced by Marx and Engels in the face of criticisms of German's idealism, and finally, (iii) identify the development of the underlying ontology of the defense of the centrality of the ludic in human formation sustained by Johan Huizinga, especially in the work *Homo Ludens*. In this last one, specifically, (i) I described Johan Huizinga's theoretical and methodological assumptions and his founding conceptions of the History of Culture, (ii) I identified and analyzed Johan Huizinga's literary work in its development, considering its historical-cultural foundation and his defense around the ludic in human formation, (iii) I did a research and investigated the work *Homo Ludens* and aimed to unveil the ontological assumptions of the centrality of the ludic in human formation, and (iv) presented, in opposition to the ontological foundation of Johan Huizinga, the defense of the centrality of work in human formation and the reflections in defense of this in the human formation, in particular, in the formative teaching process.

Keywords: Ontology, Johan Huizinga, Human Formation

FERREIRA, Marcelo Pereira de Almeida. La centralidad del lúdico en la formación humana: críticas de las tesis de Johan Huizinga. 335 fls. Tesis (Doctorado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

RESUMEN

En esta tesis, la crítica de las posiciones ontológicas que atribuyen centralidad del lúdico en la formación humana. La problemática del estudio fue: ¿cómo se desarrollaron los presupuestos ontológicos en la teoría de la formación humana presente en la obra de Johan Huizinga? Para ello, y considerando que ésta se desarrolló a partir de una investigación bibliográfica, el objetivo general fue reconocer cómo se desarrollaron los presupuestos ontológicos presentes en la obra de Johan Huizinga acerca de su defensa de la democracia la centralidad del lúdico en la formación humana y, en este horizonte, los siguientes y específicos objetivos (i) revisar y exponer los supuestos de la ontología idealista en Hegel; (ii) revisar y exponer los supuestos de la ontología materialista producidos por Marx y Engels (frente a las críticas que tejían al idealismo alemán) y, por último, (iii) identificar y criticar la ontología subyacente a la defensa de la centralidad del lúdico en la formación humana sostenida por Johan Huizinga, especialmente en la obra "Homo Ludens". En este último, en particular, (i) caracterice los presupuestos teórico-metodológicos de Johan Huizinga y sus concepciones fundantes de la Historia de la Cultura, (ii) identifiqué y analicé las obras de Johan Huizinga en su desarrollo, considerando su fundación histórico-cultural y (...) su defensa en torno al lúdico en la formación humana, (iii) levante e investigue la obra Homo Ludens y, en ésta, procuré desvelar los supuestos ontológicos de la centralidad del lúdico en la formación humana, y (iv) presenté, en contraposición a la fundación ontológica de Johan Huizinga, la defensa de la centralidad del trabajo en la formación humana y las reflexiones en defensa de ésta en la formación humana, en particular, en el proceso formativo docente.

Palabras clave: Ontología, Johan Huizinga, Formación humana

Lista de quadros:

Quadro 01	Comparativo das obras <i>O outono da Idade Média</i> e <i>O declínio da Idade Média</i>	p. 130
Quadro 02	organização dos movimentos da obra <i>Homo ludens</i>	p. 155

SUMÁRIO

<u>1.</u>	CAPÍTULO 1 – Introdução:	17
	1.1 Histórico e Problematização.....	19
<u>2.</u>	CAPÍTULO 2 – A ontologia	28
	2.1 – Marcos da ontologia idealista – o idealismo em Hegel:.....	45
	2.2 – Marcos de uma ontologia materialista: o materialismo em Marx e Engels.....	62
<u>3.</u>	CAPÍTULO 3 – Johan Huizinga – o historiador da cultura	91
	3.1 – O historiador e o método de Johan Huizinga:.....	92
	3.2 – A obra de Johan Huizinga	134
	3.2.1 – O outono (declínio) da Idade Média.	136
	3.2.2 – Nas Sombras do amanhã.....	148
	3.2.3 – <i>Homo ludens</i> – o jogo como elemento da cultura	157
<u>4.</u>	CAPÍTULO 4 - Crítica da centralidade do lúdico na formação humana – <i>Homo Ludens</i> . ..	165
	4.1 – O primeiro movimento: O histórico e antropológico do jogo.	172
	4.2 – Segundo Movimento: O movimento e o elemento agonístico do jogo	207
	4.3 – O terceiro movimento: as formas de relações sociais da civilização	237
	4.4 – O quarto movimento: Contemporaneidade do lúdico.....	270
<u>5.</u>	CAPÍTULO 5 – “Sem encerrar a questão...” e a defesa da centralidade do trabalho na formação humana	292
<u>6.</u>	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	317
<u>7.</u>	BIBLIOGRAFIA:	321

CAPÍTULO 1 – Introdução:

O fundamento de toda ciência reside no conhecimento do processo de pensamento.

Pensar significa desenvolver o geral a partir do que é dado pelos sentidos, no particular.

[carta de Karl Marx a Kugelmann, de novembro de 1867]

(MARX, 1997, p. 219)

Uma tese não é, certamente, um exercício de descrever um movimento. O próprio desenvolvimento deste movimento. Seus nexos, o movimento destes nexos, as suas contradições e, principalmente, um horizonte. À que servirá, portanto, uma tese, no contexto em que ela é produzida, nos seus desafios e, principalmente, na própria sobrevivência teórico e prática de uma tese.

Barata-Moura nos ajuda a entender e traduzir esta busca:

Uma tese é, sem dúvida, “problemática” no sentido de que perante ela diferentes posições ou opiniões são, ao menos idealmente, admissíveis. Todavia a relação de uma tese com o domínio do “problemático” não tem apenas a ver com esse tipo de “exterior” de referência adjectiva.

Longe de ser um ponto de partida absoluto ou arbitrária hipótese inicial, **uma tese supõe sempre uma problemática, isto é, um horizonte fundamental onde a contradição tem lugar e perante o qual ela corresponder a uma determinada tomada de posição.** Mais: essa *posição* (que uma tese manifesta ou formula) traduz e concentra ela própria toda uma *mediação* – total ou parcialmente levada a cabo – que desse modo e por esses termos encontra a sua **expressão sintética.**

Mais do que “princípio” (no sentido de “começo” que à *αρχή* também convém), **a tese é fundamentalmente resultado, expressão concentrada de um itinerário que a sustenta e lhe dá sentido, indício e apelo a uma mediação que o pensar não deverá dispensar-se de empreender, sob pena de reduzir a tarefa da compreensão a uma mera identificação ou entendimento do conteúdo patente e imediato.** (BARATA-MOURA, 1982, p. 159 – aspas e itálicos do original, negritos meus)

Aberto os trabalhos, dou a participar que o que venho a desenvolver nas próximas páginas desta tese é uma revisão dos supostos da centralidade do lúdico na formação humana, a partir da revisão crítica da ontologia predominante na obra do historiador holandês Johan Huizinga, apreendida em seu desenvolvimento.

Para tanto, parto preliminarmente do estudo que caracteriza uma ontologia idealista, a partir de uma revisão crítica do pensamento de Georg W. Friedrich HEGEL e daquilo que caracteriza uma ontologia materialista a partir da revisão do pensamento de Karl MARX e Friedrich ENGELS. Para tanto, ao campo da primeira investida, aproximo os estudos em torno das obras *Ciência da Lógica* (em especial o Livro 1 – a doutrina do ser), *Princípios da Filosofia do Direito* e *Fenomenologia do Espírito*. Para o segundo investimento teórico, estabeleço o

tratamento em síntese das obras que operam desde a *viragem de 1844* de Marx (quando inicia suas incursões e estudos em torno da *economia política* de Adam Smith e David Ricardo), as produções principais de Marx e Engels (singularmente ou em conjunto) que se segue até a publicação d’*O Capital*, somando-se os estudos em torno do *socialismo científico* e as críticas de Engels a Eugen Dürhing em *Anti-Dühring – a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring*. Não é por menor também, e desde já, o registro da vasta contribuição do filósofo lusitano José Barata-Moura para os esclarecimentos necessários ao desenvolvimento deste estudo.

O processo de revisão bibliográfica em torno da obra de Johan Huizinga se dá orientado pela pergunta **como desenvolveram-se os pressupostos ontológicos na teoria da formação humana presente na obra de Johan Huizinga?** Parto da hipótese de que estes supostos, expressos principalmente na obra “*Homo Ludens*” estão sustentados em uma ontologia idealista localizada historicamente nos movimentos de negação da centralidade do trabalho na formação humana. Ao final, deste estudo (i) apresento o desenvolvimento destes supostos – que se expressam, singularmente, no *jogo* e no *espírito lúdico*, (ii) apresento alguns apontamentos em torno da [não] sustentação prática destes supostos, e (iii) contraponho, em relação ao desenvolvimento destes supostos, a fundação prática do fazer humano e, portanto, a centralidade do trabalho na formação humana.

Isso posto, destaco que este texto está dividido da seguinte maneira. No Primeiro Capítulo – Introdução (este, em seu desenvolvimento), cumpro com o papel de melhor historicizar os sentidos e significados deste estudo). O Segundo Capítulo adentro em torno dos entendimentos acerca da categoria Ontologia, seu desenvolvimento na história da filosofia e, nesta, as incursões mais aprofundadas sobre o desenvolvimento dos marcos da ontologia idealista e da ontologia materialista). No Terceiro Capítulo construo em duas partes os elementos que darão sustentação ao estudo em si, na qual entabulo (i) a apresentação do historiador Johan Huizinga, suas fundações em torno da história da cultura e seu método e, (ii) A obra de Johan Huizinga (em particular *O outono da Idade Média*, *Nas sombras do amanhã* e *Homo Ludens*). No Quarto Capítulo apresento a crítica da ontologia de Johan Huizinga ou crítica da centralidade do lúdico na formação humana, momento em que aprofundo e sintetizo o desenvolvimento ontológico na obra *Homo Ludens*. Por fim, no Quinto Capítulo apresenta a síntese das críticas em torno do desenvolvimento ontológico em Huizinga e a defesa da centralidade do trabalho na formação humana. Segue-se, adiante, as considerações finais e os desafios que, à luz do anúncio feito de início (sobre a grandeza e o horizonte de uma tese), entendo estarem postos ao nosso horizonte de humanidade diante da crítica construída neste estudo.

1.1 Histórico e Problematização

*porque nada de humano é alheio ao homem, não pode o homem
acomodar-se a que o alienem da sua humanidade
porque o humano é feitura do homem, não pode o homem demitir-se da
construção de sua humanidade
porque humano é o horizonte do homem, não pode o homem descurar
a configuração do seu destino*
(Barata-Moura, 1997; p. 150)

Em 2002, apresentei a Dissertação de Mestrado intitulada “O Lúdico Revolucionário no MST – a prática pedagógica do Encontro dos Sem Terrinha”¹. A problemática investigativa apontada era “[...] delimitamos a questão da identificação, análise e crítica das manifestações lúdicas dos encontros anuais de crianças e jovens do MST – denominado Encontro dos Sem Terrinha, destacando-se as contradições e possibilidades” e como objetivo investigar “a construção da Teoria Pedagógica a partir da consideração da prática pedagógica, enquanto prática social que também determina a formação humana, em dadas relações de produção, na perspectiva de um dado projeto histórico”. Lúdico e formação humana, diretamente interligados, estavam como as minhas *categorias* centrais de estudo.

Daquela dissertação, havia estabelecido uma defesa pontual: em um contexto de luta de classes, era identificável a existência nas relações humanas de um *lúdico reacionário* (conservador, pautado na coisificação da criança como mero sujeito de consumo e suas relações sociais daí advindas e a serviço do projeto histórico capitalista) e, por outro lado, um *lúdico revolucionário* (pautado na construção de um processo de transformação social a partir de práticas sociais lúdicas e enquanto possibilidade de outro projeto histórico de sociedade, o socialismo), ambos em conflito e ambos estabelecidos a partir de determinado posicionamento frente à sociedade capitalista.

À luz do embate de projetos históricos antagônicos (capitalista e comunista), pareceu-me uma manifestação importante, dialogada com outros pesquisadores à época, de que haveria uma fronteira, um divisor de águas no processo de humanização entre as práticas sociais que expressavam uma emancipação política, daquela que representava uma emancipação humana, respectivamente. O fato, também, de se tratar de uma pesquisa construída junto a um movimento social organizado camponês (o MST) e em um período de “diferente” avanço da

¹ Dissertação de Mestrado, defendida junto ao Programa de Pós-graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal de Pernambuco.

política neoliberal no país², o contexto e os sujeitos envolvidos naquela pesquisa deram o tom da classificação do objeto central de estudo: o lúdico.

Na oportunidade, tratamos diretamente com um dos pensadores mais reconhecidos neste campo/tema: Johan Huizinga, centralmente sua obra mais conhecida, *Homo Ludens* (1999), por (e ainda) ser uma das referências principais no debate teórico acerca do Lúdico. A obra é de 1938. Na contra-capa (editora perspectiva), temos a manifestação pontual de Roger Callois:

Homo Ludens é a obra mais importante na filosofia da história em nosso século. [...] Huizinga reúne e interpreta um dos **elementos fundamentais da cultura humana: o instinto do jogo**. Lendo este volume, logo se descobre quão profundamente as realizações na lei, na ciência, na poesia, na guerra, na filosofia e nas artes são nutridas pelo instinto do jogo (contra capa – meus destaques).

A obra trata de temas voltados ao significado do jogo como fenômeno cultural, sua expressão na Linguagem, no Direito, na Guerra, na Ciência, da Filosofia e nas Artes e na Cultura Contemporânea, elementos que, mais adiante – e conforme já anunciado – serão melhor problematizados.

Eu destacava na Dissertação, dentre outros diálogos com o autor, a passagem de *Homo ludens*, na qual Huizinga conceitua o jogo:

Como a realidade do jogo ultrapassa a esfera da vida humana, é impossível que tenha seu fundamento em qualquer elemento racional, pois nesse caso, **limitar-se-ia à humanidade**. A existência do jogo **não está ligada a qualquer grau de civilização**, ou a qualquer concepção do universo. Todo o ser pensante é capaz de entender à primeira vista que o jogo possui uma **realidade autônoma**, mesmo que sua língua não possua um termo capaz de defini-lo. A existência do jogo é inegável. É possível negar, se quiser, a justiça, a beleza, a verdade, o bem, Deus. É possível negar-se a seriedade, mas não o jogo (1999; p. 6 – meus destaques).

Para além disso, Huizinga apresentava indicações das características do jogo, dentre elas, a de “atividade livre”, “não séria e exterior à vida habitual”, “desligada de todo e qualquer interesse material” e com uma particular expressão de diferenciação “em relação ao resto do mundo” (idem, p. 16). Estas características do jogo elencadas por Huizinga expressam, de certa maneira, sua defesa e uma dada **imaterialidade** imputada ao jogo e ao lúdico. Porém, uma imaterialidade que se expressa, para ele, *materialmente*, inclusive quando aponta o *caráter lúdico da cultura*, indicando-o como o motor da produção cultural e, portanto, das relações sociais e suas regras de convivência e civilidade (dos seres humanos e, também, dos demais seres).

² A pesquisa de campo fora realizada em no ano de 2000, em pleno segundo mandato do Governo Fernando Henrique Cardoso (PSDB) e a defesa (2002) ocorreu ainda durante este mandato.

O desenvolvimento das reflexões em questão, naquela oportunidade (FERREIRA, 2002), centrou-se especificamente nos elementos superficiais da expressão huizinguiana de ludicidade e sua expressão caracterizada no jogo, em particular, sua concepção neutra, em si e *desprendida* da realidade, um algo *além da esfera da vida humana* que provocavam inquietações conceituais já em meu processo de formação. Naquele momento, eu apontava a seguinte crítica:

Huizinga, ao meu ver (sic!), tem uma virtude: consegue ser unívoco durante toda a obra, sem estabelecer incoerências internas. Entretanto, suas qualidades no debate terminam aí. Quando o autor deixa claro logo nas primeiras discussões em que aborda a natureza, o significado e as expressões na linguagem do/no jogo, seu propósito academicista e neutro se evidencia. O trecho [...] (sobre negar a verdade e a justiça, mas não negar o jogo) é uma demonstração clara e inquestionável desta postura neutra do autor. Daí por diante, tratar o jogo como livre, longe da vida real, desinteressado, isolada, imitativa etc. é apenas uma sequência lógica e previsível (FERREIRA, 2002, p. 107).

Conjunto de críticas, à época, que poderiam ser consideradas deveras consistente, por exemplo, ao questionar o autor sobre o fato de considerar o jogo (e suas expressões) além da esfera humana e, portanto, não dotada de sentidos e significados – expressão que registrei naquela oportunidade. Para a experiência que eu sistematizava à época (O Encontro dos Sem Terrinha em Pernambuco, que acontecia anualmente, em Recife), essa era uma expressão profundamente inquietante.

Ao referir-me ao lúdico, colocando-o no conjunto das manifestações do lazer, eu também destacava em tom mais crítico:

[...] é identificável neste momento que o lúdico [...] continua servindo de ladrão [...] do que há de mais opionário de nossa sociedade, em todos os sentidos, levando nossa juventude, por exemplo, desde a mais tenra idade, ao completo descaso e, conseqüentemente, à perda de suas possibilidades de algum futuro (vulgo, esperança). **O Lúdico materializado, industrializado, comercializado em todas as formas de expressões culturais, recreativas, educacionais se transforma no seu próprio algoz, mas não por uma ‘vontade própria’ e sim pelas incursões do Projeto Histórico Capitalista em todas as esferas da vida humana.** Portanto, não é apenas em decorrência da complexa possibilidade desenfreada e perigosa em definir ou conceituar de forma mais racional especificamente o jogo, o lúdico, o lazer ou a ludicidade etc. que pode levar à morte estas mesmas categorias [...]. (idem, p. 95 – aspas do original, meus negritos)

Impossível não retomar essas minhas reflexões (ou até mesmo *indicar* a necessidade de um estudo ontológico sobre esta concepção do lúdico, ausente à época) sem um entendimento que elas estavam limitadas a uma crítica idealista. Uma Crítica crítica, que alcança *aquela*

*altura da abstração*³ de um Lúdico Revolucionário, uma possibilidade *brincar lutando* na e contra a sociedade capitalista.

Entabulava também, naquele momento, um diálogo importante com a obra de Maurício Roberto da SILVA⁴. O autor, dentre outros, e alinhado a uma crítica severa ao modo de produção capitalista, destacava os valores lúdicos que o capitalismo havia solapado da condição humana, citando-os: “*liberdade, criatividade, sentimento, descoberta, paixão, solidariedade, desejo e utopia*” (2000, p. 168) e indicava, também, que o lúdico haveria de ter uma *ontologia fundamental*, numa incursão particular aos preceitos de Lukács e sua (segundo o próprio) ontologia do ser social fundada no trabalho, asseverando que:

Pensar nos usos do tempo da infância trabalhadora, principalmente rural, é pensar automaticamente num tempo predominantemente de trabalho pesado, no qual o tempo de lazer, **compreendido aqui enquanto tempo livre para o lúdico**, deve ter como ápice o seu **conteúdo ontológico fundamental: a liberdade**. Assim, há uma dificuldade em acreditar que a liberdade possa existir, enquanto os sujeitos indelevelmente estiverem marcados pelo reino da coisa e da mercadoria” (idem, p. 182 – meus destaques)⁵

Em um primeiro exercício de síntese do conjunto de escritos até aqui apresentado, temos: (i) a percepção de uma concepção de lúdico desligada da realidade (aquela traduzida em Huizinga, *ipsis litteris*), (ii) a identificação de sujeitos históricos (crianças Sem Terra ou as crianças exploradas no trabalho infantil da cana-de-açúcar – apresentadas por SILVA (2000) – para a problematização “progressista” deste objeto, e (iii) a crítica a um pensamento comum e neutro sobre o lúdico que, ao nível dos pressupostos, sustentam proposições pedagógicas na atualidade. Todos estes elementos ainda assim não deram conta de evitar uma armadilha: o lúdico, ainda que revolucionário, ainda que sob a defesa de seu *conteúdo ontológico fundamental* (a liberdade), continua a ser assimilado como sujeito de si mesmo. Uma entidade

³ Nesta passagem de “A sagrada Família”, Marx e Engels referem-se a Edgar Bauer e uma Crítica crítica na condição de quietude do conhecer: “A Crítica atinge a completude ao alcançar aquela altura de abstração na qual ora considera como ‘algo’, ora como ‘tudo’, exclusivamente as criações de seu próprio pensamento e as generalidades contrárias a toda realidade. Neste caso, cumpro-me a autocrítica de entender uma dada “criação” de um Lúdico Revolucionário onde ele não existia e que, portanto, não poderia existir. Um “algo” em “todo” processo de organização dos Sem Terrinha.

⁴ Trata-se da tese de Doutorado de Maurício Roberto da Silva, intitulada “**O assalto à infância no mundo amargo da cana-de-açúcar: onde está o Lazer/Lúdico? O gato comeu?**” (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP – 2000.

⁵ Haveria, aqui, um outro pressuposto importante a dialogar com Maurício Roberto da SILVA (2000) sobre esta relação à expressão “Tempo Livre” na sociedade capitalista, marcada precisamente pela apropriação dos meios de produção. Entendendo, claro, que este não é o objeto deste estudo, ainda assim, é importante destacar que o debate sobre a centralidade do lúdico na formação humana (aqui criticado) se dá em nível semelhante à uma defesa do Tempo Livre em um Projeto Histórico de Sociedade que é marcada pela privatização da força de trabalho e, portanto, mesmo “em tempo de força de trabalho inerte” (pelo desemprego ou pelo horário de descanso), o Tempo, no Capitalismo, continua aprisionado pelos interesses do Capital.

(reitere-se, mesmo aparentemente revolucionária ou um “Ideal lúdico” colocado à disposição da classe trabalhadora no geral, e das crianças Sem Terra no singular) que teria a capacidade de, transformando-se, transformar a sociedade e, portanto, expressando a mesma manifestação de Huizinga de que o lúdico (o filho) gerará a sociedade (o pai). Como consequência, o Homem (ou o particular dos estudos d’então, as crianças Sem Terra) passaria a condição de predicado das ações do lúdico.

É evidente o limite das reflexões construídas em 2002, bem como as armadilhas teóricas ali estabelecidas. Parafraseando Marx e Engels (quando da fundamentação em torno da *Crítica crítica*, 2011) – e mesmo atento às práticas sociais na pesquisa de campo empreendida à época⁶ – não perguntei acerca da centralidade da formação humana expressa nas lutas camponesas do Encontro dos Sem Terrinha. E, como diria Barata-Moura sobre Marx, “[...] “a dificuldade principal” (*die Hauptschwierigkeit*) reside, não tanto do lado da resposta (como, de ordinário, se supõe), mas do lado da pergunta” (2013, p. 46), a ausência desta “crítica à pergunta” à época impõe, neste momento, uma atenção maior. O que estava expressamente ausente à época e, hoje, permito-me sistematizar neste processo de auto-crítica era que: (i) estabeleci uma aceitação irrefletida e militante (mas uma militância que não tratou radicalmente as relações práticas do estudo em questão) de um *lúdico revolucionário* especulativo, distanciando-me na mais importante investigação que apontaria (e aportaria) à necessária conclusão de que é na prática que se revoluciona (ou *se brinca*), (ii) a percepção de toda uma dinâmica que envolvia os sujeitos e suas lutas mas com o limite de não apontar com a clareza e concretude qual era o horizonte de transformação deste *lúdico revolucionário*, (iii) mesmo lançando mão do materialismo histórico dialético como método investigativo, o fato era que o *lúdico revolucionário* ainda foi tratado superficialmente, sem o concreto estabelecimento dos nexos entre categorias, objetos e sujeitos de estudo, seus movimentos e o seu devir material e prático e, (iv) a ausência de qualquer suposto ontológico que estruturasse e comandasse uma possível devenida do *lúdico revolucionário*. Parafraseando Marx e Engels (2011), concluí o estudo sem tê-lo iniciado e é esta autocrítica que, agora, conduz meus próprios questionamentos.

É neste sentido que compreendo que não havia entrado no cerne da questão paradigmática, de doutrina teórica propriamente dita, que é a concepção ontológica de homem que, de maneira clara ou tergiversada, estava presente na obra *Homo Ludens* e em suas argumentações (e talvez não fosse o momento, à época). Em princípio, o que se expressava em

⁶ Foram 67 dias de pesquisa de campo, contando nestes os três dias do Encontro dos Sem Terrinha realizado em Recife/PE, em outubro de 2001.

Huizinga era que seria (ou é) no lúdico (não no trabalho) que se estabelece o desenvolvimento humano, ou, que seria (ou é) no lúdico que o homem, ser genérico, se faz homem. Assim, entendendo que as limitações teóricas da obra de Huizinga são de ordem idealista – enquanto eu as apontava apenas como neutras na dissertação de mestrado –, conquanto, é importante recuarmos um pouco neste campo e tomarmos como objeto central de aprofundamento. Para desenvolver os elementos centrais da tese que ora apresento – a saber, que os supostos fundamentais de Huizinga estão assentados no idealismo – comecemos por aprofundar o conceito de ontologia.

Isso posto e contextualizado, tenho que a pergunta que me orienta neste momento é: **qual a ontologia que sustenta o desenvolvimento da defesa da centralidade do lúdico na formação humana em Johan Huizinga?** Para tanto, temos que o **objetivo geral é reconhecer quais os pressupostos ontológicos em desenvolvimento na obra de Johan Huizinga acerca de sua defesa da centralidade do lúdico na formação humana.** Tendo este horizonte estabelecido, entendo que terei as seguintes e específicas tarefas: (i) revisar e expor os supostos da *ontologia idealista* em Hegel; (ii) revisar e expor os supostos da *ontologia materialista* produzidos por Marx e Engels (face às críticas que teceram ao idealismo alemão) e, por fim, (iii) identificar e criticar a ontologia subjacente à defesa da centralidade do lúdico na formação humana sustentada por Johan Huizinga, especialmente na obra “*Homo Ludens*”.

Do ponto de vista do percurso metodológico, estou indicando como **objeto de estudo a crítica da centralidade do lúdico na formação humana.** Este será desenvolvido a partir da revisão crítica da ontologia predominante na obra do filósofo e historiador Johan Huizinga, considerando o que Barata-Moura (2010) aponta como a compreensão do tema nos limites definidos pela própria sistemática da doutrina e dos supostos que a sustenta, o que significa a apropriação da lógica teórica e metodológica que estrutura o pensamento e a obra de Johan Huizinga e, também a crítica sobre o conjunto de seu pensamento. Isso implica: (i) caracterizar a concepção de homem e descrever a fundação teórico-metodológica de Johan Huizinga; (ii) caracterizar as concepções de formação humana em Huizinga, considerando a centralidade que o mesmo dá ao lúdico; (iii) analisar a posição que Huizinga atribui ao trabalho em sua ontologia e (iv) o desvelar dos supostos ontológicos da centralidade do lúdico na formação humana, a partir de uma posição na ontologia materialista.

Para tanto, algumas considerações de início: ao dialogar com Barata-Moura (2010a), e referindo-me a obra de Johan Huizinga, entendo que este estudo “[...] trata-se [...] não apenas de compreender criticamente, mas de procurar criticar fundamentalmente” (p. 243), avançando (n)os supostos em que a mesma (e seu autor) se funda. É preciso compreender onde suas ideias

estão radicadas. Trata-se, portanto e também, de dar a devida importância, por um lado, do “[...] esclarecimento teórico relativamente àquilo que é preciso fazer, [e] de um cuidado em permanência requerido no que diz respeito àquilo que se faz” (BARATA-MOURA, 2009b; p. 9) e, isso posto, significa entender que este estudo não se deu com o objetivo de desqualificar ou dirimir a obra e seu obreiro.

Em tempo, destaco que caracterizo este estudo como de ordem bibliográfica, a partir do marco teórico-metodológico materialista histórico-dialético. Este justifica-se como o único capaz de me conduzir ao distanciamento da aparência e a aproximação e apropriação do real concreto na obra de Johan Huizinga. Esta apropriação se dá fundada na teoria que explica a realidade concreta e, portanto, me conduz também à indicação das possibilidades de superação, em particular, aquela que ainda indica a centralidade da formação humana no lúdico. Não se trata, assim, de um *molde acabado* de caráter metodológico. Não é apenas uma *costura temporal* da obra de Huizinga, delineando linearmente sua obra para simplesmente explicá-la, mas aclarar o desenvolvimento ontológico registrado neste delinear, em seu movimento real.

Ao *precisar* ontologia (no sentido da precisão de seu conceito), estabeleço o diálogo crítico aos supostos da ontologia idealista (a partir da crítica de Marx e Engels ao idealismo alemão), bem como apresento os fundamentos que me permitiram caracterizar o pensamento orientado nos supostos da ontologia materialista em Marx e Engels. Em ambas tarefas, preservei o suporte teórico de José Barata-Moura, concomitante ao diálogo com algumas obras centrais de Marx e de Marx e Engels. Em primeira ordem, o sentido deste processo – de retomar e aprofundar a leitura da obra marxiana e engelsiana – se dá na perspectiva concreta de tomar a crítica aos supostos idealistas que, de uma maneira ou de outra, sustentaram os supostos da centralidade do lúdico em Johan Huizinga e, simultaneamente, nega a centralidade do trabalho na formação humana e, também, me oferece sólida teoria para estabelecer um necessário contraponto teórico. Em segunda ordem, ter no filósofo português José Barata-Moura o suporte mediador para estes estudos não desconsidera outros tantos estudiosos que temos como referência para os estudos ontológicos em Marx e Engels, a exemplo de Georg Lukács e Nicolai Hartmann⁷ mas, ao mesmo tempo tenho-o como um reconhecido e respeitado estudioso das obras de Marx e Engels (inclusive com suas contribuições na tradução do alemão original), bem como estudioso disciplinado das obras de Gerg Hegel.

⁷ Acerca de Georg Lukács, em particular sua obra *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* (BOITEMPO, 2010) e *Para uma ontologia do ser social* (BOITEMPO, 2012). Em relação à Nicolai Hartmann, temos o conjunto de 5 volumes de seu *Ontologia* (I – Fundamentos, II – Possibilidade e Efetividade, III – A fábrica do mundo real, IV – Filosofia da Natureza e V – o pensar teleológico), além de estudos sobre a *Filosofia do idealismo alemão* (Calouste Gulbenkian, 1983).

Por fim e temporalmente, retomar as reflexões de 2002 (sobre a Dissertação de Mestrado) é, sobretudo, um exercício filosófico. Ao retomá-las, expressei inicialmente que o que fiz naquela oportunidade não poderia ficar engessado e parado no tempo. Simplesmente manter a defesa do *lúdico revolucionário* sem retomar constantemente este estudo seria, dentre outros, um contra exercício docente e científico e, mais ainda, uma postura temerosa ante aos próprios resultados que viria a colher.

Por outro lado, a dissertação foi escrita em relações profissionais distintas das que hoje me ocupo, no trabalho com a formação de professores e, portanto, com a responsabilidade que esta realidade atual enseja. Nesta, a particularidade de atuar no campo do Estágio Supervisionado Escolar e, nele, meu testemunho constante sobre a defesa do trabalho lúdico para o desenvolvimento das aulas de educação física por parte de meus alunos. Por um lado, é uma defesa superficial, sem sequer o aprofundamento ou fundamentação do que existe de acúmulo teórico sobre ela. Um entendimento pedagógico construído pelo consenso durante o processo de formação de professores, à revelia de minha capacidade docente. Por outro, a necessidade de colocar nas mãos de meus alunos em formação a condição de “leitura crítica”, e não de “leitura dogmática”, o que implica a necessidade de radicalizar os estudos por eles estabelecidos (e eles o fazerem também) para uma clara e concreta defesa (ou crítica) sobre a centralidade ou não do lúdico no trabalho pedagógico. Para tanto, minha responsabilidade em aprofundar este tema também se fez presente.

Assim, a manifesta expressão deste estudo, a saber, *Crítica da centralidade do lúdico na formação humana* traz em seu bojo a crítica como a postura acadêmico-científica que me cobra uma compreensão amparada dos fundamentos em estudo. Barata-Moura (2016) assim expressa o sentido claro da atividade crítica de Engels ao pensamento econômico de Adam Smith, ao afirmar que a crítica tem “[...] que estabelecer-se [...] ao nível dos supostos em que assenta a própria *realidade* de que a Economia política – nas suas diferentes obediências, e declinações, em confronto – aspira a apresentar-se como ciência” (p. 160). Não obstante, posto está (guardada as devidas proporções e com o cuidado de não sobrepor esta reflexão engelsiana como sombreamento teórico superficial) que a disposição construída aos estudos da obra de Johan Huizinga se assenta em sua própria realidade, nas primeiras décadas do século passado, marcadas, dentre outros (e durante seus estudos e publicações) por uma revolução proletária na Rússia, a decadência econômica e social do liberalismo na década de 1930, a ascensão do nazifacismo na Europa, o testemunho de duas guerras mundiais (à qual, à II Guerra o próprio historiador holandês foi vítima), reitera Barata-Moura que, para Engels, a crítica tem que ser

radical e, portanto, “remexer na raiz” (idem; p. 161) e foi este o exercício construído neste estudo.

CAPÍTULO 2 – A ontologia

Mesmo quando como filósofos pensarmos, saibamos nunca perder de vista que é sempre como homens e como mulheres que, junto com outros homens e outras mulheres, comunitariamente agimos (BARATA-MOURA, 1994a; p. 80)

O debate em torno da *ontologia* – no sentido de precisar aquilo que é o *ser*, ideal ou material, determinado pela criação da ideia ou biologicamente determinado pelas relações sócio históricas, respectivamente – se constitui como uma adequada crítica das concepções acerca do que é o *ser* e como se produz ou as suas condições materiais de existência, e central para os estudos da obra marxiana e marxista. Parto do entendimento de que tanto em Marx, assim como em Engels, esta categoria não se faz presente enquanto tal, mas ao ser desenvolvida no sentido de questionar *o que é o homem?*, a ontologia atravessa os seus estudos, assim como também é determinante para todo acervo e fundamentação teórica que a conduz⁸. Assim também o é na fundação teórica e filosófica de Hegel. O elemento sintético desta questão em torno da ontologia, seja por qual fundação ou doutrinação venha a ser questionada e respondida, diz sobre o que é o homem e, portanto, questão que suporta toda uma problemática em torno da existência humana, em sua história, seu fazer presente e seu futuro de humanidade, dialeticamente constituído (ideal ou materialmente) e em desenvolvimento – uma sempre difícil, complexa mas necessária tarefa exigente da humanidade de representar (no sentido de dar as devidas representações do fazer humano a sua fundação e consequência) no movimento de seu presente a articulação com seu próprio futuro.

É um conceito preciso (no sentido da precisão) e fundante (no sentido de concreta base teórica) e necessário para se responder o que é *aquilo que é* (o homem) e neste questionamento a expressão do *vir-a-ser* com síntese do fazer humano, do ato prático ou ideal (materialista ou idealista) do desenvolvimento da história da humanidade. E por esta profundidade, parto do entendimento que tanto em Hegel, quanto em Marx e Engels encontramos uma linha precisa acerca da ontologia nas perspectivas em estudo e para o objeto deste, em particular.

Barata-Moura (2006) aponta a existência de um conjunto de expressões de ontologia que, numa perspectiva crítica acerca de seus possíveis vários sentidos, transitam de Aristóteles e Platão, Husserl e Kant, Heidegger e Sartre, Goethe e Fichte, Kosik e Lukács dentre outros; entre *entiologias* e *existenciologias*, ontologia material e ontologia formal, ontologias “em si”

⁸ Evidentemente, e para registro, temos que muitos dos interlocutores que aprofundam es estudos da obra marxiana, ainda que com diferentes e divergentes entendimentos e significações, demarcam expressões, impressões e arrazoados em torno da ontologia.

e *estiologias* genéricas de doutrinas diversas – inclusive uma “ontologia da práxis” – no sentido de “formas vulgares de materialidade” – ou o positivismo analítico crítico à ontologia, sempre em tom de questionamento e, assim, perguntando: reatar com a Ontologia, mas em que sentido?

Também em Barata-Moura (1994a)⁹ temos que é a tarefa da filosofia ir à raiz, apreender aquilo que é em sua radicalidade, “[...] mobilizando decerto entre os seus recursos a engenhosidade criadora da imaginação, a sua indispensável tarefa de crítica, de fundamentação, de esclarecimentos dos problemas e dos possíveis” (p. 80) e, portanto, compreendermos com precisão o que é ontologia e, também, o que é a ontologia idealista (constituída principal e centralmente em Hegel) e o que é a ontologia materialista (fundada em Marx e Engels).

Neste sentido, a tarefa da filosofia, aponta Barata-Moura (2016) não é “[...] desprover a dispensa indiscriminada do pensar (mesmo do pensar filosófico), mas, fundamentalmente, de o desprover da munição fornecida pelo paiol das suas encantações e assentamentos idealistas” (p. 418), estas que expressam o misticismo teórico daquilo que se quer comprovar enquanto prática humana ou a própria concepção desta prática e, também, a de não conceber a possibilidade de uma crítica não ser acompanhada de uma proposição real e concreta.

É também em Barata-Moura (2006) que encontramos o fundamento inicial da retomada de meus estudos anteriores para com *prestar/ajustar contas* acerca do estudo do lúdico, no sentido de *recolocar e remeter-se à questão*¹⁰. Se, como diria Marx no Prefácio da primeira edição d’O Capital – “Todo começo é difícil, e isso [é um princípio que] vale para toda ciência” (2013b, p. 77) e Barata-Moura – ao inclinar-se a historicizar e contextualizar a construção de *Sobre a questão judaica* – dirá que “[...] a delineação dos questionários é [...] um *problema* da maior relevância e incontornável, porque são eles que definem o horizonte em que os respondimentos podem ser encontrados” (2016, p. 64), o recomeço, este que se estabelece no ajustar contas ao já produzido e defendido, não menos o será e não menos o procurará, respectivamente.

O central, neste momento, é reafirmar que temos na crítica da centralidade do lúdico na formação humana o nosso objeto de estudo, e na ontologia, a categoria central para esta crítica e, neste caso, qualquer intenção em se investigar uma forma, um fenômeno, um *conceito* sem fazê-lo por uma categoria central – que é o que permite-nos compreender o que determina sua especificidade, suas formas precedentes e sua fundação – significaria, para tal, partir de ideais

⁹ Em particular a esta referência, o artigo “*Pensar aqui que é tarefa e problema da filosofia*” é texto base de uma “lição”/aula da Disciplina de Filosofia do Conhecimento, proferida na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa em 11 de novembro de 1993, mas publicado na revista *Vértice* no ano seguinte.

¹⁰ Reiterando o diálogo com Marx (2010): “A formulação de uma pergunta é a sua solução”. (p. 34)

falsas e irrefletidas sobre a realidade – ainda que já envernizadas e com clara aparência de inquebrantável conceito na literatura – e, concomitante, uma busca (inclusive como desafio e tarefa da filosofia) por tornar inteligível a multiplicidade de instâncias em uma unidade (em termos concretos e dialéticos) e que permitam a superação do aparente (Barata-Moura, 2006).

Entendo que renunciar à ontologia para se estudar acerca da centralidade do lúdico na formação humana é, assim como na Dissertação de Mestrado já inicialmente apresentada, estabelecer um estudo acrítico e, portanto, abrir mão dos pressupostos que fundam nossos estudos e, conseqüentemente, as práticas sociais que facultam estes pressupostos. Para tanto, compartilho de Duayer, Escurra e Siqueira, que entendem que

Toda reivindicação de conhecimento tem por pressuposto uma ideia, por geral que seja, da constituição do objeto a qual se reclama conhecimento. Em conseqüência, impugnar a ontologia significa adotar de forma acrítica concepções substantivas sobre o mundo. Por contraste, admitir o caráter incontornável da ontologia implica a necessidade de investigar as concepções que fundaram nossas ideias e as práticas que às facultam” (DUAYER, ESCURRA e SIQUEIRA, 2012, p. 18).

Dadas essas considerações, cabe aqui a indicação do investigar as concepções de homem, mundo e sociedade e seus pressupostos que fundam este caráter de *formação humana* centrado no lúdico – e neste particular, as obras do historiador holandês Johan Huizinga. Isso significa, especificamente, que não estamos perguntando-nos “o que é o lúdico sob a perspectiva ontológica?”, como o fez Maurício SILVA. O autor destaca este traço quando aponta a relação entre “[...] o trabalho precoce e o usufruto do tempo lúdico das crianças trabalhadoras rurais” (2000, p. 3), numa aparente dicotomia que se distancia da ontologia do ser social e, ao mesmo tempo – talvez não assim entendido pelo autor – abrindo portas para diferentes ontologias: a da criança envolvida no trabalho precoce de um lado e a criança envolvida em (ou lutando por) um tempo lúdico, de outro. Assoma-se ao fato de que o autor tinha como a centralidade do seu estudo as problemáticas afetas “[...] ao usufruto do tempo de lazer/lúdico das crianças trabalhadoras da Zona da Mata canavieira pernambucana ou Mesoregião” (idem, p. 13) o que, em princípio, pouco oferecia em torno do debate acerca da ontologia, propriamente dita. Assim, é mais do que claro que a pergunta “O que é o lúdico sob uma perspectiva ontológica” ainda está envolta de manifesto (e bastante superficial) idealismo ou, talvez melhor dizendo, com a resposta já respondida e, portanto, uma pergunta desnecessária: o lúdico não é ontológico.

Neste sentido, e na mesma perspectiva de voltar criticamente ao já defendido (sobre o *Lúdico Revolucionário*), é preciso segurar o passo e precisarmos ontologia. Ao buscarmos as

primeiras expressões sobre seu significado, é interessante notar como que esta categoria é tratada, por exemplo, nos Dicionários da Língua Portuguesa.

As manifestações mais generalistas acerca da ontologia nos indicam, pontual e inicialmente, de que se trata daquela ciência que tem como tarefa o *estudo do ser* ou a *ciência do ser em geral*. Tratada, portanto (e desde os tempos aristotélicos da filosofia) como aquela fração da filosofia que considera e compreende a existência do *ser em si mesmo*, em sua essência e, portanto, e como tal (um *ser em essência*) independente de suas possibilidades de manifestação, por, em princípio, esta (a manifestação) não ser ontológica. É, por assim entendido, aquele estudo ou raciocínio (a razão) significante em torno do que é mais geral do ser, independente de lugar ou tempo.

Considerando – e relevando o fato de trazermos aqui o que o Dicionário da Língua Portuguesa apresenta à ontologia – o não aprofundamento científico, teórico ou filosófico destas referências, não obstante, importa considerar estas expressões à luz do que a literatura acadêmica traduz. Ainda assim, é possível antecipar que os Dicionários da Língua Portuguesa trazem uma ontologia que sequer se aproxima do idealismo, em sua elaboração mais precisa, o que poderá ser constatado quando aprofundarmos os nossos estudos sobre esta. Evidente que, por sua superficialidade, não temos nestas expressões conceituais a verdadeira face científica da ontologia, mas, por outro lado, não deixa de ser importante este primeiro registro, pois também me/nos permite identificar a relação da superficialidade e sua distância ao conjunto de raízes que aquela categoria traz. Aliás, trata-se da própria condução sincrética do termo e que nos cabe superar. E não o é a toa.

Observemos, por exemplo e aprofundando, que o filósofo lusitano José Barata-Moura (2012a) nos aponta que a ontologia pergunta por *aquilo que é* e, para tanto, não deixa de registrar também sua crítica às expressões comuns que dão à ontologia o seu caráter de *estudo do ser* e que, segundo o mesmo, “vale o que valer” (p. 15). A própria expressão “ontologia é o estudo do ser” – ou “Ciência do ser em geral”, e a pobreza em si da mesma – revela, portanto, o anúncio da ausência de uma exploração refletida, científicizada e de expressão a-histórica (meramente cronológico) fundados no mundo das ideias e na defesa da “natureza” da propriedade privada que dá ao “ser que possui” a simplificação sincrética das relações humanas e de produção. Isso dito, a ontologia como *ciência do ser em geral* abrange um universo de *objetos vivos*, no homem social à natureza e, portanto, arrisca-se a uma generalização especulativa que coloca todos os seres vivos como “a ontologia”, mesmo quando não possível.

Barata-Moura (2012) inclusive aponta que estas concepções registradas nas “[...] diversidades das línguas e das orientações doutrinárias” (p. 15) não estão a altura da magistral

manifestação que Hegel leva a cabo acerca da categoria *o ser*, ainda que no “[...] território da imediatez abstrata” (idem, p. 16). Para Hegel, a expressão anunciadora “é...” enuncia abstração e pobreza, pois ausenta-se a exploração refletida de seu conteúdo ou o fazer do ser é apenas uma tradução da forma do ser, este ainda não exposto para sua própria forma – *o ser é o ser antes e ante a tudo*.

Mas ainda que a avançar nestas questões afetas ao pensamento hegeliano em momento adiante e aprofundado, vale o registro: temos que por um lado, Hegel encerra uma defesa atenta à necessidade e coragem da filosofia em abraçar a demanda de um conhecimento científico que, à luz de um compromisso com a verdade, expressa ontologicamente os conteúdos e o conhecimento de uma incontestável omnilateralidade. Esta coragem filosófica pela verdade que, para Hegel, é condição primeira da filosofia (Um princípio aristotélico), mesmo que nele, esta verdade seja a ideia e que para Marx (como registrarei mais adiante também) seja a prática. De outro lado, é justamente esta dialética especulativa que Hegel registra a sua expressão mais emblemática (BARATA-MOURA, 2012).

Assim, para o autor (em atenção e à luz daquelas expressões iniciais e superficiais acerca da ontologia), “[...] *o ser* denota, deste modo, e tão só, a incontornável *pobreza* de um começo abstrato – *o vazio* mais completo de toda a determinação fazer dele algo com teor” (p. 17 – itálicos do original). Porém, “[...] o solo encontra-se doravante preparado para o acolhimento e para o irromper de uma temível contradição” (idem, ibidem). Por mais que se estabeleça o *aprofundamento superficial* da categoria ontologia na perspectiva do *estudo do ser*, ainda assim, haverá determinações (econômica, cultural, histórica, social etc.) e o conceito não se protege delas. Do contrário, teríamos a entender que, no final ao cabo, não estaríamos tratando de ontologia.

Se considerarmos que ao abordar a ontologia no campo da filosofia, os dicionários ainda apresentam-na como expressão da superficialidade teórica (ainda que entendamos que não cumpre ao dicionário o papel formativo), é passível de certa *paciência científica* de nossa parte o distanciamento filosófico de nossa juventude em sua formação, quer na Educação Básica, quer no Ensino Superior. Como que se bastassem os conceitos já conhecidos transmutados em *ciência*. Inclusive se considerarmos o afastamento humano (de nossa juventude, estudantes e professores) e institucional (de nossas políticas de educação e de formação de professores) do campo da filosofia em que o mínimo ato de *dar razão a algo* tem sido cada vez mais extemporâneo e superficial, o mais necessário exercício do pensar (filosófico) vem se fazendo cada vez mais necessário à própria sobrevivência da humanidade é, por princípio, um ato

humano protagonizado pelo fazer(-se) humano em movimento, sobre e acerca do fazer e do material, sobre o não sabido, feito em crítica e em um horizonte a ser projetado concretamente.

Há, neste sentido – e nesta linha filosoficamente construída – um passo ainda superficial sobre a ontologia, portanto. Ainda que na busca de sua raiz humana, as suas descrições nos escambos dos dicionários de filosofia nos permitem um novo mergulho em seu conceito, exigindo talvez um fôlego um pouco maior, mas ainda superficial.

Destarte, e ademais que numa perspectiva de buscar fontes mais generalistas, entendo que uma segunda e rápida inflexão nos dicionários de filosofia não podem ficar sem uma expressão pontual também – pelo menos para corrigir os enredos pouco pujante do primeiro e de certo enciclopédico exercício. Em Abbagnano (2007) encontramos que a ontologia está designada à explicação de metafísica (p. 721) e o termo “ontológica” associado ao termo “prova” (prova ontológica), ou seja, a “Provas de Deus”, assim como também em Ferrater Mora (2001). Ainda em Abbagnano, temos “ontologismo”, que é entendido como *“Doutrina segundo a qual o trabalho filosófico não começa no homem, mas em Deus; não sobe do espírito ao Ente, mas desce do Ente ao Espírito”* (p. 728 – destaque do original).

Aqui, duas sentenças sobre ontologia se fazem presentes e merecem uma nova e particular inclinação, além da sua condição de fundação filosófica, a tomar como tal a expressão “Doutrina” – alavancadora desta fundação, também científica e, portanto, constituição estruturante da filosofia ao inclinar-se, neste particular, sobre e acerca da ontologia, quer em sua condição especulativa, quer concreta. Tendo a *Doutrina* como fundação científica e filosófica (o que, em certa medida, são concomitantes no pensar e fazer humanos), a considerar que a expressão *ontologismo* pode trazer em si uma certa diminuição do valor conceitual – haja vista vivermos tempos em que qualquer expressão assim complementada (o *ismo*) vir normalmente acompanhada de certo tratamento pejorativo e pouco investigado – temos aqui a ontologia apresentada em seu primórdio exercício de responder à pergunta *o que é aquilo que é uma dupla manifestação de idealização do pensar filosófico, um aparecimento de Deus neste pensar e que desce ao consciente humano – o espírito – para se fazer pensamento. Esta dupla manifestação da ideia, de uma consciência suprema e outra inferior, mas, ainda assim, determinadora do fazer pensar está inscrita, à bem da verdade, na própria história da humanidade e suas representações imagéticas espirituais em geral. Assim entendido, parece-me que é mesmo intensão de uso do ontologismo para tal significação, no sentido próprio da pejorativação de sua natureza conceitual especulativa deste responder antigo sobre o que é o homem?.* Nesta inscrição, aliás, a segunda expressão acerca da ontologia, ainda hegemonicamente condutora do fazer humano até os tempos atuais. Assim, ao responder o que

é *aquilo que é*, e em singular atenção, o que é o homem, temos nesta dupla (e de certo exagerada) tradução algo como *o homem é aquilo que Deus determina que seu pensamento (o) seja* e, neste sentido, retomando as expressões enciclopédicas acima tratadas em sua *finitude* – e isso quer dizer que nestas expressões de ontologia há, na verdade, um *não fazer* humano, pois se encerra exatamente no que *deve ser* – a síntese de imediatez do fenômeno ou, em outras palavras, o homem é o que ele deve ser por força da decisão de Deus e sua determinação ao pensamento daquele.

Há, nesta contenda, uma outra sentença construída no campo da filosofia que coloca a ontologia como nascedouro do *princípio da contradição* que é também o princípio da metafísica (a primeira verdade ou a *filosofia primeira*) colocada como necessária à contradição. Aqui, importante o registro de que não me parece distante destacar que não identifiquei nestas consultas qualquer expressão da dialética como elemento para o conceito ou definição da contradição e, portanto, da ontologia, claro está, se tomarmos em consideração o exposto até então. Porém, não está apenas circunscrita a esta particularidade este entendimento sobre o porquê da contradição como espaço filosófico da metafísica.

Também assenta-se em *ontologia* a “Prova Ontológica” que, assim com o que agora tratei (*ontologismo*) e cujo entendimento envereda-se ao estabelecimento de um certo *reconhecer* acerca dos limites do pensamento mas que, contraditoriamente reforça o entendimento *ontológico* de que o que seria uma aparente contraposição à sua origem metafísica (ou ao idealismo), é, com efeito, a percepção de que haveria alguma verdade sobre a prova ontológica de Deus – mas, que este reconhecimento, na verdade, implica em “deve existir” (ou o *dever ser*) algo maior do que o pensamento. Se o *ontologismo* é a expressão do que Deus determina ao espírito (ou à consciência) é, portanto, a consciência que afirma ser verdade a existência de Deus e para se (e por se) afirmar a existência de Deus, este é maior do que a própria consciência (em outras palavras, menos filosóficas, a *fé*). Isso está expresso em Santo Anselmo, por exemplo, para quem a expressão da defesa da prova ontológica – a prova ontológica de Deus – está na fé de que ele (ou Ele) existe: se se pode pensar a inexistência de algo maior do que o homem, aquilo mesmo maior do que o homem, não é algo maior do que o homem. Assim, pois, é tão certo que existe algo maior do que o homem que é impossível pensar que não exista (FERRATER MORA, 2001, p. 2149).¹¹

¹¹ Talvez a expressão mais significativa que Ferrater Mora destaca em Santo Anselmo sobre o que entende ser a Prova Ontológica de Deus está em *Proslogion*, Cap. IV: “Portanto, ninguém que entenda o que é Deus pode pensar que Deus não é, a não ser que ele diga essas palavras em seu coração sem nenhum significado ou com algum significado estranho. Porque Deus é aquilo maior do que o qual a coisa alguma pode ser pensada. Aquele que entende bem isto também entende que Deus existe, de modo que a possibilidade de sua inexistência não cabe no

A importância deste destaque em Santo Anselmo se dá porque nele temos uma primeira expressão do que se constituirá o conflito entre o pensamento filosófico de quem o acompanha e o admite em termos ontológicos – de Descartes (e à sua ideia de infinitude que só poderia ser criada por um ser infinito, ou seja, Deus) a Cristian Wolff e a filosofia alemã do século XVIII (a quem e ao tempo em que a ontologia seria o tratado das categorias abstratas na totalidade universal do pensamento, e à qual Hegel também irá tomar, à sua maneira, como referência) – e, de outro modo, o campo daquelas filosofias que rejeitam a sua prova ontológica, os chamados pensadores empiristas como Locke e Hume, ou, também, Kant, para quem “[...] a absoluta necessidade do juízo não é uma necessidade absoluta das coisas” (idem, p. 2152). Porém, e como poderei comprovar mais adiante, nem mesmo este empirismo crítico foi suficiente para encontrar a radicação necessária ao entendimento material da ontologia.

Retomando.

Uma segunda, mas concorrente e concomitante verbalização em torno da ontologia pode-se dizer que é mais fiel às suas tradições filosóficas ao longo da sua história e da humanidade: a Metafísica e suas três formas fundamentais: a teologia, a ontologia e a gnosiologia. Considerando a teologia como a constante confirmação de uma determinação superior, na qual o objeto da metafísica se apresenta como o ser mais elevado e perfeito, do qual provém todos os outros seres e coisas do mundo, temos que o pressuposto desta *metafísica teológica* é, em síntese, a ratificação da dicotomia Terra e Céu, este último determinante do primeiro. Por outro lado, temos em causa a gnosiologia (Bacon e Kant com representantes deste tom de metafísica) que, como um caminho para responder acerca dos conhecimentos da humanidade, trata justamente a respeito dos princípios e formas (ideais ou materiais) do conhecer, a constituição da razão humana – e, neste sentido, a metafísica gnosiológica trataria de responder *como o homem conhece?*, mas ainda tratada de maneira singular, sem direta relação à pergunta fundante da ontologia *o que é aquilo que é?* e, portanto, *o que é o homem que conhece?*

Em síntese, a expressão objetiva da metafísica como “a primeira de todas as ciências ou “Ciência Primeira” e, como tal, o conhecimento advindo da vontade superior – Deus – e da aceitação da consciência sobre essa vontade que, enfim, correlaciona-se de tal maneira que a resposta dada, filosoficamente, por muito tempo a estas questões se expressa da seguinte

pensamento. Logo, aquele que entende que Deus existe desse modo não pode pensar que Deus não existe” (p. 2149).

maneira: *o homem é aquilo que nossa fé determinada (e determinada por Deus) diz que é e conhecemos por graça e gratulação dela.*

Conforme perceberemos mais adiante esta característica da metafísica (teológica) reúne, dentre outros pensadores (mas em seu ápice), justamente Hegel, para quem esta expressão lhe é atribuída por ter Deus como objeto (a Verdade como objeto da filosofia e Deus como sendo a verdade, expressão política de seu tempo). Ainda a estabelecer as reflexões acerca dos pressupostos que sustentam e explicam a ontologia em Hegel, aqui temos uma primeira expressão que a traduz, ainda que deslocada da categoria ontologia. Isso porque a ontologia caminha desde suas representações em torno de responder *o que é aquilo que é* e um *dever ser*, mas (e justamente por isso) ainda ausente de um *vir-a-ser*. Ou seja, estamos diante de uma tarefa ontológica de pensarmos *aquilo que é* não distanciada de *aquilo que deve ser* mas, e principalmente – e, ao mesmo tempo, não apenas –, a sua unidade

Nesta mesma linha, Ferrater Mora indica a metafísica teológica como o *modo de considerar a Metafísica*, mas no conjunto de *duas ciências aparentemente distintas*: o seu conteúdo teológico (a revelação) e, a segunda como sendo “[...] a ciência do *ens*, ente, na medida em que é o primeiro que *cai sob o entendimento*. Ainda assim, ela continua subordinada à teologia – e portanto, à própria revelação –, mas tem sua *razão própria*” (idem, p. 1945) e assim também o é ao tratar da *Prova Ontológica*, na qual Ferrater Mora apresenta Hegel como contemporâneo da filosofia de Santo Anselmo, admitindo-a como a prova anselmiana da existência de Deus – como “[...] o ser maior que pode ser pensado e, portanto, que existe” (op. cit., p. 2150). É novamente a expressão que tem agora sob o manto da *razão* científica a direta relação entre *aquilo que é* e o seu *dever-ser*.

Não obstante, Barata-Moura recordará em suas inflexões acerca da ontologia em Hegel – em torno do debate ontológico acerca da unidade do *ser* e da sua *essência* – um contraponto a este entendimento:

A um nível ulterior, mais desenvolvido, da sua reflexão, é de novo esta recusa hegeliana em proclamar uma “cisão” (*Trennung*) absoluta do “conceito” (*Begriff*) relativamente ao seu “ser” (*Sein*) que se encontra por detrás da crítica dirigida ao modo como Kant empreende o seu combate contra o famoso “argumento ontológico” (*ontologischer Beweis*) de Anselmo de Canterbury (BARATA-MOURA, 2012, p. 12 – destaques do original)

Ao adentrar na “metafísica ontológica” (nascido do princípio da contradição e este o princípio da própria metafísica), Abbagnano (2007) expressa a “[...] Metafísica como ontologia ou doutrina que estuda os caracteres fundamentais do ser: **os que todo ser tem e não pode deixar de ter**” (p. 662 – meu destaque), o que ele (o *ser*) é e deve ser. Isso significa o

entendimento de que o *ser* possui a premência de *determinações necessárias* para *ser*, presentes não apenas em suas formas gerais mas, também e principalmente, em suas formas singulares, em princípios e particularidades científicas também conduzidas por determinações gerais e particulares do *ser*, que é o que na filosofia aristotélica já se denominava *Filosofia* (ou *ciência*) *primeira* e que, portanto, está presente em todas as outras ciências.

Desta feita, temos que a ontologia expressa, a partir destas proposições, as determinações que respondam *o que é aquilo que é* e como que estas estão presentes no Homem. Averiguar, profundamente, estas determinações (para o que orienta esta investigação, significa responder o que determina o Homem em sua existência, entendida esta como as condições necessárias à sua sobrevivência) tem na ontologia uma possibilidade de respondimentos e, assim, ela está presente em todas as ciências que possam explicar o Homem e suas relações com o mundo, a sociedade, a natureza e, talvez (ou possivelmente?), o imaterial. O contraponto, porém, é que percebe-se nestas expressões acerca da metafísica ontológica justamente a determinação especulativa e abstrata de sua fundação, um ser (o homem) com características que lhes são próprias, que sem elas, ele não o é ou não poderá ser e, talvez, deixará de ser. Uma essência que lhe é verdade e, como não causará de observar Barata-Moura, este ser que é *essência* o é

[...] na justa medida em que corresponde a uma figura de imediatez na sua mostração, no seu aparecer; na própria re-flexão deveniente em que consiste, no descobrir da negatividade interna que nele in-siste, *das Sein* [o ser] percorre mediações que revela *das Wesen* [a essência] de que é portador (BARATA-MOURA, 2012, p. 31)

Portanto, e nestas condições pressupostas, a metafísica numa perspectiva ontológica implica em uma essência, uma inerência e uma necessidade determinadas ainda sob o manto abstrato, uma metafísica apresentada como ontologia precisamente por ser entendida como uma teoria da substância, ou seja, *aquilo que um ser não pode não ser* (essência necessária ou necessidade do *ser*, mas não o *ser* propriamente) que, ao princípio da contradição e numa perspectiva de espiritualidade suprema ou superior, buscar responder por *aquilo que é*. Mas, ainda assim, é aqui que a ontologia como metafísica estabelece um primado de rompimento com a prova ontológica, haja vista que ao buscar responder o que um ser não pode não ser (ou, o homem, para ser homem, não pode deixar de ser – pois se assim o for, *não seria* homem), significa ter uma outra dimensão acerca das determinações do ser, concretas ou ideais. Isso porque, à luz do que a *prova ontológica* expressa na história da filosofia, nada determina ou determinaria Deus.

Entre idas e vindas destas oscilações tratadas entre *Filosofia Primeira e Metafísica*, é no início do século XVII que o termo ontologia passou a ser proposto para nomear o caráter de disciplina geral da metafísica e, posteriormente, passa a discorrer sobre o histórico deste termo, desde as expressões gregas de Rudolf Goclenius (οντολογία – filosofia do ente – 1613) e Johannes Clauberg (que destacou, em 1647, a importância da ontologia ou ontosophia¹² e a ciência primeira sobreponível a filosofia primeira de Aristóteles) até as clássicas expressões alemãs de Christian Wolff, Baumgarten e Kant e, no século XX, com Husserl e Heidegger.

Neste sentido, Barata-Moura destaca que a categoria ontologia é tratada já no século XVIII por Christian Wolff como o *tratado acerca das categorias abstractas, totalmente universais, do filosofar*, expressão que o filósofo português retira de Hegel (BARATA-MOURA, 2012, p. 9), acompanhando justamente a expressão aristotélica da ontologia como *filosofia primeira* que, para tanto, trata do *ente* em geral, enquanto ele o for. Esta relação das categorias abstratas em Wolff está, no final ao cabo, diretamente proporcional à metafísica e aos ditames filosóficos das distantes expressões anselmianas – ou, para Barata-Moura (idem, p. 10), a filosofia primeira aristotélica – a lógica, em Hegel – de uma ciência a se pesquisar. E completa, Barata-Moura:

Neste patamar inicial, a indagação metafísica ocupa-se, basicamente, no seu itinerário, das “formas *objectivas* do pensamento” [...], pouco importando, porém, que, à luz dos diferentes supostos adoptados na doutrinação entretanto elaborada, elas sejam definidas, no regime característico do chamado “dogmatismo” (*Dogmatismus*), como “determinação dos entes” (*Bestimmungen der entium*), ou que, do ponto de vista enformador do idealismo crítico kantiano, pelo contrário, elas se vejam estabelecidas, no âmbito de uma sobrevinda constituição transcendental, como “determinações do entendimento” (*Bestimmungen des Verstandes*) (BARATA-MOURA, 2012, p. 11 – destaques do original)

À luz deste constructo ainda enciclopédico, ainda que nas veredas da filosofia, há aqui o exercício de compreensão sobre a ontologia e a sua localização mais contemporânea que implica, inclusive, a indicação da opção não apenas por seu aprofundamento, mas também a sua justa fundação em duas esferas, já insistentemente anunciadas: a ontologia idealista e a ontologia materialista. E aqui, o meu entendimento de que tanto a primeira, em Hegel, quanto a segunda, em Marx e Engels, conseguiram, aos seus modos, estabelecer uma inauguração filosófica incontestável sobre a ontologia, retirando-as das vielas sem saída da metafísica estanque

¹² A expressão sinônima entre ontologia e ontosophia, segundo MORA (op. cit), vem do espanhol Juan Maramuel de Lobkowitz (1642, em *Rationalis et realis philosophia*) e que, em Clauberg, continuou em uso e que, em síntese, o autor deduz que é quase uma noologia (uma nova disciplina filosófica). Também destaca Étienne Chauvin que entende que “*ontosophia* parece ser propriamente a doutrina ou ciência do ente, e a *ontologia* parece ser um sistema que inclui o método na doutrina do ente” (p. 2145)

das determinações humanas e trazendo-a para o *movimento* desta ontologia, como que uma busca por uma validação humana em seu fazer-se humanidade.

Afinal, como Barata-Moura (1994b), é no processo de unidade material e deveniente, dialético e com as diferentes determinações que um *dever ser* se elabora e conflituam. O debate filosófico em torno da ontologia tem a ver, portanto e também, com as dicotomizações (ideais ou materiais, o que por ser – se o fosse – dicotomia, seria a mesma coisa) entre o *ser* e o *dever ser* e, nesta síntese, a expressão do *vir-a-ser*. O *ser* não está ontologicamente dado, metafisicamente elaborado e nem a-historicamente construído e, portanto, não haveria um *dever ser* apresentado em suas determinações e condições de possibilidades; à expressão não ontológica do *ser*, a consequência não possibilidade do *dever ser*. É justamente contra esta dicotomização que o exercício filosófico em torno da ontologia *ser* faz necessário.

Ao caminhar, portanto, pelas sendas enciclopédico-filosóficas, faz-se necessário uma nova mudança de caminhos, pois a fronteira entre a filosofia interpretativa do mundo e a sua fundação como transformadora do mundo incita e nos convida a um mergulhar mais fundo. Afinal, já destacava Barata-Moura (2006):

O segredo dos *feiticismos ontológicos* repousa, precisamente, no esquecimento e na rejeição da materialidade das *relações*; deste oblívio e desta recusa abastecidos e alimentados, obscurece-se a peripécia da gênese, silenciam-se as vicissitudes da configuração, e a facticidade positiva adquire (pretextando um visio de *naturalidade* inquestionável) os contornos nítidos da hipóstase. (p. 134 – destaques do original)

Assim, e em síntese, temos a ontologia como sinônimo de metafísica, expressão que vem de uma tradição milenar na filosofia (Barata-Moura – 2012; p. 10). A rigor, a “filosofia primeira” de Aristóteles que Hegel não deixa de considerar seus contornos de entendimento, mas lhe imputa outra dinâmica e crítica, mas a partir daquilo que conhecemos com sua *lógica* (Logik) – expressão ontológica de Hegel que virá a abranger o sistema de conceitos puros do *ente*. De qualquer modo, significa, portanto, o estabelecer de uma unidade (*ser* e *dever ser*) e deveniência (*vir-a-ser*) que estão circunscritos à ontologia que cabe, aqui, ampliar.

Assim estabelecido, algumas considerações sobre a ontologia são registradas por Barata-Moura, à quem tomo como referência para a tarefa até aqui conduzida.

A primeira, afirma que

Por ontologia, em geral, entenderei aquelas doutrinas ou concepções, que aceitam a pertinência de **questionar acerca de aquilo que é** [...] e ensaiam para este quesito respondimentos (BARATA-MOURA, 2000, p. 14 – itálico do original, negritos meus)

Mais adiante, em diálogos sobre Lenin e a Filosofia, sustenta o filósofo lusitano:

A ontologia [...] reporta-se no essencial, à intenção pensante que visa **apurar respondimentos** – certamente, muito diversificados, quanto ao teor das doutrinas adoptadas, e quanto ao horizonte em que hão-de ser buscados – à **pergunta filosoficamente fundamental por “aquilo que é”** (e que, na sua literalidade, os antigos gregos designavam por *τὸ τί ἦν εἶναι*?, e, entre os modernos, Hegel por “das, was ist” (BARATA-MOURA, 2010, p. 12, aspas do original, negritos meus)

Não obstante, em Barata-Moura (2012), as concepções sobre a ontologia se reafirmam ao filósofo português, ao destacar que ela

[...] recobre, em termos gerais, todo pensamento polarizado em torno da **questão por aquilo que é**, independentemente do conteúdo determinado que, do ponto de vista das diferentes doutrinas, lhe venha a ser atribuído (BARATA-MOURA, 2010a, p. 76 – itálico do original, meus negritos)

Temos, portanto, e à luz de não perdermos de vista as definições e conceitos ainda que superficiais tratados anteriormente, e suas veias enciclopédicas, que a ontologia nos coloca diante do esforço filosófico que questiona *o que é aquilo que é* e em suas diferentes doutrinas ou fundações filosóficas. Mais ainda, não se trata de já termos as respostas (*aquilo que é é o que já está determinado teologicamente e, portanto, seu dever ser é a continuidade desta determinação*) e, assim dadas, cumpriria à humanidade – e no singular, à filosofia – garantir os caminhos para que não se perdesse, o homem, de segui-las.

Parece-me – não na aparência, não no *surgir de uma ideia*, mas a partir de uma fundação filosófica concreta – que é por este desenvolvimento de considerações acerca da ontologia, expressas por Barata-Moura – que, em síntese, define-a a partir dos inquéritos que à conduz à afirmação de que “[...] o seu conteúdo teórico preciso ganha, por sua vez, estação e contornos, como é óbvio e se torna desnecessário repisar, pelas respostas determinadas que para ele vão sendo encontradas” (2012, p. 25) – que conceber *aquilo que é* como tarefa da filosofia está além de qualquer imediatez filosófica e que busca a sua radicalidade.

Nesta monta, é-nos claro que a ontologia recobre os diferentes entendimentos para além do *estudo do ser* – em uma expressão mais pontual, Barata-Moura, afirma que “A ontologia propõe-se um inquérito acerca da radicalidade do ser.” (2012, p. 23) –, estabelecendo, portanto, os contornos sob diferentes, divergentes, antagônicas doutrinas filosóficas, econômicas – talvez também as religiosas – etc., acerca do processo histórico de devenida do ser, inscrita em uma sua necessária apropriação reflexiva do real. Essas relações doutrinárias, portanto, apontam diferentes, divergentes e antagônicas formas de devenida do ser e como se opera sua relação com a realidade. Constituem, pois, numa relação entre filosofia e crítica, cada uma ao seu modo doutrinário.

Neste momento, cabe o registro de um cuidado: o posto até este momento dá a entender que pelo fato da ontologia tratar de responder *o que é aquilo que é?* – enquanto corpo doutrinário e, também, interrogação-chave da problemática ontológica – por diferentes/várias doutrinas/concepções, estaria a defender, como pressuposto ontológico, que *todas são válidas*, que *cada uma delas tem a sua verdade* e que, portanto, cabe-nos apenas considera-las todas e, no limite, identificarmo-nos com uma delas (o que recolocaria no centro das determinações acerca da ontologia todos as vestes de doutrinação espiritual tratadas anteriormente, nas expressões da metafísica ontológica)¹³. O exercício não será (e nem deveria ser) este, mas o de, ao responder *o que é o homem?*” no exercício ontológico de buscar respondimentos ao *o que é aquilo que é?*, apontar a expressão da ontologia materialista como aquela que atende a necessária radicalidade da sua resposta – não obstante o necessário exercício de entendimentos em torno da ontologia idealista em Hegel. Afinal, é o que estou indicando desde o início, se considerarmos o posto até o momento, quando pensamos na metafísica como ontologia ou a responder “o que todo ser tem e não pode deixar de ter” (idem), no homem, é o trabalho.

Barata-Moura destaca que “as repetidas sinalizações a que Marx procede destinam-se [...] a combater certos modos determinados [...] de entender a filosofia e de a exercitar” (2013, p. 68) e, neste sentido, o endereço final deste combate será sempre ontológico. Pensar para além do *estudo do ser* em termos ontológicos, significa tomar o *ser* em sua concretude e, nesta, em uma realidade concreta. Não é, portanto, apenas o *ser*, mas o *ser* tecido em uma multiplicidade sintetizada (em seu tempo e ao desenvolvimento de seu tempo) em uma unidade com o seu *dever ser* e que, em seu devir (*vir a ser*), tem inscrita a *historicidade*.

Para Barata-Moura

O real é uma totalidade material em processo de deveniência, diferentemente estruturada segundo níveis e modalidades que não excluem o que costuma designar-se por instâncias e produtos “espirituais”, e que constitutivamente incorpora atividades humanas práticas de intervenção e transformação (BARATA-MOURA, 1994d, p. 126 – destaques do original)

Assim estabelecido e considerando o anunciado em torno da ontologia e suas doutrinas várias (num processo de unidade material e deveniente, dialética e com diferentes

¹³ Em carta a Engels, de 10 de outubro de 1868, Marx (Barata-Moura 2013) aponta que “Só pondo no lugar dos dogmas em conflito [*conflicting dogmas*] os fatos em conflito [*conflicting facts*] e as oposições reais [*die reale Gegensätze*], as quais forma o seu oculto plano recuado [*verborgner Hintergrund*], [é que] se pode transformar [*verwandeln*] a Economia Política em uma ciência positiva [*in eine positive Wissenschaft*] (p. 65 – destaques do original). Barata-Moura (op. cit.) destaca que “Marx está com toda nitidez a chamar a atenção para um indifensável contraste concepcional que, ao nível da própria matriz, irrompe pelas esferas do saber (filosóficos, ou outro), entre diferenciadas modalidades usualmente seguidas no seu cultivo” (p. 65).

determinações de um dever ser que tem, nelas, sua origem, sua elaboração e seus conflitos) e suas buscas por respondimentos, completa o autor:

[...] o real carrega um patrimônio de condições e de pressupostos eles próprios historicamente trabalhados, envolve um labor presente de sua positividade e *contraditoriedade*, projecta do seu seio social em horizonte um leque de possibilidades materialmente fundadas, mas aberta a todo um conjunto de intervenções co-determinantes de sua (futura) figura de efectividade (idem, ibidem – destaques do original)

Pensar é tarefa e problema da Filosofia. É tarefa, “Porque o pensar filosófico é faina e empreendimento” (BARATA-MOURA, 1994c, p. 77), ou um empreendimento que requer trabalho árduo e a-temporal, quer no “[...] contorno histórico material do acontecer privado, [quer no contorno histórico material] do concreto social da existência (BARATA-MOURA, 2004; p. 11). É problema, porque trata-se uma “[...] esfera de uma questionação a empreender onde são presumivelmente de detectar orientações de resposta diversificadas, potencialmente em conflito, no que diz respeito à substância e à interpretação” (BARATA-MOURA, 1994a, p. 77), um “[...] quadro *multidialogal* de imersão mundana na totalidade deveniente do ser que o pensar *aquilo que é* se adianta e perfila” (idem, ibidem) como tais. Mais ainda, o pensar “[...] implanta-se, decorre e projecta-se no horizonte do real” (idem, p. 78).

Pensar *aquilo que é* (para Hegel, “conceber” *aquilo que é*) é, para a filosofia, seu papel e problema central (busca de respondimentos) e, para Barata-Moura “[...] reivindicar para a filosofia a missão de pensar *aquilo que é* significa recentrá-la e desenvolve-la no marco de uma atenção **fundamental à ontologia**” (idem, p. 80 – itálico do original, negrito meu) e, portanto, estabelece um distanciar bastante claro acerca de um filosofar por filosofar, uma “[...] racionalidade [...] nas paragens etéreas de um *mundo ideal*” (BARATA-MOURA, 2006; p. 123 – destaque do autor). Pensar, como ter e manter-se uma relação, é também “[...] manifestação reflexiva [...] no elemento da consciência e trabalho paciente de exploração dos meandros concretos [...] de sua constituição” (idem, p. 136).

E neste pensar consiste necessariamente em uma *prática*, o trabalho, que é ação transformadora, uma “ingrediência mesma da mediação interna do ser pelas colectividades humanas” (idem, p. 136) e que “constitui uma figura determinada da agência histórica da relacionalidade” (idem, ibidem) e é em função de um viver concreto. O trabalho, portanto, como concreção ontológica, porque “[...] trabalho do ser, operado no interior e do interior do ser” (Barata-Moura, 2009b, p. 22).

Aquilo que é, portanto, como uma totalidade em devir, do pensamento e da prática. Mas, não obstante, parece-me existir uma ainda armadilha da mera tradução conceitual sobre o que é ontologia (que guia ao respondimentos por aquilo que é).

Engels nos alerta sobre isso:

A decomposição da natureza em suas partes individuais, a subdivisão dos diferentes processos e objetos naturais em classes bem determinadas, a investigação do interior dos corpos orgânicos quanto às suas múltiplas configurações anatômicas constituíram a condição básica para os gigantescos processos naturais em seu isolamento, à parte do grande conjunto de conexões; **de apreendê-las, por conseguinte, não em seu movimento, mas em sua estagnação, não como elementos essencialmente mutáveis, mas como elementos sólidos, não em sua vida, mas em sua morte.** E, quando, por obra de Bacon e Locke, esse modo de conceber as coisas foi transferido da ciência da natureza para a filosofia, ele deu origem à tacanhice específica dos últimos séculos, a saber, **o modo metafísico de pensar** (2015, p. 50 – meus destaques)

Consideremos as reflexões trazidas anteriormente – sobre a metafísica como ontologia – e, assim, a necessidade de desenvolvermos mais adiante a reflexão em torno da metafísica teológica (que, parece-me, tem a ver com a crítica de Engels sobre “o modo metafísico de pensar”), as relações idealistas sobre devir, pensamento e prática (esta, por exemplo, expressa na crítica de Engels “não em sua vida, mas em sua morte”) e a necessidade de ter, na ontologia, a radicalidade do respondimentos sobre *o que é aquilo que é* e, no campo em que estamos atuando, o que é o homem.

Assim, à pergunta *o que é aquilo que é?* se estabelece como originária não porque está “no começo”, mas porque reconduz os diversos respondimentos ao seu terreno verdadeiramente produtivo, numa relação vincular da ciência com a natureza do *aquilo que é*, que decorre e projeta-se no horizonte do real. É, para o fim a que o estudo em torno da crítica de centralidade do lúdico na formação humana se propõe, um *regresso à ontologia* como necessário à construção de sua resposta.

A ontologia pergunta por *aquilo que é* e, portanto, busca por sua resposta. Essa é o inquérito fundante da ontologia e, por buscar a resposta, *aquilo que é* em seu movimento de *vir a ser*. O próprio caráter da pergunta envolve, também, a ontologia (e, neste caso, sua caracterização como idealista ou materialista), desenvolve em seu movimento de *vir a ser*.

Reatar com a ontologia é associar-se a uma perspectiva dos caminhos e dos encaminhamentos do ser, na raiz ou desde a raiz. É deste solo que crítica, busca de fundamentação, estabelecimento ponderado de problemas e exploração protensiva dos possíveis se erguem, ganham estação e fôlego de pro-jecto (BARATA-MOURA, 2006; p. 139)

Pensar, em busca de seus respondimentos, por *aquilo que é* em seu desenvolvimento de *vir a ser* é negar os elementos que o constituem em sua imobilidade, em sua aparência ou em

seu *aquilo que deve ser* (no sentido de responder à pergunta por *aquilo que é* por suposição) ou o *aquilo que existe* em Kant – uma dualização teoria-prática explícita. Barata-Moura reforça esta compreensão ao orientar não seguir

[...] os padrões e os ditamos de uma imediatez pragmático-utilitária que, por muito que nos prometa o sucesso, não deixa de afirmar-se como mera patologia do dominante, do estabelecido, e como gravosa hipoteca do elenco (mais rico) de possíveis que pré-configuram o porvir (1994a, p. 79)

Barata-Moura (2012) destaca que o conceito de *aquilo que é* é “o nó de amarração e o núcleo fundamental que toda demanda ontológica tem originariamente de desatar e de tender a penetrar” (p. 8) e esta condição se expressa, também – enquanto obstáculos a serem superados para estudar-se *aquilo que é* e, também para o nosso caso pontual, sobre os estudos acerca da crítica da centralidade do lúdico na formação humana – pelas determinações em torno do *por que pensar?* e que conteúdo atribuir à esta expressão (*aquilo que é*).

Apresentadas estas primeiras reflexões em torno de nossa categoria central, cumpre um aviso importante a ser considerado: não se trata de uma relação direta entre objeto e categoria o caminhar deste estudo. Em síntese e como já explicitado, não estou inclinado a responder, ontologicamente, *O que é lúdico?*. Afinal, entendo que o lúdico não se desenvolve, não existe *de vir* no lúdico.

Porém, é reconhecível sua *posição* teórica da/na formação humana (como o caso de proposições pedagógicas que se sustentam no lúdico) e, em princípio, a pergunta por *aquilo que é* aproxima-se mais desta (formação humana) e da crítica à centralidade do lúdico para tal e, neste sentido, a indicação da obra de Johan Huizinga é central, o que diz respeito a questionar: *Há uma ontologia em Johan Huizinga?* ou *Johan Huizinga funda-se na ontologia?*, como – retomando Abbagnano – para responder o que é o ser que joga, brinca e que, jogando, brincando, não pode deixar de ter... mesmo quando deixa de jogar ou brincar?

Para tanto, precisar ontologia significa, também, precisar os caminhos construídos para sua categorização e caracterização na filosofia. É o que pretendo a seguir. Assim, apresentado elementos centrais em torno do que é ontologia, a necessidade de precisar o conceito desta categoria, e considerando o fato de já ter indicado neste a condução teórica sobre dois paradigmas em torno dela, a saber a ontologia idealista e a ontologia materialista, cumpre-me, agora, indicar os supostos que as fundam.

Em ambas, a constituição da unidade entre *ser* e *dever ser*, ou seja, ente a materialidade do *ser* e a dialeticidade do *dever ser*, processo este construído em movimento e que, idealmente ou materialmente, determinam a subjetividade e materialidade humanas.

Assim, e antes de adentrarmos aos pontos seguintes, um alerta e, possivelmente, um exercício de autopolicimento teórico.

Como trata de esclarecer Barata-Moura em suas assertivas acerca da Filosofia em Lênine, a partir de agora não se trata de conduzir-me a uma oposição ou contraposição abstrata entre idealismo e materialismo. Esta conduta incorreria, inclusive, um distanciamento do *território da ontologia*.

Este conflito, nas palavras de Lenin (Barata-Moura, op. cit.) equivaleria a

Pensar que o idealismo filosófico desaparece com a substituição da consciência do indivíduo pela consciência da humanidade, ou da experiência de um só homem pela experiência socialmente organizada, é a mesma coisa do que pensar que o capitalismo desaparece com a substituição de um capitalista por uma sociedade de ações (2010b, p. 10)

O exercício é necessariamente outro.

Trata-se de apreender e desenvolver, daqui por diante, o *movimento* das ontologias idealista e materialista em seu desenvolvimento. A busca pelo respondimento ao *o que é aquilo que é* e, neste singular exercício, *o que é o homem* tem um pressuposto (o homem é trabalho, é na prática que ele se desenvolve, que ele *é* e desenvolve seu *dever ser* em *vir a ser*) e, ao mesmo tempo, tem seus embates filosóficos, econômicos, sociais e históricos. Ao buscar estas questões ontológicas em Johan Huizinga, não se trata de cumprir com o tratado acadêmico de determinar “*Ele é idealista*” ou “*Ele é materialista*”, mas sim de desvelar este mesmo desenvolvimento teórico em torno de um pensador e uma obra de grande significância na filosofia e, em particular, na educação.

2.1 – Marcos da ontologia idealista – o idealismo em Hegel:

No prefácio do Livro *A Ciência da Lógica – volume 1 / A doutrina do ser*, assim expressa Hegel sobre a filosofia:

[...] a filosofia, na medida em que ela deve ser ciência, não pode tomar de empréstimo para isso o seu método de uma ciência subordinada, como é a matemática, bem como tampouco pode contentar-se com garantias categóricas de uma intuição interior ou servir-se de raciocínios a partir de razões da reflexão exterior. Mas só pode ser a *natureza do conteúdo* que *se move* no conhecer científico, na medida em que ao mesmo tempo é apenas *esta reflexão própria* do conteúdo que põe e gera sua própria determinação (HEGEL, 2016, p. 28 – itálicos do original).

À luz de resgatar suas inflexões sobre a Fenomenologia do Espírito, Hegel enumerava o papel do entendimento no *determinar das determinações*, sobre a razão dialética negativa

(quando dissolve determinações do entendimento em nada, a denominada “falsidade do conteúdo”) e positiva (na produção, o universal e o particular nele inserido), destacando que, da mesma maneira que “[...] o entendimento costuma ser tomado enquanto algo separado da razão em geral, assim também a razão dialética costuma ser tomada enquanto algo separado da razão positiva” (idem, *ibidem*), reiterando que a razão é Espírito. Isso se expressa logo na Introdução de seu *Princípios da filosofia do direito* quando destaca que “O objetivo da ciência filosófica do direito é a **Ideia do direito**, quer dizer, **o conceito do direito e sua realização**” (HEGEL, 1986, p. 17 – meus destaques), expressão da verdade da filosofia a defesa de um conceito de plena realização (e não *qualquer* realização ou passageira existência de uma dada realidade). E Hegel assim desenvolve:

Do que a filosofia se ocupa é de Ideias, não do conceito em sentido restrito; mostra, pelo contrário, que este é parcial e inadequado, revelando que o **verdadeiro conceito** (e não o que assim se denomina muitas vezes e não passa de uma determinação abstrata do intelecto) **é o único que possui realidade justamente porque ele mesmo a assume**. Toda a realidade que não for realidade assumida pelo próprio conceito, é existência passageira, contingência exterior, opinião, aparência superficial, erro, ilusão etc. A forma concreta que o conceito a si mesmo se dá ao realizar-se, está no conhecimento do próprio conceito, o segundo momento distinto da sua forma de puro conceito (HEGEL, 1986, p. 17 – meus destaques).

Aliás, neste tema, Barata-Moura nos alertará que

A luz de uma sobrevalorização do “universal”, em que a Ideia (hipostasiada) é ontologicamente conferida a primazia – sendo, em conformidade, nela investido um fantástico poder determinante e originário – “o Estado enquanto Espírito” (*der Staat als Geist*) vem-nos concebido como “pressuposição” (*Voraussetzung*), ou como fundamento, da sociedade (BARATA-MOURA, 2016, p. 78 – destaques do original)

É o vir-a-ser da *ciência em geral* ou do *saber* em Hegel como expressão também do caminho que o homem precisa percorrer para alcançar a condição de *indivíduo universal*, o *espírito-consciente-de-si* (HEGEL, 1992, p. 35), e que, nesta, o efetivar e espiritualizar o universal se constitui e que, como expressão da dialética hegeliana, busca sua mundanidade, como produto deste movimento, em que pensamentos se tornam conceitos (a primeira parte da ciência). Assim:

Esse movimento das essencialidades puras constitui a natureza da cientificidade em geral. Considerado como conexão do conteúdo delas, é a necessidade e a expansão do mesmo num todo orgânico. O caminho pelo qual se atinge o conceito do saber torna-se igualmente, por esse movimento, um vir-a-ser necessário e completo. Assim essa preparação deixa de ser um filosofar casual que se liga a esses ou àqueles objetos, relações e Pensamentos da consciência imperfeita, como os que o acaso traz Consigo; ou que busca fundar o verdadeiro por raciocínios zigzagueantes, conclusões e deduções

de pensamentos determinados. Ao contrário, esse caminho abarcará por seu movimento a mundanidade completa da consciência em sua necessidade (HEGEL, 1992, p. 39).

Assim apresentado em suas manifestações prefaciais, tomo como referência e fundação o entendimento de que os marcos em torno da Filosofia Clássica alemã (que tem como patrimônio teórico a economia, a política e a cultura – centralmente o chamado *espírito cultural* –, precisamente em Hegel) estão nos fundamentos centrais desta perspectiva, o que fazem de Hegel sua expressão principal e ímpar. Manfred Buhr (2002) destaca sua determinação na denominada “exigência da razão” (razão como sinônimo de filosofia), fruto também das Revoluções Burguesas de sua época e que significava o conhecimento racional da natureza e da história, a ciência como sistema, a totalidade como ideia de mundo e o conceito universal de ser humano e de humanidade (BUHR, 2002, p. 5).

No contexto da produção de Hegel, apontado como ponto culminante e conclusivo da história do desenvolvimento da filosofia burguesa clássica – e ele se encontrava na transição histórica do feudalismo à burguesia capitalista europeia –, ele está, para Buhr (2002), como “patrimônio da filosofia clássica alemã” e que tratava da expressão dos interesses e exigências da burguesia progressista¹⁴ (que se caracterizava pela defesa da mencionada *exigência da razão* em crítica à filosofia idealista vigente e ao empirismo, materialismo, racionalismo de contraponto) e, portanto, uma filosofia fundada em uma postura de investigação científica e de visão do mundo.

Destaca Buhr:

Nessa medida, a razão do novo pensamento burguês devia parecer desconhecida a todos os espíritos afeiçoados à ideologia tradicional. A razão, como capacidade do pensamento humano, era realmente acima de tudo uma capacidade, que devia participar do *divino*, transmitido pela tradição. Mas precisamente a participação no pensamento divino fazia dela uma razão passiva, inaceitável para os ideólogos da burguesia progressista. O pensamento burguês nascente definia-a como *razão ativa*. E no decorrer do desenvolvimento, ela tornar-se-á tudo para a filosofia burguesa clássica [...] Ela é apresentada como aquela força que permite ao ser humano libertar-se da ideologia tradicional, dominar a natureza e modificar a ordem social

¹⁴ Marx, no Pós-fácio da segunda edição d’O Capital (janeiro de 1873), assim traduzia este processo: “Na Alemanha, a economia política continua a ser, até o momento atual, uma ciência estrangeira. Em *Exposição histórica do comércio, dos ofícios etc.*, e especialmente nos dois primeiros volumes de sua obra, publicados em 1830, Gustav von Göllich já havia mencionado as circunstâncias históricas que, entre nós, inibiam o desenvolvimento do modo de produção capitalista e, por conseguinte, também a **formação da moderna sociedade burguesa**. Faltava, portanto, o terreno vivo da economia política. Esta foi importada da Inglaterra e da França como mercadoria acabada; os professores alemães dessa ciência jamais ultrapassaram a condição de discípulos. Em suas mãos, a expressão teórica de uma realidade estrangeira transformou-se numa coleção de dogmas, que eles interpretavam – quer dizer, distorciam – de acordo com **o mundo pequeno-burguês que os circundava**” (MARX, 2013; p. 84 – destaques do original, meus negritos).

tradicional. E aí estava incluído que o mesmo ser humano [...] se domina a si próprio graças à razão (idem, p. 19 – itálico do original)

A filosofia clássica burguesa, então, repetia a si mesma o dom natural do ser humano em dominar e entender a natureza e a sociedade, conceituando-a antes mesmo de conhecê-la.

Em síntese

As diferentes tentativas de solução do problema fundamental da filosofia burguesa clássica, no âmbito da história de sua evolução, correspondem ao processo de formação da sociedade burguesa. Este é o contexto histórico-social geral em que se consoma o desenvolvimento da filosofia burguesa clássica. As formas históricas do pensamento burguês clássico reflectem cada um dos estádios de desenvolvimento atingidos pela sociedade burguesa, sob os pontos de vista econômico, social, ideológico e político. [...] A dominação racional de natureza e sociedade, é certo, foi a exigência que esteve na base do desenvolvimento da filosofia burguesa clássica. Mas o modo de **reflexão filosófica** [que é a mediação da filosofia em Hegel] sobre isto, por parte dos diversos pensadores, dependia do nível de formação e estabelecimento da sociedade burguesa nos diferentes países europeus e do amadurecimento daquelas camadas burguesas de que eles eram os respectivos porta-vozes (BUHR, p. 29 – negrito e colchetes meus)

Temos, portanto, que Hegel – que se localiza na sua retomada pela terminologia e principais aportações da *Schulphilosophie* (Filosofia de Escola) do século XVII e, conforme comentamos no ponto anterior deste capítulo, fundada nos elementos escolásticos e aristotélicos de Christian Wolff (BARATA-MOURA, 2012a, p. 8) –, em todo este contexto, é considerado o ápice do desenvolvimento da filosofia clássica burguesa alemã¹⁵. Também para os estudos da dialética, Barata-Moura aponta que Hegel, em sua grandeza e relevância, foi “[...] um dos maiores pensadores que sobre a dialética alguma vez se debruçou, e também de modo mais aprofundado” (2012b, p. 108), ao mesmo tempo em que sua contribuição revelou-se, também, decisiva, inclusive por se construir e constituir enquanto *pensamento de seu tempo*, que, de sua maneira estava mergulhado “[...] em suas raízes e encontra as suas condições de possibilidade e de determinação na história concreta de um Povo, em condições objetivas” (idem, p. 112), ainda que sob o manto idealista em forma de *Espirito (Geist)*. Em seu *idealismo radical*, Hegel deixou um legado acerca das leis fundamentais da dialética e a pormenorização de suas categorias (contradição, negação abstração, imediatez, concreção etc.) principais e, nestas as fundantes e estruturantes de seu pensamento (a mediação, a negação e a superação). Mas há que se explicar melhor este desenvolvimento, pois a própria construção da filosofia clássica alemã em Hegel foi fruto de profundas críticas ao que se estava estabelecido, ou seja, sua síntese

¹⁵ Barata-Moura (2010b) destaca, por exemplo, a referência que Lenin faz aos contributos de Hegel e ao papel da dialética por ele construída, inclusive também criticando os filósofos idealistas de seu tempo que não souberam extrair de sua produção o que ela significou.

filosófica inclusive apontou críticas duras à filosofia idealista de então, bem como o materialismo que já se constatava.

Ademais, é como registro deste movimento (em movimento) filosófico de Hegel que temos, no prefácio ao livro I da *Fenomenologia do Espírito* à seguinte e determinante defesa da filosofia:

Parece mesmo que se põe a posse da filosofia na falta de conhecimentos e de estudo; e que a filosofia acaba quando eles começam. Com freqüência se toma a filosofia por um saber formal e vazio de conteúdo. **Não se percebe que tudo quanto é verdade conforme o conteúdo** — em qualquer conhecimento ou ciência — **só pode merecer o nome de verdade se for produzido pela filosofia**. Embora as outras ciências possam, sem a filosofia, com o pensamento raciocinante pesquisar quanto quiserem, elas não são capazes de possuir em si nem vida, nem espírito, nem verdade sem a filosofia (HEGEL, 1992, p. 59 – meus destaques)

Não obstante, esta e mais aprofundada defesa da filosofia também se registra no Prefácio do *Princípios da Filosofia do Direito*, reconhecidamente numa fundação mais idealista:

Se as circunstâncias despertaram nos governos o sentido da importância dos métodos e do espírito da filosofia, é preciso não desconhecer a proteção e o auxílio de que, em muitos outros aspectos, o estudo da filosofia hoje carece. Efetivamente, quando se lêem as produções da ciência positiva ou religiosas ou literárias, não só se verifica como desprezo da filosofia se manifesta em pessoas que, completamente desactualizadas quanto ao desenvolvimeto das ideias e visivelmente estrangeiras à filosofia, a tratam como qualquer coisa de ultrapassado, mas também como abertamente se encarniçam contra ela e declaram que o seu conteúdo – o conhecimento conceptual de Deus e da natureza física e espiritual, o da verdade – são uma presunção louca ou pecaminosa. Sempre e incensantemente, a razão é acusada, diminuída e condenada. Sempre, pelo menos se dá a entender que, na prática científica ideal, as reivindicações do conceito são incômodas (sic!). quando, nos vemos em face de tais fenómenos (sic!), é lícito perguntarmo-nos se a tradição ainda terá suficiente força para honrosamente assegurar ao estudo da filosofia a tolerância e a existência públicas. Tais declarações e tais ataques, hoje correntes, contra a filosofia, oferecem-nos pois este curioso espetáculo: por um lado, só são possíveis devido à degenerescência e degradação desta ciência, por outro lado têm a mesma base que essas ideias que assim atacam com ingratidão (HEGEL, 1986, p. 10)

Barata-Moura (2010a) destaca que Hegel constrói seus supostos ontológicos da filosofia e da dialética à crítica de um materialismo a-histórico (ou racionalismo, empirismo) e a um idealismo sem dialética vigente na filosofia clássica de sua época. Destarte recordar aqui o destaque dado anteriormente acerca da *prova ontológica* anselmiana e à qual os limites de seus contemporâneos e de seus críticos. Também Barata-Moura destaca a necessidade de compreendermos e aprofundarmos o que ontologia tem a dizer, em uso, para Hegel, não nos desatentando ao fato de que esta questão “[...] levanta-se e gira em torno da compreensão hegeliana do *ser*” (2012a, p. 7 – destaque do original). E, portanto, a necessidade de enfrentar

a espessura das nuvens e tempos fechados, no movimento e desenvolvimento articulado e dinâmico do pensamento hegeliano:

A perspectivação hegeliana do ser deposita-se e comprova-se, não apenas no que concerne a determinação técnica da categoria *ser* (Sein) nos textos de Hegel, mas sobretudo **no que diz respeito ao conceito de aquilo que é** (das, was ist) porventura, **o nó de amarração e o núcleo fundamental que toda a demanda ontológica tem originariamente de desatar e de tender a penetrar**. (BARATA-MOURA, 2012a, p. 7 – itálicos e parênteses do original, meus negritos).

Acerca das críticas ao materialismo a-histórico e às teses materialistas (uma expressão *empirista ou realismo* de ontologia que defendia a necessidade de uma exposição dos caracteres fundamentais do *ser*, revelado repetida e constantemente, de maneira organizada e sistemática), a afirmação da posição das coisas fora da consciência e, portanto, independentes, estranhas e alheias a ela, num por si “[...] independente de uma qualquer posição criativa da própria consciência” (BARATA-MOURA, 2010a, p. 219) e, por conseguinte – questionando o certo *naturalismo imutabilista* destas correntes –, considerado como *pronto e acabado* em uma tal *perfeição ontológica* que exterioriza a consciência do ser e, na qual

As coisas apresentam-se, pois, como *dados*, isto é, como algo que simplesmente é encontrado num horizonte de exterioridade ontológica e que, quando muito, se impõe, na sua própria materialidade, à interioridade ou subjectividade de uma consciência que se vê afectada e influída pela resistência que lhe o-põem” (idem. p. 220)

Há, nesta crítica de Hegel ao materialismo (centrado principalmente no empirismo inglês de sua época) um entendimento de que o mesmo incompreende de maneira unilateral a função originária e originante da consciência, negando-a como uma auto atividade do pôr-se a si própria, como gênese e como conteúdo. É, por esta ordem, que a dimensão ontológica e dialética de Hegel à crítica a este materialismo se funda. Assim, Barata-Moura destaca que Hegel – em sua dimensão ontológico e dialética – combate este materialismo para “[...] restaurar a ordem fundamental das coisas que coloca a consciência e o sujeito como instância constitutiva, quer no plano gnosiológico, quer no plano ôntico” (idem, p. 223)

Aquela mesma “imutabilidade” do materialismo apontada por Hegel, em crítica – o estreito limite da imediatez empírica do materialismo – se expressa nas fronteiras impostas ao conceito de experiência que, mesmo entendido como um processo pelos empiristas, Hegel questiona a ausência da consciência deste processo. É justamente as fronteiras que estabelecem um quase antagonismo entre processualidade e empiricidade que está presente em sua crítica. A experiência, para Hegel, seria, portanto, o movimento dialético exercitado pela própria consciência, mas que o materialismo acaba por negar.

Outro elemento fundamental na crítica de Hegel sobre o materialismo é seu caráter a-histórico (fundamental para nossas reflexões). Aliás, esta consideração funde-se com a crítica ao conceito de experiência. Barata-Moura destaca a seguinte passagem de Hegel (Enciclopédia das Ciências Filosóficas, de 1830) para esta particularidade:

O empirismo tem, por um lado, esta fonte em comum com a própria metafísica, segundo a qual, para a atestação das suas definições, tem por garantia igualmente as representações, quer dizer: o conteúdo proximamente proveniente da experiência. Por outro lado, a percepção singular é diferente da experiência e o empirismo eleva o conteúdo pertencente à percepção, ao sentimento, e à intuição, à *forma de representações universais, princípios, e leis*, etc. [sic!] (idem, p. 225 – destaques do original)¹⁶

É o que Barata-Moura (idem) denomina da dialética hegeliana entre a percepção singular e a experiência e, também, como contraponto ao dualismo *ser e ente* (BARATA-MOURA 2012a, p. 12), dos dogmatismos filosóficos hegemônicos à época. Em síntese, é a crítica que Hegel retoma em *Ciência da Lógica* acerca de um materialismo empírico que refletisse na imediatez do infinito, uma repetição à qual “[...] não sai da finitude da sua mediatez” (HEGEL, 2006, p. 285). Ainda segundo Barata-Moura, a crítica ao materialismo é “[...] o encerramento, ou a redução, da experiência ao mero momento imediato, à simples ordem do finito parcelarmente fixado e posteriormente absolutizado de um modo indevido” (2010a, p. 226), o que significa dizer, por um lado, a recusa da passividade da consciência dos confinamentos do materialismo e, por outro, os limites da imediatez e finitude da experiência. Seria, portanto, a necessária afirmação da espontaneidade do Espírito e a dialética destes em suas formas subjetivas e objetivas que necessita ser desenvolvida.

E é a isso que Hegel interpõe, no sentido de um enfrentamento também a um materialismo empirista, fundado na imediatez do *ser* e do *dever ser* e na finitude do conceito quando afirma que “O espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a *ciência*. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que para si mesmo constrói em seu próprio elemento” (HEGEL, 1992, p. 34) e do saber em sua universalidade.

Para Barata-Moura

[...] do ponto de vista hegeliano, a materialidade [...] tem que se rarefazer ou que se sublimar em *espiritualidade*, para verdadeiramente poder cumprir o seu estatuto [também científico] e vocação de movimento transitório de uma oposição que a razão universal acabará por conciliar e integrar no seu próprio ser (BARATA-MOURA, 2012b, p. 130 – meus colchetes).

¹⁶ Esta passagem possui várias expressões em colchetes, indicadas no alemão original. Optei pela retirada dos termos e a não indicação de “[...]” para melhor conduzir o leitor.

Para tanto, Hegel estabelece ao conceito a fundação do fenômeno objetivado na sua concreção mediada e, assim, expressão elevada e refletida num saber concreto de sua realidade. É a Ideia tomando sua forma concreta, mas não é imediatez e nem aleatória. *Aquilo que é*, em Hegel, não se desenvolve ao acaso, mas como *aquilo que é* (foi e será) com a razão (BARATA-MOURA 2012a, p. 28 e 29) e, assim, trata-se de um *conceber aquilo que é* e em seu processo de conceituação (ou o movimento do saber), nela concebida e determinada. Retomando nossas reflexões anteriores, esta posição crítica de Hegel toma sentido mais claro, se entendermos que a relação entre *ser* e *dever ser* assentada nos primórdios metafísicos da ontologia estabelecia um *deve ser* determinado pelo espírito que, por sua vez, era determinado por Deus (que, à bem da verdade, Hegel não nega por total). O *movimento* que Hegel irá estabelecer nesta relação é, também, o entendimento da negação, ou seja, que *aquilo que é*, se apenas *dever ser* sem *ser*, não tem qualquer verdade e, portanto, não é *aquilo que é*. Cabe, portanto, a tarefa filosófica que nem tanto saber *aquilo que é*, mas resgatar nesta tarefa a substancialidade e a densidade do *ser*.

Já em relação às suas críticas ao idealismo – um certo “idealismo idealista” sem dialética e, portanto, por esta ausência, um idealismo que sequer é elevado à consciência, de maneira que fosse resultado de uma posição da consciência sobre o mundo dos objetos e produzidos e transformados por ela, totalmente ou em parte, mediante uma “constitutiva criadora” – temos talvez as melhores e mais elaboradas (por sua própria determinação idealista) elaboração e desenvolvimento.

Em Barata-Moura, a dialética hegeliana (ainda à luz da crítica ao dualismo *ser* e *ente*) observa que as “[...] ligações do ser [*die Beziehungen des Seins*] podem ser chamadas de juízos ontológicos [*ontologische Urteile*]” (2012a, p. 13) e, concomitante, “[...] a ontologia [*die Ontologie*] é susceptível ela própria de se tornar também a doutrina das *determinações abstratas da essência*” (idem, ibidem) – como resultado, destaca a necessidade da ontologia surpreender o ente, à luz da sua imediatez e, também, de seu contorno e desenvolvimento. Temos, portanto, a retomada das reflexões já entabuladas anteriormente, ao destacar a ontologia hegeliana, percebendo-as em seu desenvolvimento sobre o *ser* e o *ente*, dialeticamente.

Aqui, o próprio Barata-Moura complementa: A *ontologia* de Hegel “[...] incide certamente sobre o *ente*, mesmo quando colhido na imediatez empírica de suas instanciações, realmente nunca dispensa os processos de mediação, e a correspondente negatividade, que desde o seu próprio interior trabalham” (idem, ibidem). Barata-Moura destaca que mesmo no horizonte da empiricidade e da momentaneidade, a experiência se desdobra ela mesma como um processo dialético. A experiência “nova”, desconhecida, se aliena e, nela (na alienação)

volta a si, exposta agora à sua realidade e verdade, como é propriedade da consciência. Por óbvio está presente uma clara expressão idealista da dialética de Hegel, pois a experiência está exposta à luz da consciência e, ela, portanto, é a determinação final da experiência. O que Barata-Moura nos esclarece como a “[...] unidade do *Espírito* [que] devém a unidade fundamental, o horizonte englobante de toda a realidade: o primeiro, o primário, o decisivo, o determinante, *aquilo que é*” (2012b, p. 131), unidade esta fundada no primado fundante, realizante e horizontalizante entre *ser e pensar*, este determinante daquele.

Isso posto, ao observamos e registrarmos a crítica de Hegel ao idealismo vigente e dominante de sua época (expressos principalmente em Fichte e Kant), Barata-Moura (2010a, p. 229) sintetiza em três tópicos as principais críticas de Hegel: (i) a não isenção do idealismo à imediatez, pois desligada de uma necessária mediação; (ii) por consequência, a necessária admissão desta imediatez originária – ainda expressa na exterioridade da consciência e (iii) o fato deste idealismo não ter dado conta de si, de modo radical e totalizante e, portanto, um idealismo autêntico que não conseguiu, de fato, se fundar filosoficamente.

É, pois, o próprio princípio do ‘idealismo’ aquilo que, no entender de Hegel, os idealistas se revelam incapazes de mostrar. Esse princípio não pode reduzir-se apenas ao enunciado de uma verdade que apresenta a certeza da consciência como ponto de partida absoluto. Ele tem de contar – mediadamente – a sua própria ex-posição ou ‘ex-plicação’. Só assim sua justificação poderá ser completa (idem., p. 230 – aspas do original)

Ao idealismo (e à sua crítica ao idealismo sem dialética), Hegel estabelece uma série de categorias centrais em defesa de um *idealismo dialético*, como a *razão como reflexão e como verdade* e, neste, o conceito absoluto advindo do *movimento de ter-se-tornado* e, assim, estabelece as condições indispensáveis para que “[...] a consciência se possa afirmar como aquilo que é ou como interioridade” (idem, p. 232). Neste sentido e para Hegel, a consciência – enquanto totalidade objetiva, subjetiva e dialética – assume a posição de verdade tendo na reflexão (ou a Ideia) filosófica a mediadora desta com a consciência. Para ele, “[...] algo apenas tem verdade na medida em que é Ideia” (idem, p. 233), é o todo apenas no seu desenvolvimento na consciência.

A despeito desta análise, em Hegel não deixaremos de testemunhar a crítica que é tecida ao status *vergonhoso* da filosofia especulativa (este idealismo sem dialética) de seu tempo, e à defesa de uma ciência à qual o conteúdo encontrava-se profunda e essencialmente adstrito à forma:

Aqueles que parecem mais preocupados com o que há de mais profundo, esses poderão decerto dizer que a forma é algo de exterior e alheio à natureza da coisa, e esta é tudo o que importa; poderão dizer que a missão do escritor, e sobretudo do filósofo, é descobrir verdades, afirmar verdades, divulgar

verdades e válidos conceitos. Mas, se depois de os ouvirmos, formos verificar como é que na realidade cumprem essa missão, o que encontramos é sempre o mesmo velho palavreado, cozido e recozido. Terá esta ocupação o mérito de forma e despertar sentimentos, mas antes deverá considerar-se como uma agitação supérflua. “Têm eles Moisés e os profetas; ouçam-nos” (Luc. 16, 29). O que sobretudo nos espanta é o tom e o pretenciosismo que assim se manifestam, como se o que sempre tivesse faltado no mundo fossem esses zelosos propagadores de verdades, como se a velha sopa recozida trouxesse novas e inauditas verdades, como se fosse sempre “precisamente agora” a ocasião de as ouvir. Por outro lado, verifica-se que um lote de tais verdades propostas aqui, é submergido e abafado por outras verdades da mesma espécie divulgadas além. Como é que se pode distinguir dessas considerações informes e infundadas o que nesse turbilhão de verdades não é velho nem novo, mas permanente? Como é que isso se pode distinguir e assegurar, se não pela ciência? (HEGEL, 1986, p. 3 – aspas do original)

Hegel, em resposta a estas questões, não deixa de afirmar que “[...] a verdade é tão antiga como seu aparecimento e reconhecimento nas leis, na moral pública e na religião” (idem, *ibidem*) e é esta verdade que ele se refere ao entabular o papel da ciência e da filosofia como *conceber aquilo que é*, estabelecendo, assim, um elemento fundante da superação do idealismo sem dialética. Barata-Moura, aliás, não deixará de registrar para Hegel (assim como para Platão), essencialmente

[...] a *ciência* enquanto objeto de inquirição aparece como um modo determinado do saber, portador de um conjunto de traços constituintes que o definem e, simultaneamente, – para além do que seria uma mera implicação lógica da determinação: *omnis determinatio est negativo* – distinguem de outras modalidades ou níveis por que e em que a relação cognoscitiva se manifesta e precisa (BARATA-MOURA, 1997, p. 70 – itálicos do original)

Barata-Moura (2012a) nos afirma que a *doutrina do ser* é o primeiro patamar para que possamos navegar ao encontro da essência, do conceito e da Ideia e, neste sentido, o processo que se desemboca na Lógica (ou, como destaca o autor, na, a rigor, ontologia) hegeliana: “[...] a mediação pensante do ser é também um dar conta da historicidade da sua feitura, do seu advento à plenitude realizada das suas possibilidades essenciais” (idem, p. 21), aglutinando, portanto, à dialética hegeliana acima problematizada e apresentada, em Hegel, outro elemento para a compreendermos como tal, em movimento (ainda que como ideia) historicamente estabelecida.

Fica posto, portanto, os elementos centrais da crítica de Hegel aos supostos filosóficos de sua época e, neste, sua construção em torno da dialética, princípio de sua crítica àqueles. Era uma posição firme contra um materialismo absoluto e objetivo e um idealismo absoluto subjetivo e, portanto, estáticos neles próprios e entre si (ou em conflito). Um estatuto filosófico que, ao primeiro, supere o que de pronto se mostra na experiência e, ao segundo, não se firme

no simples pensar constatatório, descritivo ou analisado do que de imediato se encontra ou aparece.

Também está na crítica (e na construção ontológica de Hegel) à compreensão imediatista do fenômeno, em sua mera abstração (Barata-Moura 2012a). E, assim, como sintetiza Barata-Moura:

Apesar de [...] não termos abandonado ainda o horizonte englobante e estruturalmente determinante do idealismo, verificamos que a velha representação metafísica imutabilista quanto à Natureza, quanto aos seus dispositivos de reflexão, e quanto à esfera das essencialidades em geral, recebe aqui um decidido golpe teórico, certo e profundo.” (2012b, p. 116)

Temos, portanto que, ao estabelecer a dialética como pressuposto ao idealismo filosófico que desenvolve, desconsidera sua possibilidade de trato ao materialismo e, por outro lado, apresenta-a como condição necessária a um idealismo radical e totalizado/totalizante. É por estas questões – a indicação de sua dialética, a *reflexão filosófica* como necessário mecanismo de mediação, a defesa de uma filosofia radical e da totalidade – que Hegel alcançou o ápice da filosofia clássica alemã, ao mesmo tempo que à serviço da burguesia alemã.

No corpo de manifestações de Hegel acerca do conjunto de críticas até aqui sintetizadas, é importante destacar que a mediação a qual o materialismo/empirismo e o idealismo vigente se ausentam de considerar e que, para Hegel, irá denominar de *reflexão filosófica*. É esta perspectiva de mediação humana que encontramos, desde já, no Prefácio de “Fenomenologia do Espírito”, na qual Hegel versa sobre a natureza de mediação e do próprio conhecimento absoluto e destaca que é “[...] um desconhecer da razão [o que se faz] quando a reflexão é excluída do verdadeiro e não é compreendida como um movimento positivo do absoluto. É a reflexão que faz do verdadeiro um resultado [...]” (1992, p. 31). Igualmente, nas inflexões acerca do caminhar da ciência ao “[...] remate dos detalhes [e] à perfeição da forma” (idem, p. 27) e a necessidade desta manter “[...] com firmeza o pensamento como pensamento, a *universalidade* como tal” (idem, p. 28), vaticina que, afinal “[...] a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o **movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se-outro**” (idem, ibidem, meus destaques).

Não obstante, esta reflexão filosófica também é o elemento mediador para resolver o que a filosofia idealista até então não havia feito, que é a realização da realidade dada com o conceito – a unidade forma e conteúdo. Para Hegel, “O que há entre a razão como espírito consciente de si e a razão como realidade dada, o que separar a primeira da segunda e a impede

de se realizar, é o estar ela enleada da abstracção sem que se liberte para atingir o conceito” (HEGEL, 1986, p. 14).

É esta que agiria como *mediadora* entre a consciência e a experiência, entre o conhecimento absoluto e o ser consciente (que se sabe consciente¹⁷) e, para tanto, necessariamente dialética (para resolver as oposições e limitações ao qual o absoluto irá afirmar-se naquilo que é) e idealista (tendo o “Espírito” instrumento fundamental ao processo de regressar da consciência a si mesma).

Esta mediação, em Hegel

[...] não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesmo semovente [que se move por si mesma], ou a reflexão sobre si mesmo, o momento do Eu para-si-essente [a essência do Eu, ser], a negatividade pura ou reduzida à sua pura abstracção, o *simples vir-a-ser*. O Eu, ou o vir-a-ser em geral – esse mediatizar –, justamente por causa de sua simplicidade, é a imediatez que vem-a-ser, e o imediato mesmo. (1992, p. 31, itálico do original, meus colchetes)

O homem, para Hegel, é o ser-de-vir-a-ser mediatizado pela reflexão filosófica de sua consciência. É no pensar o racional que *aquilo que é* e, portanto, defende Hegel que a tarefa da filosofia “[...] está em conceber o que é, porque o que é, é a razão” (HEGEL, 1986, p. 13)¹⁸

Barata-Moura destaca que, no pensamento hegeliano, “a forma da dialética é o idealismo” (2010a, p. 247) e, neste sentido, é por intermédio do próprio pensar (a razão, a reflexão filosófica mediadora) que o ser se estabelece, uma relação à qual este reduz a aquele, coincidentemente. Mais ainda, é no pensamento, na razão que tudo o mais se dá, em que toda realidade se encontra inquestionavelmente, como momento e processo. A oposição entre realismo/materialismo e idealismo, das formas criticadas por Hegel, está justamente nas determinações do saber. Esta oposição é *resolvida*, por um lado, por uma negação determinada sobre a primeira e uma reelaboração filosófica da segunda e, portanto, e de fundo, a defesa da Filosofia Idealista.

E Hegel, no prefácio à segunda edição de *Ciência da Lógica*, é categórico, aliás, sobre o pensar (em sua forma idealista), ao apontar que: “[...] as formas de pensamento estão,

¹⁷ Hegel irá expor sobre a *efetivação da consciência em si racional – a razão ativa*: “A consciência-de-si encontra a coisa como a si, e a si como coisa, quer dizer: *é para ela* que essa consciência é em si efetividade objetiva. Não é mais a certeza *imediate* de ser toda a realidade; mas é uma certeza tal, que o imediato tem para ela a forma de um suprasumido, de modo que sua *ibjetividade* só vale como superfície, cujo interior e essência é a *própria* consciência-de-si” (HEGEL, 1992, p. 221)

¹⁸ Trata, aqui, Hegel, de defender os elementos fundantes da constituição do Estado, sem deixar de estabelecer (por evidente) o papel e a tarefa da filosofia, que é *conceber aquilo que é*: “É assim que este nosso tratado sobre ciência do Estado, nada mais quer representar senão uma tentativa para **conceber o Estado** como lago racional em si. É um escrito filosófico e, portanto, nada lhe pode ser mais alheio do que a construção ideal de um Estado como deve ser. Se nele se contém uma lição, não se dirige ela ao Estado, mas antes ensina como é que o Estado, que é o universo moral, deve ser conhecido” (HEGEL, 1986, p. 13 – meus destaques).

primeiramente, expostas e depositadas na *linguagem* do ser humano; em nossos dias pode muitas vezes não ser suficientemente lembrado que aquilo pelo qual **o ser humano se distingue do animal é o pensar**” (Hegel, 2016; p. 31 – itálico do original, negritos meus), mas, para Hegel, “[...] o pensar é tornado, em geral, algo subordinado às outras determinações espirituais” (idem, p. 35) em que a reflexão (filosófica ou científica) é o que serve ao espírito como meio.

Esta relação do *pensar* em Hegel se estabelece na disposição objetiva para com o espírito, subordinado às determinações espirituais, tendo, portanto, como objetos concretos do pensar filosófico: “[...] **Deus, natureza, espírito**, mas a lógica se ocupa por inteiro apenas com estes para si na sua abstração completa” (idem, p. 34 – meus destaques). Como já destacado anteriormente (p. 45 desta), ao dialogar com Hegel em “Princípios da Filosofia do Direito”, este tom em sua filosofia tem como registro sua crítica a uma visão desatualizada (ao seu tempo) acerca do desenvolvimento das ideias, ao mesmo tempo, um trato de ultrapassado à filosofia – que, em si, tratava-se do “[...] conhecimento conceptual de Deus e da natureza física e espiritual, o da verdade” (HEGEL, 1986, p. 10). Sua crítica a acusações condenatórias dadas à razão, construídas justamente para oferecer ao seu tempo o curioso registro espetacular de degenerar e degradar esta mesma ciência e, concomitante, a atacam com ingratidão à mesma ciência.

Retomando Barata-Moura, temos que a ontologia idealista se dá em Hegel quando este nos apresenta como certo que a filosofia lida radicalmente com o pensamento, subministrando, portanto, uma ontologia de caráter idealista que, para este, sintetiza-se da seguinte maneira: “ao apenas pensar pensamentos a consciência pensar-se tão-só a ela própria” (2010a, p. 249) ou “a recondução, do *ser* (que se visa pensar) com o *ser-pensado*”¹⁹. É no *tudo pertence ao Espírito* – para Hegel, o espírito que se sabe desenvolvido como tal é a ciência, a “[...] efetividade do espírito, o reino que para si mesmo constrói em seu próprio elemento” (1992, p. 34) –, em seu processo de concretização e manifestação (por isso, insisto, sua crítica ao materialismo empirista a-histórico e ao idealismo sem dialética vigente de seu tempo), que se estabelece, para Hegel, o vínculo entre idealismo e dialética²⁰.

Observo um ponto importante nas reflexões de Barata-Moura, quando indica sua tese em torno das relações entre experiência e idealidade em Hegel:

A redução da matéria ao espírito, a conversão do ser em pensar – melhor: a constante proclamação da sua identidade numa substância espiritual concreta (que, não obstante, é o sujeito) – são o como preço teórico (e não só) que Hegel

¹⁹ BARATA-MOURA, 1993, p. 68 (itálico do original).

²⁰ Barata-Moura destaca que Hegel é um “pensador que se desfaz em pensar, ele quer agarrar a própria *coisa*, mas no *pensamento* da coisa” (2010a, p. 249 – itálico do original). Isso porque como já apontamos anteriormente, a filosofia e suas expressão na ontologia pergunta por *aquilo que é e, aquilo que é* para Hegel não é o Homem, mas a razão. Um “*é*” – mesmo radicalmente e em totalidade – abstrato, pensado.

se sente obrigado a pagar pelo reconhecimento da dialéctica enquanto forma fundamental do real (2010a, p. 250).

Este vínculo, aquela crítica e a *centralidade* do *Espírito* pode ser melhor compreendida quando Barata-Moura nos ratifica a concepção hegeliana da verdade, a expressão indicativa da “[...] concordância ou unidade do objeto com aquilo que ele (objeto) verdadeiramente é” (2010a, p. 117), que, em expressão e conteúdo hegeliano, trata-se da concordância ou unidade com a Ideia deste objeto. Assim, para Hegel (apud Barata-Moura), “[...] a verdade consiste no acordo do objeto (*Gegenstand*) consigo próprio, isto é, com o seu conceito” (idem, 118) – e para Hegel, o objeto manifesta-se no seu conceito e o conceito é o movimento do saber (HEGEL, 1992, p. 119)

É fundamental este entendimento pontual sobre a concepção hegeliana de verdade pois, além da expressão irrefutável da sua fundação idealista, é também de verificável corroboração outros dois elementos históricos trazidos até o momento. A significação da constituição do pensamento de Hegel como o ápice da filosofia clássica alemã e a fundação de sua crítica ao materialismo pragmático e idealismo sem dialéctica de sua época.

Compreende-se, também, que há nesta questão acerca da verdade uma posição crítica ante a uma *verdade judicativa*, imediata, em favor de uma verdade que é própria da realidade efetiva (ainda que dada na razão, na Ideia). Barata-Moura registra em Hegel este entendimento:

um juízo imediato, em que de algo de imediatamente singular [*unmittelbar Einzelnes*] é enunciada uma qualidade abstracta – por muito correcta que ela seja –, não pode, no entanto, conter nenhuma verdade, uma vez que, nele, sujeito e predicado não estão um para com o outro na relação [*in dem Verhältnis*] de realidade [*Realität*] e conceito [*Begriff*] (2010a, p. 119)

O *juízo imediato* é a expressão para o debate da verdade daquele idealismo sem dialéctica. Um *juízo imediato* sem sujeito concreto – no horizonte do conceito, lembremos – e com o predicado desligado da “totalidade-do-ser de que faz parte” (idem, p. 120). Este sentido de superação exposto no pensamento de Hegel tem seu limite no já manifestado idealismo que ainda lhe sustenta, mesmo que (nos debates em torno da verdade) lhe estejam presentes a totalidade ou o concreto, a historicidade e o *vir-a-ser*. Destaca Barata-Moura que a verdade – à qual “[...] todo o horizonte da concepção hegeliana de antologia [...] nos vem à luz, como suposto fundante” (idem, p. 133), como a própria dinamicidade do ser –, em termos hegelianos, assoma como a *unidade e totalidade em si concreta* e nos esclarece (trazendo as expressões de Hegel):

A verdade é, portanto, *concreta* – «O verdadeiro é concreto, não [é] abstrato» –, porque é ela própria que constitui, desenvolvidamente e como reapropriação

pensante, o «concreto» de uma realidade onde o «Espírito» escreve, ou que no «Espírito» se inscreve (idem, p. 126 – destaques do original)

Isso posto e retomando, fica-nos claro, que Hegel aglutina nesta perspectiva a qual defende que toda filosofia é idealista, porque não deve, ela, se ater ao finito, particular ou imediato em exclusivo, mas como algo que é, um ente verdadeiro e, mais ainda, em que constitui no seu próprio desenvolvimento, o verdadeiro infinito. Mas isso ocorre, de certa maneira, em um processo de *engessamento* da dialética, pois determina que o finito (o concreto real) se dá determinado pelo infinito (o Espírito), esta substância espiritual concreta. Atentemos ao fato de que em Hegel está a defesa de um conceber elevado do conceito (por isso a Ideia). Mas (e por isso mesmo) este conceito em Hegel é um

[...] universal **determinado** (*bestimmt*), que contém em si próprio o desenvolvimento das coisas mesmas, ao longo de um processo **dialético concreto** que, através da «essência» (*Wesen*) – *das Anundfürsichsein*, o ser em si e para si –, conduz da imediatez abstracta do «ser» (*Sein*) inicialmente posto até à «razão» (*Vernunft*) que o expõe na **multiplicidade** desdobrada **das suas determinações**” (BARATA-MOURA, 1994a, p. 79, todos os destaques do original)

Ou seja, esta elevação do conceito à razão tem um “dialético concreto” das determinações da própria razão. E, se no prefácio dos “princípios da filosofia do Direito”, Hegel expressa que “o que é racional é real e o que é real é racional” (1986, p. 12), este real concreto (distinguindo-se, portanto, de um *mundo* fenomênico, mas uma realidade concreta em seu desenvolvimento *estruturado* idealmente – o *pleno Espírito* – pela razão) é, singularmente, a razão e, portanto, o *aquilo que é* em Hegel, que se mostra no múltiplo (a multiplicidade desdobrada das suas determinações), em seu devir e contradição. *Aquilo que é* enquanto tarefa da filosofia em sua radicalidade, em Hegel, e portanto, é a razão (que guarda a significação ontológica de Hegel, na qual a realidade possui a estrutura típica da racionalidade e está dotada de realidade efetiva – a forma da recuperação, por si mesmo, do Espírito – BARATA-MOURA, 2012b, p. 124) e, portanto, *aquilo que é* segue o acordo com o conceito, e primeira expressão da realidade efetiva do Espírito.

E é desta maneira que Hegel anuncia:

O *entendimento determina* e mantém as determinações; a razão é negativa e *dialética* porque ela dissolve as determinações do entendimento em nada; ela é *positiva* porque produz o *universal* e compreende o particular inserido nele. Assim como o entendimento costuma ser tomado enquanto algo separado da razão em geral, assim também a razão dialética costuma ser tomada enquanto algo separado da razão positiva. Mas em sua verdade **a razão é espírito**, que é mais elevado do que ambos, a razão entendedora ou entendimento racional.

[...] Esse movimento espiritual que em sua simplicidade fornece a si a sua determinidade e, nesta última, sua igualdade consigo mesmo, movimento este que, com isso, é o desenvolvimento imanente do conceito, **é o método absoluto do conhecer e, ao mesmo tempo, a alma imanente do próprio conteúdo. – Somente perseguindo este caminho que constrói a si mesmo afirmo que a filosofia seja capaz de ser ciência demonstrada, objetiva.** (HEGEL, 2016, p. 28 – itálicos do original, negritos meus).

Em síntese, temos que os elementos que constituem a ontologia em Hegel, que fundam seus supostos: o finito como constitutivo da verdade infinita²¹, mediada pelo Espírito (a “reflexão filosófica”, a razão que se sabe) que é a condição determinante da dialética hegeliana. A verdade (e a filosofia) neste sentido se expressa como a realidade do finito no infinito, elemento e horizonte do conceito hegeliano e, portanto – considerando o próprio movimento dialético da Ideia hegeliana – estabelecido e conhecido em uma totalidade que é concreta e é desenvolvida. Assim, a história (considerando o finito constitutivo do infinito em Hegel) é, por conseguinte, a “[...] explicação e realização do Espírito universal” (Barata-Moura, 2010a, p. 258).

Ao discorrer sobre a crítica idealista (ainda que dialética) do idealismo hegeliano, Barata-Moura assim sintetiza:

[...] poderíamos sem dúvida afirmar que ao depararmos com o pensamento de Hegel encontramos a posição de uma dialética idealista contra o materialismo empirista e contra um idealismo não-dialético, o que também poderia ser expresso numa outra fórmula um pouco mais condensada: uma crítica idealista (embora dialética) do idealismo (idem, p. 258)

Reforça o autor que à crítica ao materialismo empirista está a ausência da compreensão da contradição e da processualidade ante à realidade e ao “fundamental horizonte qualitativo que acompanha toda a problemática (concreta) do movimento” (idem, p. 259), um movimento instrumental ao lugar de um papel constitutivo nesta realidade. Do ponto de vista ontológico, um materialismo que se ausenta da responsabilidade de mostrar a gênese do *aquilo que é* (e está).

É neste sentido que, segundo Barata-Moura (idem), Hegel defende uma dialeticidade do real, determinada e dominada pelo *império de um Espírito Absoluto* e que precisa se concretizar e, portanto, uma dialética que ganha consciência de si. Aqui, também, a defesa de um idealismo dialético. Assim, na sua dialética idealista, Hegel

²¹ Lembremos que esta questão das relações entre finito e infinito aparece no verbete *Prova Ontológica*, na qual até mesmo a ideia de finito, não poderia surgir de um ser finito, apenas de um ser infinito. Também é importante não deixarmos de considerar que a crítica de Hegel ao materialismo é sua limitação ao “finito” que, em nome do racionalismo/empirismo, nega a possibilidade do infinito.

Permanece ele próprio sempre dentro dos marcos que balizam o idealismo, não apenas ao nível das afirmações doutrinárias que faz, como fundamentalmente ao nível do horizonte de supostos em que o seu pensamento se movimenta (idem, p. 261)

E esta dialético manifesta e concretiza, em Hegel, o real:

Quer isto dizer, desde logo, que o devir em que o real consiste tem de incluir em si próprio as diferenças, as negações, e as contradições, pelas quais, empiricamente, se vai determinando, desenvolvendo, e ex-pondo. Daí que a dialéctica seja verdadeiramente a forma que o real assume na historicidade constitutiva do ser (BARATA-MOURA, 2012b, p. 113)

Por fim, esta dialéctica, que é uma dialéctica da razão – o *retorno* do ser como o ser-pensado (Barata-Moura, 1993, p. 68 – itálicos do original) –, guarda “[...] uma essencial significação *ontológica*, na medida em que vem a pretender traduzir a própria estrutura (espiritual) da realidade (BARATA-MOURA, 2012b, p. 123 – itálico do original) e que trata-se, verdadeiramente, de uma lógica estruturante e deveniente (mesmo que guardada ao âmbito da Ideia) de uma totalidade concreta. Uma dialéctica que expõe o movimento do pensamento hegeliano acerca da razão (ontologicamente, um *superior movimento do racional*), que se apresenta como instrumento de superação da imediatez e da pressuposição do *ser*, colocando-o em unidade com o seu *devir*.

A realização da razão em Hegel é a expressão, segundo Barata-Moura (2012), da sua reconfiguração ontológica. Em síntese, esta realização da razão (pensante) assim se estabelece: “*aquilo que é é, em si, racional*, mas, por este facto, ele ainda [o] não [é] *para* o ser humano (...), *para* a consciência; para ele, o racional (...) somente se tornará aquilo que verdadeiramente é pela atividade e [pelo] movimento do pensar” (idem, p. 35). Mas, também e por outro lado, não se trata, esta realização, de se “passar por cima” do esforço humano coletivo e prático. Faz-se necessário compreender a necessidade de pôr esse racional realizado de pé na história, imprescindível ao eixo de revolucionamento do mundo que se anuncia. Destaca o autor que “a realização da razão consciente de si (...) não pode finalmente ser levada a cabo senão por intermédio de todo *um trabalho universal*” voltado a um povo livre, no “Progresso da consciência da liberdade” que há de se cuidar – essa é “a lição de Hegel acerca da ontologia (dialéctica)” (idem, p. 37)

Trata-se, incontestemente, de uma ontologia idealizada e idealizante constituída a absolutidade da Ideia (ou do *Espírito Absoluto*) que se apresentam como as instâncias determinantes do *vir a ser*, haja vista, para Hegel, este *Espírito (Geist)* é *aquilo que é*. Essa dialéctica hegeliana não deixa, assim, de estar circunscrita na lógica do real/realidade, no seu desenvolvimento, mas, por sua natureza idealista, por princípio interno do movimento do todo

e de suas múltiplas manifestações, ainda que sob o manto da Ideia. Assim, esta realidade resolve-se, no final ao cabo, no *Espírito*.

Em BARATA-MOURA, já no seu (e no meu) “arremate”, é possível uma síntese de Hegel:

Aquilo que Hegel nos conta acerca da *ontologia* e acerca do *ser* [...] não esgota, de modo algum, a riqueza manante (fluente) do pensamento ontológico de Hegel. [...] é para as suas abordagens da questão em torno de *aquilo que é*, que sobremaneira se impõe dirigir o olhar (2012a; p. 38).

É irrefutável – e não menos ousado este registro – a contribuição divisora de águas do pensamento hegeliano ao idealismo alemão, justamente por seu encargo teórico na determinação da dialética à sua concepção, ao apresentar uma lógica que possibilitada “[...] representar o processo de apropriação teórica do mundo pela consciência, o processo de reprodução do mundo pelo pensamento” (BARATA-MOURA, 2012b, p. 170). É deste modo que ao conceber as configurações fundantes do movimento dialético e suas leis fundamentais, por sua singularidade idealista, o impediu de “[...] transcender os limites estruturais da ideologia dominante em que historicamente ela se constituiu” (idem, p. 151). Por outro lado, nos é possível até, compreender o quanto que sua sistemática filosófica contribuiu para uma (também) sólida construção da dialética materialista, como Marx, Engels, Lenin, entre outros, não deixarão de fazer registrar²².

Isso posto, passemos ao debate em torno de uma ontologia materialista (de um materialismo que não é a-histórico, não-dialético, empirista).

2.2 – Marcos de uma ontologia materialista: o materialismo em Marx e Engels

[...] no horizonte radical de uma pergunta por *aquilo que é*, a unidade do real não tem que repousar em (como condição prévia), nem que aportar a (enquanto resultado final), uma ontologia idealista.
Pensar o dialético devir da unidade material do ser [...] obriga à demanda de uma outra fundação: requer e mobiliza todo um consequente reviramento materialista
(Barata-Moura, 2012a, p. 44)

²² Em carta a Kugelmann, de 6 de março de 1868, ao comentar-lhe as publicações de Herr Dühring, assim se expressa: “[...] Sabe muito bem que meu método de desenvolvimento não é hegeliano, uma vez que sou materialista e Hegel é idealista. **A dialética de Hegel é a forma básica de toda dialética**, mas somente depois que ela foi estirpada de sua forma mística, e isto é precisamente o que distingue meu método (MARX, 1997, p. 228). E no posfácio do *Capital*, Marx ainda trata Hegel com reconhecimento: “A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido **o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento**. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico” (MARX, 2013, p. 91).

Como nos alerta Barata-Moura (2016), Marx (e mesmo Engels) não elaborou nenhum tratado objetivo sobre Ontologia – assim como também não encontraremos em sua obra um tratado sobre seu método (situamos as manifestações sobre este em espaços e pontuais manifestações, como no prefácio à segunda edição d’O Capital e na Introdução à *Contribuição à crítica da economia política*, originalmente de 1857 [MARX, 2008] e também em Engels, acerca dos debates com Eugene Dühring, que comento mais adiante). À luz de seu desejo e compromisso em expor, sistematicamente, ao *entendimento humano comum* a dialética de Hegel fundada na lógica – inscrita em uma ontologia ainda que numa dialética mistificada, fundada numa doutrina idealista – desenvolve suas ideias e publicações, destacando que, à luz do embasamento materialista que sustenta e dá forma ao desenvolvimento de seu pensamento e ações políticas e revolucionárias e assim, Marx:

[...] não começou exatamente por excogitar uma ‘ontologia’ – nem que fosse ‘provisório’ (*par provision*), como moral cartesiana –, para a partir desse solcalco (eventualmente, *more geométrico*) em seguida *deduzir*, com um rigor de inferência característico da lógica formal abstracta, ou com uma firmeza de fundamentação típica de *Schulmetaphysik* setecentista, as suas perspectivas, teses e posicionamentos (BARATA-MOURA, 2016; p. 386 – aspas e itálico do original)

Isso nos quer dizer que foi no próprio processo de desenvolvimento das investigações e atividades políticas de Marx e Engels²³ que o conteúdo e sistematização de sua ontologia materialista foi também se desenvolvendo e transformado/transformando e que, radicalmente estabelecida (ontologia materialista e dialética), tratava-se de e portanto “[...] compreender a radicação *material e dialéctica* da luta, em curso, pela transformação das realidades, no quadro historicamente determinado em que ela se dá e desenvolve” (BARATA-MOURA, 2012b, p. 148), tanto na sua vida e no seu legado. É também Barata-Moura que localiza temporalmente a *fundação* prática de Marx em torno de construção de seu marco ontológico materialista e dialético, em particular, ante ao desafio da elaboração e editoração, junto com Arnold Ruge, de um novo projeto de edição dos *Anais franco-alemães* (1844). Para o autor, tratava-se, para Marx, das “[...] tarefas de transformação que urgia empreender no espaço germânico, com vista a uma superação de seu arrastado e persistente atraso político” (2016, p. 28), em vias de empreender um *horizonte mais alargado de emancipação*.

²³ É importante registrar logo de inauguração neste tema, que Engels antecipou-se a Marx no que diz respeito aos estudos e publicações de caráter materialista. Assim se deu, por exemplo, no que diz respeito aos estudos que o primeiro sugeriu sobre a Economia Política (Adam Smith e David Ricardo) e, igualmente, no processo de aglutinação de obras e documentos para os estudos que Marx desenvolveu, por exemplo, para *O Capital*.

Expresso estava, naqueles tempos de 1843 e 1844, que Marx aglutinava suas críticas em torno do idealismo alemão *de esquerda* (expresso, dentre outros, nos irmãos Bauer, ainda como decorrência dos debates conflituosos na Gazeta Renana²⁴) e sua construção do “[...] trânsito de uma crítica da religião a uma crítica da política, e desta a uma crítica das condições materiais de vida que estruturam a existência social circundante” (idem, p. 42). Processo este marcado pela crítica *na terra* as bases de uma ontologia idealista, suas funções ideológicas (lembrando do papel que Hegel acabou por cumprir com *Filosofia do Direito* para com a legitimação do estado monárquico e na constituição prussianas²⁵), ainda que fundante da dialética.

Isto é, na unidade de um mesmo movimento, Marx aponta decididamente para a necessidade da constituição de uma dialética com um embasamento ontológico materialista: não para uso doméstico do capitalismo dominante e da sua consagração, mas ao serviço da classe operária dominada, e, precisamente, como um instrumento teórico acerado que permita iluminar e guiar a sua luta pela emancipação (BARATA-MOURA, 2012b, p. 156)

Lembremos que ao desenvolvimento de sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*²⁶, foi na construção/publicação de sua *Introdução* (que fora tornado público nos Anais Franco-alemães em 1844, jornal projetado e realizado em parceria com Arnold Ruge) que Marx já indicava a necessidade do proletariado (a *classe de grilhões radicais*) construir seu processo de emancipação humana: fruto da superação da sociedade civil; da dissolução de todos os estamentos; que não se prenda a *direitos particulares*, mas seja comprometida com um *caráter universal* contra uma *justiça particular*, uma esfera que *não pode se emancipar sem se emancipar de todas as esferas* da sociedade civil, “[...] uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem” (MARX, 2013a; p. 162 – itálicos do original)

²⁴ Proibida de continuar a publicar, a Gazeta Renana foi fechada pelo Estado prussiano em 20 de janeiro de 1843. Já antecipando este movimento, Marx abandona a redação da revista em 17 de março daquele ano.

²⁵ Barata-Moura registra que “Hegel serviu ao poder dominante instalado durante aquele período e que, por entre a nebulosidade de sua arquitetura dos conceitos, parecia trazer uma sofisticada benção filosófica à tranquila solidificação do existente (na direção de uns vagos traços reformistas de uma modernidade almejada)” (2012b, p. 156)

²⁶ Obra de 1843, segundo Apresentação de Ivana Jinkings e Marcelo Backers, “Marx revisa a questão do Estado e a lição hegeliana acerca da monarquia constitucional. Dando prosseguimento ao programa de fazer *uma crítica impiedosa de tudo o que existe* [...] ele se dedica à crítica da política e da filosofia, e o faz desenvolvendo um comentário ao tratado de Hegel sobre o Estado, destacando a soberania do povo em oposição ao poder do príncipe, privilegiado por Hegel em sua obra. Embora não tenha sido concluído nem publicado, o texto foi, conforme o próprio Marx diria mais tarde, **um marco na sua estrada para o materialismo histórico**: entre outras coisas o levou a ver que não era o Estado a base da *sociedade civil*, como afirmara Hegel, mas sim a sociedade civil que era a base do Estado” (p. 7).

Nos caminhos para a elaboração de *A questão judaica* e a crítica a Bruno Bauer acerca da emancipação dos judeus tratada como uma questão puramente religiosa, Marx assim se refere:

O Estado cristão, *por sua própria essência*, não pode emancipar o judeu; mas, arremata Bauer, o judeu, por sua própria essência, não pode ser emancipado. Enquanto o Estado for cristão e o judeu judaico, ambos serão igualmente incapazes tanto de conceder quanto de receber a emancipação (MARX, 2010a, p. 34).

Assim, para Marx, Bauer (a quem Marx foi aluno) transforma a questão da emancipação em uma questão meramente religiosa o que, para Barata-Moura trata-se de entender que a problemática que envolvia os direitos civis era, na verdade, um problema de natureza política, arrematando, em seguida:

E, muito para além disso, o horizonte de uma verdadeira emancipação – não apenas do “cidadão”, enquanto valência unilateral de humanidade num quadro histórico bem definido, mas do “ser humano”, na plenitude de suas determinações – enraíza em instâncias mais profundas do viver social, a cuja crítica é imperioso proceder (BARATA-MOURA, 2016, p. 44 – aspas do original)

Ao caminhar desta construção – à qual Barata-Moura (idem) denomina *viragem de 1844*²⁷ – correspondia a um amadurecimento e maturação não apenas dos escritos de Marx, mas também de sua vivência política e revolucionária, que se expressava em sua constante defesa de uma teoria que fosse desenvolvida no seio de situações concretas e reais dos sujeitos e relações de subsistência e sobrevivência também concretas e reais e vinculadas a um horizonte de transformação a ser empreendido como plano de humanidade. Este, aliás, elemento ímpar para o próprio entendimento do desenvolvimento ontológico em Marx.

No fundamental, a divergência [com Bruno Bauer] crescia, ao ritmo em que a moldura ontológica ia sendo submetida a sucessivos exames designadamente, com o mergulhar mais intenso na reflexão em torno do Estado, da história recente, e das próprias estruturas (sociais, econômicas, e ideológicas) da sociedade (BARATA-MOURA, 2016, p. 48 – parênteses do original, colchetes meus)

O processo ao qual Marx vai empreendendo seus estudos e publicações e que seguiam, até então, ao inclinar-se sobre a crítica ao idealismo alemão de seu tempo, concomitante, e em nexos, adentrou aos da economia política. É no prefácio do caderno III dos Manuscritos de 1844

²⁷ “Passando em sucessiva revista crítica ponderada uma série de instâncias e de patamares, a inflexão do olhar para regiões do econômico emerge, e ganha perfil, apenas com o aprofundamento, procurado e pesquisado, dos diferentes supostos sobre os quais as edificações do viver social historicamente a constroem” (BARATA-MOURA, 2016, p. 142), acerca do que desenvolveu e registrou Marx no ano de 1844, sua inclinação – e de Engels – definitiva aos *meandros da terra* para a real compreensão do que vinha a ser a propriedade privada no modo de produção capitalista (e, portanto, o aprofundamento dos estudos acerca da economia política).

que temos, à expressão do próprio Marx, não apenas a indicação de sua crítica sobre a economia política, mas a relação entre os *objetos* desta teoria (não obstante, também, elementos do próprio método de investigação de Marx, ainda amadurecendo), manifestação essa desta *viragem de 1844*, acima registrada:

Anunciei, nos “Anais franco-alemães”, a crítica do Direito e da Ciência do Estado sob a forma de uma crítica da filosofia *hegeliana* do direito²⁸. Na preparação para a impressão, evidenciou-se que a crítica dirigida apenas contra a especulação, combinada com a crítica das diferentes matérias particulares, seria completamente inoportuna, restando o desenvolvimento e dificultando a compreensão. Além disso, a condensação da riqueza e a diversidade dos objetos tratados só seria possível, numa única obra, de modo totalmente aforístico, e, por sua vez, tal apresentação (*Darstellung*) aforística produziria a *aparência* (*Shein*) de um sistematizar arbitrário. Farei, por conseguinte e sucessivamente, em diversas brochuras independentes, a crítica do direito, da moral, da política etc., e por último, num trabalho específico, a conexão do todo, a relação entre as distintas partes, demarcando a crítica da elaboração especulativa deste mesmo material. Assim, será encontrado o fundamento, no presente escrito, da conexão entre a economia nacional e o Estado, o direito, a moral, a vida civil (*bürgerliches Leben*) etc., na medida em que a economia nacional mesma, *ex professo*, trata destes objetos (MARX, 2010b, p. 19 – itálicos e aspas do original)

Deste modo – e registrando o nexos entre os estudos críticos acerca da filosofia idealista hegeliana e suas primeiras inaugurações em torno da economia política – desde as estruturas sociais, econômicas e ideológicas, até a própria história e o entendimento acerca da revolução proletária – da qual uma *visão ontológica justa* e um *escopo político combativo* colocam a *dialética marxista* em uma posição *crítica e revolucionária*²⁹ –, nos escritos e nas ações políticas de Marx, temos a constituição do profundo enraizamento ontológico. Tomada a economia política por análise, os elementos ontológicos materialistas vão se construindo nesta viragem, indicando como:

[...] sob o pressuposto da propriedade privada positivamente suprasumida, o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem assim como [produz] o objeto, que é o acionamento (*Betätigung*) imediato da sua individualidade e ao mesmo tempo a sua própria existência para o outro homem, [para] a existência deste, e a existência deste para ele. Igualmente, tanto o material de trabalho quanto o homem enquanto sujeito são tanto resultado quanto ponto de partida do movimento (e no fato de eles terem de ser este *ponto de partida* reside, precisamente, a *necessidade* histórica da propriedade privada). Portanto, o caráter *social* é o caráter universal de todo o movimento; *assim como* a sociedade mesma produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é *produzida*. A essência *humana* da natureza está, em primeiro lugar, para o homem *social*; pois é o primeiro aqui que ela existe para ele na sua condição de *elo* com o *homem*, na condição de existência sua para o outro e do outro para ele; é primeiro aqui que ela existe como *fundamento* da sua própria

²⁸ Trata-se de “Crítica da filosofia do direito de Hegel”.

²⁹ BARATA-MOURA, 2012, p. 159 – totalidade e contradição.

existência *humana*, assim como também na condição de elemento vital da efetividade humana. É primeiro aqui que a sua existência *natural se lhe tornou a sua existência humana* e a natureza [se tornou] para ele o homem. Portanto, a *sociedade* é a unidade essencial completada (*vollendet*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levada a efeito (idem, p. 106 – todas marcações do original)

É, portanto, o aspecto ontológico materialista se construindo na obra marxiana: o ser do homem, o seu “ser consciente” é constituído de atividade consciente na e pela atividade vital (trabalho) do homem que, para Marx (2010b), ainda nos Manuscritos, se expressa como atividade vital consciente do homem que se diferencia, também, da atividade vital do animal e justamente por isso que o homem é um ser genérico. Ele já nos apresenta o *trabalho* como *atividade vital* e meio de satisfação e manutenção da vida humana, e mesmo sendo “[...] a vida produtiva é [...] a vida genérica. E a vida engendradora de vida” (idem, p. 84), assim vaticina:

O animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela* [a própria vida produtiva]. O homem faz da sua atividade vital mesmo um objeto de sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestmmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso ele é um ser genérico (idem, ibidem – itálico do original)

Os caminhos da construção ontológica materialista em Marx (singularmente) estão ladrilhados justamente por seu próprio método (a apropriação e análise em desenvolvimento da economia política e do desenvolvimento da humanidade) e por seu enredo teórico e militante. As questões científicas da relação homem e natureza levam Marx a apontar a história como aquela *verdadeira história natural do ser humano*. Para Barata-Moura, “A materialidade devém historicamente: Natureza *humanizada*” (2016, p. 401), tratada dialeticamente, já que “[...] exigida pelo entendimento cabal do lugar e da função da prática social em todo esse processo conjunto de mediação e de transformação do ser” (BARATA-MOURA, 2012b, p. 173) que esta relação Natureza e História se apresenta. E, como vinha anunciando até este momento, trato aqui justamente do exercício de apresentar elementos que nos levem a compreender este desenvolvimento ontológico de Marx e Engels, não obstante a sua *centralidade* para com o estudo aqui entabulado e que, à luz do que o mesmo autor aponta,

É neste quadro que se me afigura relevante sublinhar que tudo aquilo que – de ‘marxista’ – Marx pensou (escreveu, disse, e fez) se encontra impregnado por esta visão *ontológica*, em que o acontecer, e a sua transformação, dispõem de um inelidível enraizamento material (2016, p. 389 – aspas e itálico do original)

Ainda com o adjutório de Barata-Moura, o processo, particularmente em Marx, de desenvolvimento de seu pensamento ao materialismo, não apenas deu-se, mas sobrelevou-se

nas mãos de Marx, subjetiva e objetivamente, com trajetória e os conflitos e atribuições desta trajetória (pois posto em movimento, não sob o ar da calma do desenvolvimento do pensamento), uma remodelação profunda de conteúdo (2016, p. 410). Na perspectiva de compreender o desenvolvimento humano na materialidade própria de seu ser, afirma Barata-Moura que “A prática – enquanto categoria marxista – corresponde, na verdade, à figura humana, materialmente *transformadora*, da atividade que historicamente trabalha a devida do ser *desde o seu âmago*” (idem, p. 411 – itálicos do original) e, portanto, como “[...] ingrediência da materialidade do ser” (idem; *ibidem*), destacando, por fim (e em processo) que uma atividade humana de transformação “[...] não pode circunscrever-se à imediatez do ‘dado’ que aparece numa consciência representativa ‘coisificada’, que faz abstração daqueles *processos relacionais* que lhe engenderem a determinidade concreta” (idem, p. 412 – aspas do original) ou, em sintéticas palavras, a prática como necessária e ontológica atividade material de transformação (BARATA-MOURA, 1994c, p. 88). Estou falando, portanto, de um processo que nos leva, cada vez mais, a entender a radicalidade e a materialidade da expressão do ainda jovem Marx *a raiz do homem é o próprio homem*.

Esta expressão, registrada na *Introdução de Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, também arrola as críticas de Marx à filosofia clássica burguesa alemã e as formas de mediação estabelecidas por Hegel: mais especificamente na *Introdução*:

Assim como as nações do mundo antigo vivenciaram sua pré-história na imaginação, na mitologia, nós, alemães, vivenciamos a nossa pós-história no pensamento, na filosofia. Somos contemporâneos *filosóficos* do presente, sem sermos seus contemporâneos *históricos*. A **filosofia alemã** é o *prolongamento ideal* da **história alemã**. Quando, portanto, em vez de *oeuvres incomplètes* [obras incompletas] de nossa história real, criticamos as *oeuvres posthumes* [obras póstumas] da nossa história real – a *filosofia* – então nossa crítica situa-se no centro dos problemas dos quais o presente diz: *that is the question* [essa é a questão]. O que, para as nações avançadas, constitui uma *ruptura prática* com as modernas condições políticas é, na Alemanha, onde essas mesmas condições ainda não existem, imediatamente uma *ruptura crítica* com a **reflexão filosófica** dessas condições (MARX, 2013a, p. 156 – itálicos do original e negritos e colchetes meus)

Em tempo, a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* é o primeiro manuscrito de Marx voltado ao debate da filosofia (após a tese acerca das diferenças entre as filosofias de Demócrito e Epicuro – 1841 e seus trabalhos como publicista iniciado em 1842 e sua colaboração e redação da *Rheinische Zeitung* [Gazeta Renana]). Foi em 1843 também que Marx foi apresentado às sociedades secretas socialistas e às associações operárias alemãs, por George Herwegh e Moses Heß, que assim se refere ao jovem Karl Marx:

Podes preparar-te para conhecer o maior – talvez o *único* atualmente vivo – *filósofo propriamente dito* [eigentlicher Philosoph] que, depois, quando entrar publicamente [em cena] (tanto nos escritos, como na cátedra), irá atrair sobre ele os olhos da Alemanha. Ele vai, tanto pela sua tendência [*Tendenz*] como pela sua formação espiritual filosófica, não só para além de *Strauß*, como também para além de *Feuerbach*, e este último [aspecto] quer dizer muito! Pudesse eu estar em Bonn quando ele ensinar Lógica, e seria o seu mais aplicado ouvinte. Sempre desejei ter um homem assim como professor de filosofia. Só agora sinto como tenho sido um remendão [*ein Stümper*] na filosofia propriamente dita. Mas, paciência! Agora, irei também aprender algo! O dr. Marx, assim se chama o meu ídolo [*Abgott*], é ainda um perfeito jovem (no máximo, 24 anos de idade) que irá desferir o golpe de misericórdia na religião e na política medievais; ele combina com a seriedade filosófica mais profunda, a graça [*Witz*] mais acutilante; pensa em Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine e Hegel, reunidos [*vereinigt*] numa só pessoa: digo, *reunidos*, não amalgamados – aí tens o dr. Marx. (in BARATA-MOURA, 2013; p. 18)

Alguns elementos importantes acerca da dialética idealista de Hegel são postos em xeque logo nestas reflexões de Marx. Por exemplo, a idealização da história como obra da filosofia ou, já em parceria com Engels, a crítica ao idealismo alemão como um todo. Um registro deste exercício minucioso, rigoroso e disciplinado desta construção está na crítica aos denominados *profetas do socialismo alemão*, em particular o dr. Georg Kuhlmann Von Holstein, considerado um “religioso socialista”, à qual, para Marx, estabelecia em suas publicações e análises um “[...] vínculo orgânico dos mais íntimos com as pessoas sagradas, pois são de natureza *puramente* idealista e existe *apenas* dentro das cabeças” (MARX e ENGELS, 2007, p. 511 – itálicos do original). Para Marx,

[...] todos os idealistas [...] acreditam em inspirações, em revelações, em salvadores, em milagreiros; o fato de essa crença assumir ora a forma tosca religiosa, ora a forma erudita filosófica depende apenas do seu grau de instrução, assim como depende unicamente da medida de sua energia, de seu caráter, de sua posição social etc., se adotam um comportamento passivo ou ativo em relação à crença milagrosa, isto é, se são pastores milagreiros ou se são ovelhas e, ao sê-lo, persegue fins teóricos remotos ou fins bem práticos. [...] Para o idealista, todo e qualquer movimento transformador do mundo existe na cabeça de um eleito, e o destino do mundo depende de que essa cabeça única, que possui toda a sabedoria como proprietário privado, não seja mortalmente atingida por alguma pedra realista antes de ter feito suas revelações (MARX e ENGELS, 2007, p. 511, 512).

Sobre a idealização da história como obra (e as obras de história) da filosofia, Barata-Moura destaca acerca do tema ao apontar a inversão que Hegel concebe e movimenta, da história da filosofia para a filosofia da história, como “[...] esforço de saber acerca do verdadeiro que vem à luz da manifestação naquilo que acontece e que o pensamento recolhe” (2010a, p. 82). Para o filósofo lusitano, em outro e posterior registro, este processo era o próprio desenvolvimento de “[...] um aprofundamento, e a uma maturação, do itinerário próprio que

Marx estava a percorrer” (BARATA-MOURA, 2016; p. 47). Assim, a filosofia da história é um conhecimento do que é verdadeiro, concebendo-o como conceito o que na história se expressa como mero acontecer. Em Hegel, o Espírito e a razão são a *prova ontológica* da história, pois precisa engendrar-se, produzir-se, fazer-se prova e provação nos tempos. De outro termo, ao invés de uma dialética de idealização da história, temos em Marx uma dialética da historicidade do ser que, segundo Barata-Moura – que também entenderá que o *pensar* encontra-se “[...] concretamente montado sobre a oficina de um *viver*” (2016, p 315), desde que seja refundada numa base materialista e dialética – enquanto tal:

desafia e põe em crise o império generalizado das “representações fixas” avulsas que, capturando-o na imediatez emagrecida da abstracção formal resplandecente, procuram, desse modo, proceder ao seu congelamento e confisco (BARATA-MOURA, 2009b, p. 6, aspas do original).

Não obstante, em outra inflexão acerca dos debates de Marx sobre o Hegel, Barata-Moura igualmente registra a expressão do significado à crítica da filosofia hegeliana por parte de Marx e sua busca por, partindo do idealismo, “[...] procurar a Ideia no próprio real” – expresso em carta escrita por Marx ao pai, Heinrich Marx, em 10 de novembro de 1837 (BARATA-MOURA, 2013, p. 69):

Atrevo-me, inclusivamente, a sugerir que, desde os primórdios, a “crítica da filosofia” – enquanto reflexivo cuidado por um pensar que do mesmo passo se leva a cabo – assoma, para o próprio Marx (desde logo, jovem), como um dos entrelaçados caminhos que acabará por conduzir, primeiro através de discriminações introduzidas na orientação do seu pensamento, não apenas ao abandono efetivo do idealismo em cujos saturados ambientes respirava, mas à elaboração de todo um entendimento (*novo*) para a própria categoria de *materialismo*, suscetível de, desse modo (isto é, em resultado dessa reconfiguração), no seu seio vir a incorporar, articuladamente, a historicidade do ser e a prática transformadora das realidades (idem, ibidem – aspas do original)

Outro elemento destacado diz respeito ao papel da “reflexão filosófica” para Hegel. Neste estudo, em sua *Introdução* (à Crítica da filosofia do direito de Hegel), Marx deixava claro o argumento que, para o que aqui se pretende, era divisor de águas sobre as suas posições e as de Hegel, particularmente no que diz respeito aos seus supostos ontológicos. Este, lembremos, tinha a *reflexão filosófica* como mediadora da razão e a totalidade, aquela que concretizaria a história do Espírito, este, um Absoluto ideal, o movimento mediador da dialética hegeliana. Mas como o Espírito era o centro da razão (ou a própria razão em movimento), sua história era sua própria filosofia.

O Espírito como real e infinito (expressão do finito que Hegel asseverava), apresentado como um princípio determinado e autoconsciente, que é em si e para si e mediadora da

realidade, uma Ideia que tem curso próprio de vida, um Espírito que se sabe e se quer Universal. A isso Marx denuncia como um claro e inequívoco misticismo lógico e vaticina: “O importante é que Hegel, por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito, assim como da *disposição política*, faz o predicado. O desenvolvimento prossegue, contudo, sempre do lado do predicado” (MARX, 2013a, p. 38 – itálico do original), uma *cambalhota hegeliana* à qual o determinado surge como que convertido em determinante, e reforça, ainda no embate sobre a constituição política do Estado e a sociedade:

[...] **a Ideia é feita sujeito**, as distinções e sua realidade são postas como seu desenvolvimento, como seu resultado, enquanto, pelo contrário, a Ideia deve ser desenvolvida a partir das distinções reais. O orgânico é justamente a *ideia das distinções*, a determinação ideal destas. Mas aqui se fala da *Ideia* como de um sujeito, da Ideia que se desenvolve em *suas* distinções. **Além dessa inversão de sujeito e predicado, produz-se aqui a aparência de que o discurso trata de outra ideia que não a do organismo.** Parte-se da Ideia abstrata, cujo desenvolvimento no Estado é a *constituição política*. Não se trata, portanto, da ideia política, mas da Ideia abstrata no elemento político. (idem, p. 39 – itálicos do original, negritos meus)

Além das críticas de Marx ao idealismo (dialético, mas idealista, como sempre nos pontua Barata-Moura) de Hegel, a conhecida expressão que se encontra ao longo da obra marxiana acerca da inversão entre sujeito e predicado, tão presente no idealismo hegeliano, na qual o objeto é pensado antes mesmo de existir³⁰, de tal maneira que “A alma dos objetos [...] está pronta, predestinada antes de seu corpo, que não é propriamente mais do que aparência” (idem, p. 42). Isso porque, segundo Marx

[...] Hegel não faz senão dissolver a “constituição política” na abstrata Ideia universal de “organismo”, embora, aparentemente e segundo sua própria opinião, ele tenha desenvolvido o determinado a partir da “Ideia universal”. **Ele transformou em um produto, em um predicado da Ideia, o que é seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica.** Não se trata de desenvolver a ideia determinada da constituição política, mas de dar à constituição política uma relação com a Ideia abstrata, de dispô-la como um membro de sua biografia (da Ideia): uma clara mistificação (idem, ibidem – aspas e parênteses do original, meus negritos)

No prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política* (escrito de 1859, à luz de seus estudos sobre D. Ricardo e A. Smith e a economia política), Marx retoma esta crítica ao afirmar que “O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (2008, p.45). Mais do que revelar a inversão da

³⁰ Em Engels (Marx e Engels, 2011), é “o filho gerando o pai”.

relação entre sujeito e predicado da filosofia hegeliana, Marx também expressa sua ontologia materialista. É neste mesmo contexto que ele destaca que

[...] na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual” (idem, *ibidem*)

Tanto em seus primeiros escritos solos quanto na sua produção mais madura (e de maneira mais geral, haja vista o avanço de suas pesquisas, estudos e produção), além daquelas oriundas da parceria com Engels, Marx desfila suas críticas a Hegel e a seus discípulos (os jovens hegelianos de esquerda, Bruno Bauer, Proudhon, Feuerbach, Szélliga entre outros), críticas estas que, à bem da verdade, colocam a dialética na necessária proposição materialista e histórica, movimento que Hegel negou mesmo quando estabeleceu suas críticas ao materialismo empirista vigente.

Acerca disso, não é por menor registrar as também críticas (de fundação também ontológica) de Lenin acerca das concepções tidas, em amíúde, por *materialistas*, mas também sustentadas por uma *teoria idealista da experiência* (o empirismo, o positivismo, o realismo). Barata-Moura sintetiza as lições desta atenção leninista:

Não basta, na verdade, falar-se, com uma exuberância maior ou menor, de “matéria” para estarmos automaticamente perante um *materialismo*; **a questão ontológica da sua fundamentação**, e a *questão onto-gnosiológica da sua compreensão*, **constituem o decisivo**”. (2010b, p. 9 – destaques do original, negrito meu)

Em *Ideologia Alemã*, Marx e Engels retomam a crítica ao idealismo da filosofia alemã – em particular a Feuerbach, destacando sua determinação (manifesta na “autoconsciência” do espírito) justamente no denominado sistema hegeliano. Destacavam que “[...] não apenas em suas respostas, mas já nas próprias perguntas havia uma mistificação”³¹ (2007, p. 83) e portanto, antes mesmo de ter na razão a raiz da determinação do ser, a pergunta sobre *o que é aquilo que é?* já se fazia idealista. Importante também observar, à luz do que temos como categoria central de estudo (a ontologia) que no ajuste de contas da filosofia idealista pelos seus próprios críticos

³¹ “A crítica alemã, até em seus mais recentes esforços, não abandonou o terreno da filosofia. Longe de investigar seus pressupostos gerais-filosóficos, todo o conjunto de suas questões brotou do solo de um sistema filosófico determinado, o sistema hegeliano. Não apenas em suas respostas, mas já nas próprias perguntas havia uma mistificação. (MARX e ENGELS, 2007, p. 83).

e, neste sentido, a manifesta crítica ontológica à filosofia clássica alemã em seu maior representante (Hegel) expressado em seus seguidores (a crítica alemã), denunciam que

De início, tomavam-se categorias hegelianas puras e não falseadas, tais como as de substância e consciência; mais tarde, profanaram-se essas categorias com nomes mais mundanos, como os de Gênero, o Único, o Homem etc. (MARX e ENGELS, 2007; p. 83).

Ao expressar atenção particular a filosofia alemã (representada pelo pensamento hegeliano, mas com o debate levado à cabo a Feuerbach), Marx e Engels destacam que

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica. (idem; p. 86)

Dado está nas reflexões de Marx e Engels sobre como se produz a vida, ou seja, a necessidade de os indivíduos humanos estarem vivos, temos incontestemente os fundamentos do suposto ontológico materialista por eles produzidos. É a produção dos meios de vida que condiciona a mínima organização corporal e, portanto, sem ela, a razão não se faz presente e não há condições sequer subjetivas para o exercício da mediação pela reflexão filosófica. Se é a produção dos meios de vida, pelo próprio homem (que Marx, em *O Capital*, apontará a categoria *trabalho* – aqui, de maneira sintética, fruto das obras que a antecedeu – como mediadora entre homem e natureza e, portanto, de produção e transformação dos meios de existência) é, portanto, claro que a reflexão filosófica como mediadora entre real e razão, entre a prática e a consciência em Hegel faz-se insustentável do ponto de vista ontológico materialista e, precisamente – para deixarmos a cargo das distintas fundações ônticas em debate – da ótica ontológica da produção da vida. Isso porque a relação entre o real e a razão, entre a prática e a consciência não é uma relação abstrata mas, como destaca Barata-Moura, “[...] *trabalho da humanidade* na mediação histórica do ser” (1993, p. 68 – itálico do original) e, portanto, é no campo prático que a razão, a consciência, se expressa e, também, onde radica.

Marx e Engels destacam que “[...] a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens” (2007, p. 35) e nesta condição, dois pressupostos ontológicos são evidentes: o primeiro, de que o ser-consciência não é ser consciente sozinho e, portanto (e segundo) só pode sê-lo se envolvido em relações sociais concretas. Desta medida, as relações só se estabelecem na prática, na concretude histórica de relações históricas concretas. Para tanto, destacam

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio

material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc., de um povo. **Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias** e assim por diante, **mas os homens reais, ativos**, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. **A consciência [Bewusstsein] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [bewusste Sein], e o ser dos homens é o seu processo de vida real** (idem, p. 93; destaques do original, negritos meu).

É, possivelmente, nesta linha de construção em desenvolvimento que já em 1843³², Marx (2010a) aponta a necessidade de se tomar responsabilidade com a *existência teórica do ser humano* (a religião – ou a produção espiritual –, a ciência, a política) a partir de como que ela se apresenta ante à possibilidade de contrapor-lhe qualquer *sistema pronto* e, portanto, a partir da produção humana desta existência teórica própria, já apontava a matriz prática e transformadora do homem com ela (a produção humana).

Isso, na perspectiva do debate ontológico materialista – em síntese, o ser não se reduz à existência – significa entendermos e considerarmos que

O real carrega um patrimônio de condições e de pressupostos eles próprios historicamente trabalhados, envolve um labor presente de sua positividade e *contraditoriedade*, projecta do seu seio em horizonte um leque de possibilidades materialmente fundadas, mas abertas a todo um conjunto de intervenções co-determinantes de sua (futura) figura de efectividade (BARATA-MOURA, 1994d, p. 126 – itálico e parênteses do original do original)

Mais do que a mera reprodução da existência física do homem, trata-se de, do ponto de vista ontológico, uma forma de atividade determinada de exteriorizar a vida, de maneira que se fazem presentes neste pressuposto ontológico os modos e as condições materiais de produção da vida, categorias estas que, mais ainda, expressam a inversão das teses filosóficas dialéticas idealistas de Hegel. O real como matéria em constantes e permanentes movimento e modificação, tendo a historicidade inscrita na materialidade do ser e, para tanto, a prática (como ação humana material de transformação das realidades – o trabalho material de transformação) no sentido de aferição da “justeza de um pensamento, aquilo que materializa ‘[...] a confirmação da verdade *objectiva*, da realidade *objectiva* do nosso mundo sensível’ ” (BARATA-MOURA, 2010b, p. 13 – aspas do original)

³² Em carta de Marx a Ruge, setembro de 1843).

Em outra passagem de Engels, em *A Ideologia Alemã*, para com o debate em torno das formas filosóficas de Bruno Bauer, temos mais uma vez a expressão desta crítica:

A expressão abstrata e nebulosa na qual, em Hegel, uma colisão real é distorcida, vale, para essa mente *crítica*, como a colisão real. **Ele aceita a contradição especulativa** e afirma uma parte dela em oposição à outra. **A fraseologia filosófica sobre uma questão real é, para ele, a própria questão real.** Consequentemente, por um lado, em vez de homens reais e suas consciências reais de suas relações sociais, que aparentemente os confrontam como algo independente, ele tem a mera fraseologia abstrata: *a autoconsciência*, assim como, em vez da produção real, ele tem *a atividade dessa autoconsciência, tornada independente*; por outro lado, em vez da natureza real e das relações sociais realmente existentes, ele tem o resumo filosófico de todas as categorias filosóficas ou os nomes dessas relações da fraseologia: *a substância*, pois Bruno, juntamente com todos os filósofos e ideólogos, erroneamente **considera os pensamentos, as ideias [...] como a base desse mundo existente.** (Marx e Engels, 2007, p. 100 – itálico do original, meus negritos).

É nas bases especulativas que o pensamento hegeliano e, no geral, a filosofia clássica alemã, tenta resolver, no final ao cabo, as contradições da especulação, a questão construída após a síntese real da resposta. A especulação resolvendo sua própria contradição como que uma *manobra idealista* para fundar a *filosofia da autoconsciência*. Para questões e problemas especulativos, soluções especulativas. A Ideia é o real tanto quanto o conflito da Ideia será o conflito real deste idealismo dialético hegeliano. É o conflito entre a fraseologia idealista e especulativa do pensamento filosófico (pela reflexão filosófica) como mundo real, de homens reais em relações reais.

Em tom mais denunciativo e ácido, Marx e Engels retomam este conflito nas críticas entabuladas a Georg Kuhlmann (em *A Ideologia Alemã*), para quem

[...] os fins sagrados sempre estabelecem um vínculo orgânico dos mais íntimos com as pessoas sagradas; pois são de natureza *puramente* idealista e existem *apenas* dentro das *cabeças*. Todos os idealistas, sejam eles filosóficos ou religiosos, antigos ou modernos, acreditam em inspirações, em revelações, em salvadores, em milagreiros; o fato de essa crença assumir ora a forma tosca religiosa, ora a forma erudita filosófica depende apenas do seu grau de instrução, assim como depende unicamente da medida de sua energia, de seu caráter, de sua posição social etc., se adoram um comportamento passivo ou ativo em relação à crença milagrosa, isto é, se são pastores milagreiros ou se são ovelhas, se, ao sê-lo, perseguem fins teóricos remotos ou fins bem práticos (Marx e Engels, 2007, p. 511 – itálicos do original).

Como contraponto à esta denúncia, em face da defesa do comunismo como horizonte da própria humanidade fundado na natureza do homem (aquela já inicialmente construída nos *Manuscritos econômico-filosóficos*):

[...] as diferenças relativas à *cabeça* e às capacidades intelectuais em geral não condicionam as diferenças relativas ao *estômago* e às *necessidades* físicas; ou

seja, a proposição falsa “a cada um conforme suas capacidades”, baseada nas condições atualmente vigentes, deve ser reformulada, na medida em que se refere à fruição em sentido mais estrito, para: *a cada um conforme a necessidade*; em outras palavras, a *diversidade* na atividade, nos trabalhos, não fundamenta nenhuma *desigualdade*, nenhuma *prerrogativa* de posse e de fruição (idem, p. 517 – itálicos e aspas do original)

Mais do que a denúncia em crítica de uma especulação filosófica (profética *tranquilizante*), esta constante e presente em Marx e em Engels desde antes da *viragem de 1844*, temos o aprofundamento à raiz da crítica à ideia (a capacidade) e a fundação ontológica ao que é vital à existência humana (a necessidade) como pressuposto ontológico já identificado nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e que ganharam corpo definitivo em *O Capital: o trabalho*. Dentre outros, aquele trabalho que, sob a égide do Capital,

[...] Produz maravilhas para os ricos [a capacidade], mas produz privação [diante da necessidade] para o trabalhador. Produz palácios [para os ricos], mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas lança uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas. Produz espírito, mas produz imbecilidade, cretinismo para o trabalhador (MARX e ENGELS, idem, p. 82 – meus colchetes)

Estamos diante de um claro processo de construção e fundação ontológica materialista em Marx e Engels. Importante observar que não é apenas no espectro de construção conclusiva acerca do idealismo dialético e a crítica sobre a centralidade da formação humana na razão, que a obra marxiana merece atenção para nosso estudo. É no próprio processo, portanto contraponto ao papel da *reflexão filosófica* na filosofia hegeliana que também encontramos seu avanço e superação. O Método que não é descolado do objeto (e forma e conteúdo era, para Hegel, também uma unidade indissolúvel), da realidade concreta e do exercício filosófico (aqui, a unidade que se perde em Hegel). No prefácio d’*O Capital*, Marx destaca essas diferenças pontuais acerca da dialética hegeliana:

Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o **ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem** (MARX, 2013; p. 90 – meus destaques)³³.

³³ No prefácio da terceira edição alemã, de 1883 (já Marx falecido), assim expressa Engels sobre o método de Marx: “Quando se trata de dados e descrições puramente factuais, as citações – como, as dos Livros Azuis ingleses, servem evidentemente como simples referências comprobatórias. Nesse caso, a única finalidade da citação é a de estabelecer onde, quando e por quem foi enunciado claramente, pela primeira vez, um pensamento econômico mencionado no decorrer da exposição. A única coisa que importa, nesses casos, é que a ideia econômica em questão tenha relevância para a história da ciência, que seja a expressão teórica mais ou menos adequada da situação econômica de sua época. Mas o fato de ser citado não implica de modo alguma que esse enunciado tenha valor absoluto ou relativo do ponto de vista do autor, ou que já se encontre historicamente ultrapassado.

Tanto quanto significativo examinar que Marx, assim como em nossos diálogos anteriores com Barata-Moura e Manfred Buhr, destaca que – mesmo com esta dura crítica ao método hegeliano, sua dialética e, portanto, a ontologia nela expressa – Hegel foi na filosofia clássica alemã “[...] o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento” (idem, p. 91), ainda que a partir de uma dialética idealista despida, posteriormente, de sua forma mística pelo próprio Marx. Ao mesmo tempo, é conhecida a postura e posição política de Marx acerca de Hegel de não negar ter sido seu discípulo (também registrada neste mesmo prefácio) e, portanto, não trata-lo como um *cão morto*, como ele mesmo denunciou em tempos de produção d’*O Capital*. Tratava, isso sim e também, como bem nos aponta Barata-Moura, de uma demarcação de fronteira ontológica entre Marx e Hegel, de tal modo que ficamos evidenciado que a natureza prática do fazer da humanidade não é apenas uma constatação teórica ou idealizada, ainda que materialmente, mas é o próprio *fazer da humanidade*, enquanto método de investigação deste fazer (e as relações entre *ser* e *pensar*, ambos distintos mas em unidade), que apresenta-nos este caráter ontológico materialista e dialético em Marx.

É Marx em conjunto com Engels que, anteriormente à publicação d’*O Capital*, e em tempos outrora já rompidos com a esquerda hegeliana, também denominada de “Crítica crítica” – que não alcançou o ápice hegeliano de fato, encontrando-se “*abaixo* das alturas alcançadas pelo desenvolvimento teórico alemão” (MARX e ENGELS, 2011; p. 15) –, expressam o combate à especulação da filosofia idealista alemã.

É justamente nesta obra – *A Sagrada Família* – que Marx e Engels tecem a crítica à construção especulativa da Filosofia Idealista clássica alemã, que já ganhava tom mais claro. Observemos, também, que nesta não se trata especificamente da crítica a Hegel, mas da Crítica crítica que, no movimento *abaixo das alturas alcançadas pelo desenvolvimento* do pensamento hegeliano, nega inclusive alguns pressupostos – ainda que tratados na perspectiva de uma dialética idealista – centrais, como, por exemplo, a totalidade hegeliana. Destaca Engels (idem) que

A Crítica, que se basta a si mesma, que se completa e encerra-se em si mesma, naturalmente não pode reconhecer a história tal como ela de fato aconteceu, pois isso significaria reconhecer a massa ruim em toda sua massificação massiva, quanto se trata justamente de libertar a massa da massificação. Com isso, a história é libertada de sua massificação, e a Crítica, que adota uma atitude *livre* em relação a seu objeto, grita para a história: *tu deves ter ocorrido de tal ou qual modo!* (ENGELS, apud MARX e ENGELS, p. 21 – destaques do original).

Tais citações, pois, não constituem mais do que um comentário ao texto, tomado da história da ciência econômica, e registram cada um dos progressos mais importantes da teoria econômica, de acordo com a data e o autor (ENGELS, in MARX, 2013, p. 99)

Em carta a Arnold Ruge, em 1843, Marx antecipa esta posição acerca da Crítica crítica, em particular, suas reflexões relativas aos conflitos entre o *domínio do homem* – fundado já num chão de atuação concreta e real e em horizonte de transformação que aponta a superação do – e o *domínio da propriedade privada* e, assim, a crítica da Crítica crítica encerra, neste documento, o postulado histórico da tomada de posição frente às *lutas reais*. Portanto

[...] não vamos ao encontro do mundo de modo doutrinário com um novo princípio: “Aqui está a verdade, todos de joelhos!”. Desenvolvemos novos princípios para o mundo a partir dos princípios do mundo. Não dizemos a ele: “deixe de lado essas tuas batalhas, pois é tudo bobagem; nós é que proferimos o verdadeiro mote para a luta”. Nós apenas lhe mostramos o porquê de ele estar lutando, e a consciência é algo de que ele *terá de* apropriar-se [na prática], mesmo que não queira (MARX, 2010a; p. 72)

É esta mesma *prática* que Marx refere-se aos constitutivos históricos presentes em *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*:

[...] E assim como na vida privada se diferencia o que um homem pensa e diz de si mesmo do que ele realmente é e faz, nas lutas históricas deve-se distinguir mais ainda as frases e as fantasias dos partidos de sua formação real e de seus interesses reais, o conceito que fazem de si do que são na realidade (MARX, 1997, p. 52)

Mas, à luz do que já anotamos em torno do Prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*, à qual acrescento que não é apenas uma relação intemporal, inerte, imóvel que coloca a relação entre prática e consciência (ser e pensar em unidade) e a primeira como determinante à segunda, que estabelece uma fundação singular e resolutiva do desenvolvimento ontológico materialista em Marx e Engels – o que, aliás, já haviam deixado em registro prontamente no *Fragmento 2* das críticas a Feuerbach (n’*A Ideologia Alemã*), na qual os homens, como produtores de suas representações e ideias e as formações mais desenvolvidas, inclusive a *consciência*. E ela “[...] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [...], e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (2007, p. 94) – e, ao destacar as contradições entre as forças produtivas e as relações de produção de uma determinada etapa histórica, Marx apontará que aos entraves produzidos pelas formas evolutivas das forças de produção permitirá as condições concretas de *revolução social* e de transformação da base econômica. Tomadas como práticas sociais, realizadas concretamente por sujeitos concretos, Marx alude acerca dos caminhos em torno das “[...] contradições da vida material [e] pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção” (2008, p. 46), arrematando:

Uma sociedade jamais desaparece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas que possa conter, e as relações de produção novas e superiores não tomam jamais seu lugar antes que as condições materiais de existência dessas relações tenham sido incubadas no próprio seio da velha

sociedade. Eis porque a humanidade não se propõe nunca senão os problemas que ela pode resolver, pois, aprofundando a análise, ver-se-á sempre que o próprio problema só se apresenta quando as condições materiais para resolvê-lo existem ou estão em via de existir (idem, ibidem)

Trata-se de termos expresso de maneira mais clara um pressuposto imprescindível da ontologia marxiana, que se trata do *horizonte ontológico de humanidade*, inscrito no ser social e na sua prática social. As tarefas da humanidade estão diretamente vinculadas com a transformação das relações sociais expressas na síntese dos conflitos entre as forças produtivas e as relações de produção enunciadores deste horizonte. E é nesse sentido que todo o desenvolvimento da produção teórica de Marx e Engels conduziu o primeiro (com a inestimável, documental e análise concomitante de Engels) à construção de sua obra clássica principal, *O Capital*, a qual o ápice do desenvolvimento ontológico materialista dos pensadores revolucionários se registra. O próprio Marx, em carta a Kugelmann, de 23 de agosto de 1866 ao comentar sobre sua ausência no Congresso de Genebra da Internacional (3 a 8 de setembro de 1866) dizia que

“[...] não posso e não desejo ir lá, uma vez que não é possível uma interrupção desse vulto em meu trabalho. Penso que esse trabalho que estou fazendo tem uma importância muito maior para a classe operária do que qualquer coisa que eu, pessoalmente, possa fazer em um Congresso *quelquonque* [seja qual for] (Marx, 1997, p. 194 – itálico e tradução do original)

Também em carta a Kugelmann, de 30 de janeiro de 1868, Marx se refere a uma notícia publicada em um jornal de “sangue e cultura” (idem, p. 225) – a *Saturday Review* – sobre *O Capital*, ao afirmar sobre Marx que: “As opiniões do autor podem ser tão perniciosas quanto pensamos que sejam, mas não pode haver dúvida sobre a veracidade de sua lógica, o vigor de sua retórica, e o encanto com o qual ele investe sobre os mais acres problemas da economia política” (idem, ibidem).

Temos a expressão do que Barata-Moura (1997) apresenta como o *humanismo de Marx* ontologicamente fundado, constituído e realizado – o caráter essencialmente prático da existência social –, um humanismo (de um *homem prático*, como expressou em tom de auto-bufonaria, em carta a Kugelmann) que

[...] quer-se real, e não retórico; ontologicamente materialista, e não filantropicamente encomiástico; orientado pela e para a prática, e não cultuador dos aromas da benemerência. Reclama um enraizamento material incontornável, no que toca à sua compreensão histórica, ao seu perfil dialético de intervenção, à sua perspectiva exigente do porvir (MARX, 1997, p. 151)

É portanto, e creio que este processo de, a construção e o desenvolvimento ontológico em Marx e em Engels que alcança seu ápice de amadurecimento e fundação na publicação em

dois momentos importantes, como síntese de todos os elementos que até aqui tratei neste tópico. Primeiro, no cumprimento da tarefa encomendada pela Liga dos Comunistas em 1847 do *Manifesto do Partido Comunista* (1848)³⁴ e, segundo, pela elaboração da obra inacabada *O Capital* (1867). Evidente que não se está registrando que se tratam das obras em que a expressão ontológica marxiana e engelsiana se faz (mais) presente, haja vista todo o arcabouço até aqui tratado e contextualizado, identificando o processo de deste desenvolvimento ontológico e a própria lógica materialista deste desenvolvimento. Mas é pela singularidade das tarefas destas duas obras/documentos que, no trato com o conjunto total da sua produção, logro estar definindo mais fundamente este processo.

Se tomarmos, por exemplo, o próprio processo de organização da Liga dos Justos, quando Marx e Engels em suas fileiras entraram, em início de 1847, que tinha como lema “Todos os homens são iguais!”, expressão que, evidentemente, desconsiderava o epicentro de partida do primeiro tópico do *Manifesto*, “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” (MARX e ENGELS, 2010, p. 40), já temos documental e como síntese da militância revolucionária de ambos um sinal claro e incontestado deste entendimento. Há nesta contenda uma clara expressão ontológica que expressa não apenas a constituição de radicalização acerca das relações sociais da sociedade civil sob a batuta do *Capital* – ao indicar “somos todos irmãos”, cumpre-se com a defesa de que o rico e o pobre, o patrão e o empregado, a riqueza e a miséria estão construindo o mesmo horizonte de humanidade e, ainda assim, não estão “compartilhando irmanamente” as mesmas riquezas e misérias. Marx registrava (COGGIOLA, in MARX e ENGELS, op. cit.) a necessidade histórica do proletariado, em relação à Liga (que se fez “Liga dos Comunistas”) superar a *doutrina secreta* que a conduzia a “[...] uma observação científica da estrutura econômica da sociedade burguesa” como de um único *fundamento teórico sólido* para, superando-o, aspirar “uma participação consciente no processo histórico da revolução social que se cumpria sob os nossos narizes” (idem, p. 12). O *Manifesto* é, neste sentido, para Barata-Moura, um registro que assenta a construção prática e viva do *proletariado*, ao destacar que o documento revolucionário, à qual reside numa *ontologia* verdadeira e concreta de transformação em movimento real,

[...] não é uma obra de gabinete, nem de intelectuais desgarrados, preocupados com o curso perturbador dos acontecimentos e ocupados com a divulgação, ou com a imposição, das suas agremiações pretendidamente salvíficas, na eventualidade de encontrarem o eco social conveniente. [Mas] o Manifesto

³⁴ Para Barata-Moura, “Pelo seu teor, e pelo endereço político que representava no quadro sobre que pretendia exercer os seus efeitos, este escrito de fundamentação, de combate e de prospectiva foi, na verdade, gerado do interior de um trabalho conjunto que de há anos Marx e Engels vinham desenvolvendo e aprofundando, designadamente, nos exílios de Paris e Bruxelas” (BARATA-MOURA, 2008, p. 6)

surge em condições determinadas e de dentro de um movimento determinado, em busca de clarificação teórica, de uma plataforma agregadora de forças, e de reorganização operativa: o movimento operário (simultaneamente, alemão e com uma irradiação internacionalista) e, em particular, a *Liga dos Comunistas* (BARATA-MOURA, 2008, p. 6 – itálicos do original)

Assim contextualizado e compreendido, a expressão “luta de classes” em Marx e Engels não é apenas uma manifestação populesca momentânea e temporal, construída à luz dos processos revolucionários espalhados pela Europa naqueles 1847 e 1848 e nem mesmo uma expressão abstrata e vaga que traga, em si, força e impacto propagandístico deste período, mas a própria síntese de *feitura humana*, síntese dos atos históricos do homem para manter-se vivo (como deveras assentado em *A Ideologia Alemã*) da unidade materialista e dialética de sua formação e, portanto, historicamente constituído em um horizonte de humanidade. O Comunismo advindo deste processo (a apropriação de um viver humano e humanizante, em condições determinadas e transformáveis pela comunidade humana, à luz daquela já anunciada – e verdadeira – *emancipação humana*, na qual a luta de classes é o movimento histórico, real e concreto) é a síntese histórica da dimensão ontológica daquela unidade. É um projeto de concreção da afirmação humana e, como tal, “[...] converte-se, assim, numa reconfiguração (do mundo e da sociedade) como programa” (BARATA-MOURA, 1997, p. 164)

Assim expressam Marx e Engels sobre a origem prática real e concreta das relações sociais que fundaram a construção d’*O Manifesto*, rechaçando qualquer eventual interpretação idealista de sua elaboração:

As proposições teóricas dos comunistas não se baseiam, de modo algum, em ideias ou princípios inventados ou descobertos por este ou aquele reformador do mundo.

São apenas a expressão geral das condições efetivas de uma luta de classes que existe, de um movimento histórico que se desenvolve diante dos olhos. A abolição das relações de propriedade que até hoje existiram não é uma característica peculiar e exclusiva do comunismo (MARX e ENGELS, 2010, p. 52)

Luta de classes que, para Marx e Engels, é, também

[...] uma profunda *compreensão concreta* do papel das lutas de classes, e dos condicionantes materiais sobre que repousam, na modelação e na transformação dos próprios modos de organizar, e de enquadrar institucional e ideologicamente, a produção e a reprodução do viver, rumo à edificação de uma “sociedade sem classes” (*klassenlose Gedellschaft*), isto é, a uma plena apropriação pela humanidade associada do seu destino (BARATA-MOURA, 2008, p. 11)

Engels também resgata os aspectos científicos em torno da expressão, em crítica ao que denominava de *antiga concepção idealista de história* e em defesa de uma *concepção*

materialista de história, bem como e portanto, da explicação dos seres humanos a partir da sua consciência, explica-la a partir do seu ser concreto, social e vivo:

Os novos fatos obrigaram a submissão de toda a história pregressa a uma nova investigação, e então ficou evidente que toda a história até ali fora a história da lutas de classes, que essas classes da sociedade que combatem umas às outras são, em cada caso, produtos das relações de produção e de intercâmbio, em sua, das relações econômicas de sua época, e que, portanto, cada estrutura econômica da sociedade constitui a base real, a partir da qual deve ser explicada, em última instância, toda a superestrutura das instituições jurídicas e políticas, bem como o modo de representação religiosa, filosófica e de qualquer natureza de cada período histórico. (ENGELS, 2015, p. 55)

A sociedade sem classes, fruto de uma *ditadura do proletariado* que, após constituído, dissolve-se naquela é a mais forte expressão ontológica d’*O Manifesto*, pois funda sua constituição no fazer humano (e o horizonte deste fazer humano) na qual a propriedade privada das forças produtivas (o trabalho humano) deixam de estabelecer as relações sociais concretas. E justamente o trabalho, como síntese da mediação humana com a natureza e consigo mesmo temos o nosso mote principal para este amadurecimento ontológico de Marx e Engels, n’*O Capital*.

É famosa e conhecida a assertiva de Marx sobre o trabalho, como

[...] um processo entre homem e natureza, processo este em que o homem, por sua natureza, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. [...] agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza” (MARX, 2013, p. 255)

Também Engels, em *Esboço de uma Crítica da Economia Política* (texto publicado nos Anais Franco-Alemães em fevereiro de 1844): o trabalho é o “[...] **principal elemento da produção, a fonte da riqueza, a atividade humana livre**, é mal situado pelo economista (político)” (1979, p. 12 – itálico do original – negritos e parênteses meus)³⁵. E isso vale para toda e qualquer possibilidade de organização da sociedade, ou seja, o homem sempre se relacionará com a natureza e consigo mesmo, em permanentes processos de transformação, em qualquer modelo societário. E este desenvolvimento do movimento ontológico de Marx e Engels não se apresentou por uma *interrupção* teórica, uma investidura intelectual pontual e isolada, expressa exclusivamente na sistematização, feitura e publicação de *Das Kapital*, mas é a síntese do conjunto de estudos e prática desenvolvida e a desenvolver que expressa este empreendimento que é, também, *ontológico*. Está expresso na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* em “a raiz do homem é o próprio homem” e apresenta suas fundações para com a

³⁵ Em <https://pt.scribd.com/doc/226682131/Esboco-de-uma-Critica-da-Economia-Politica-pdf#scribd> em 06/0502017.

emancipação humana; como se faz presente em *Sobre a questão judaica* nos debates contra o Estado político e o homem genérico e as preocupações crítico-revolucionárias da humanidade; assim também n’*A sagrada família* e seus embates sobre especulação e sua defesa de um horizonte mais alargado de emancipação e a expressão da *luta de classes* (a possuinte e o proletariado) como processo de construção desta emancipação; alargado nos *atos históricos* do homem em produzir a vida para manter-se vivo em *A Ideologia Alemã*; nas *Teses de Feuerbach* e sua máxima undécima tese na qual, à crítica acerca da interpretação do mundo pelos filósofos, a assertiva de que “[...] o que importa é transformá-lo”³⁶; as críticas ao *teórico* (contra o *prático* e *militante*) Proudhon em *Miséria da Filosofia* e a fundação ontológica constituída no entendimento que são as relações materiais concretas a base de todas as relações sociais concretas. Estão nestas e em todas as produções, cartas, discursos, embates, militância política de Marx e Engels a fundação do que entendo ser expressões em síntese e em desenvolvimento da ontologia materialista e dialética registradas no *Manifesto do Partido Comunista*, na *Contribuição à crítica da economia política* (fundante registro para) e *O Capital*. Nestas obras em seu desenvolvimento temos, nas palavras de Barata-Moura, o trabalho intelectual e científico de Marx e Engels também indicando os elementos de fundo de seu caráter ontológico materialista

[...] uma profunda compreensão *materialista* e *dialéctica*, concreta, da historicidade do ser, em que as comunidades humanas vão imprimindo o seu selo no devir e na modelação do real, por e através das lutas que pontuam o desenvolvimento intrínseco da sua contraditoriedade, num horizonte de tradições, de existências e de possíveis, onde o saber e a inteligência teórica dos processos são chamados a orientar e esclarecer práticas sociais de transformação (BARATA-MOURA, 1998b, p. 10 – itálicos do original)

Não obstante, em *Anti-Dühring – a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring* (posterior à publicação do Livro I d’*O Capital*), com uma afinada crítica de prefácio à ciência reformadora do socialismo, do tudo que nada investiga, Engels registra também este desenvolvimento ontológico, inclusive enquanto método científico (necessária contraposição à *liberdade da ciência* e que significava um “[...] escrever sobre tudo aquilo de que nada se

³⁶ Em carta A Arnold Ruge, de setembro de 1843, Marx também registra este movimento crítico: “[...] Até agora, os filósofos tinha a solução de todos os enigmas sobre seus púlpitos, e só o que o estúpido mundo exotérico tinha de fazer era escancarar a boca para que os pombos assados da ciência absoluta voassem para dentro dela. A filosofia se tornou mundana e a prova cabal disso é que a própria consciência filosófica foi arrastada para dentro da agonia da batalha, e isso não só exteriormente, mas também interiormente. Embora a construção do futuro e sua consolidação definitiva não seja assunto nosso, tanto mais líquido e certo é o que atualmente temos de realizar; refiro-me à *crítica inescrupulosa da realidade dada*; inescrupulosa tanto no sentido de que a crítica não pode temer os seus próprios resultados quanto no sentido de que não pode temer os conflitos com os poderes estabelecidos (MARX, 2010, p. 70 – itálicos do original)

aprendeu e alegar que esse é o único método rigorosamente científico” (2015, p. 31) de Eugen Dühring³⁷. Ao entabular sua crítica ao plano metafísico da ciência, o trato isolado dos objetos em investigação, o adentrar do senso comum nos tabuleiros da pesquisa, tornando aquele plano (concepção metafísica) unilateral a abstrato, desconsiderando o nexos dos objetos em seu desenvolvimento e, por consequência, o *devir* e o *fenecer* e o *movimento* entre eles e suas determinações, reforça sua concepção histórica, materialista e dialética de ciência, na qual *causa* e *efeito* “[...] em sua conexão universal com a totalidade do mundo [...] se fundem, se dissolvem na noção da interação universal” (idem, p. 51). Assim

Para a dialética, em contrapartida, que concebe as coisas e seus retratos conceituais essencialmente em seu nexos, em seu encadeamento, em seu movimento, em seu devir e fenecer, processos como os anteriormente mencionados são outras tantas confirmações do seu próprio modo de proceder. A natureza é a prova da dialética e temos de afirmar a respeito da moderna ciência da natureza que ela forneceu para essa prova um material extremamente abundante e cada dia mais volumoso, comprovando desse modo, que, na natureza, as coisas acontecem, em última instância, de maneira dialética, e não metafísica (idem, *ibidem*)

Esta expressão científica de Engels comunga com as próprias manifestações em torno do trabalho, em *O Capital*, quando Marx assevera, à luz do desenvolvimento do conceito de trabalho, que *não é “o que” é, mas “como” é* produzido que diferencia as épocas econômicas e, desta medida – com a ressalva e cuidado de não estabelecer justaposições, mas igualmente ao que Engels nos indica, *nexos* – como que investigamos assim determina o que investigamos. Ademais, tanto Engels quanto Marx estão a nos dizer que enquanto processo de investigação e, concomitante, enquanto processo de produção da vida, há nexos, encadeamentos destes nexos, movimento destes encadeamentos e um devir que, na relação entre homem e natureza, temos a concretude de sua realização. É no real movimento concreto que a natureza (e o homem em sua feitura nela) *acontece*, não na ideia.

Conquanto a sua atenção e disciplina para com o desenvolvimento da investigação desenvolvida por ele e por Marx, acerca do desenvolvimento das relações de produção no capitalismo e as críticas ao idealismo ainda hegemônica enquanto ciência, também destaca Engels:

[...] uma ciência da natureza de verdade só teve início na segunda metade do século XV e, a partir daí, fez progressos cada vez mais rápidos. A decomposição da natureza em suas partes individuais, a subdivisão dos diferentes processos e objetos naturais em classes bem determinadas, a investigação do interior dos corpos orgânicos quanto às suas múltiplas configurações anatômicas constituíram a condição básica para os gigantescos progressos que os últimos quatrocentos anos nos proporcionaram em termos

³⁷ Professor de filosofia e economia da Universidade de Berlim.

de conhecimento da natureza. Porém, essa condição igualmente nos legou o hábito de apreender as coisas da natureza e os processos naturais em seu isolamento, à parte do grande conjunto de conexões; de apreendê-las, por conseguinte, não em seu movimento, mas em sua estagnação, não como elementos essencialmente mutáveis, mas como elementos sólidos, não em sua vida, mas em sua morte. E, quando, por obra de Bacon e Locke, esse modo de conceber as coisas foi transferido da ciência da natureza para a filosofia, ele deu origem à tacañice específica dos últimos séculos, a saber, o modo metafísico de pensar (ENGELS, 2015, p. 50)

O que temos, portanto, em proposição e crítica de Engels nestas passagens é a defesa da centralidade do homem, em seu desenvolvimento, na sua prática deveniente de sua humanidade, uma materialidade humana construída e desenvolvida dialeticamente “[...] na processualidade do devir, na medida em que traduz [...] o *movimento* e as *contradições* que, no concreto, e em concreto, o vão plasmando na sua historicidade intrínseca” (Barata-Moura, 2016, p. 393). Assim, incorporo um outro registro importante em Engels, igualmente fundador do desenvolvimento ontológico materialista que retoma os debates em torno do desenvolvimento do capitalismo e o seu horizonte de transformação:

A apropriação social dos meios de produção elimina não só a barreira artificial posta à produção hoje, mas também o desperdício e a devastação concreta das forças produtivas e produtos que no presente, inevitavelmente, acompanham a produção, alcançando seu ponto alto nas crises. Além disso, ela libera meios de produção e produtos em massa para a coletividade mediante a eliminação do absurdo esbanjamento no luxo das classes ora dominantes e de seus representantes políticos. **A possibilidade de assegurar a todos os membros da sociedade, por meio da produção social, uma existência que não só seja plenamente suficiente do ponto de vista material e que dia após dia vá se tornando mais rica, mas que também lhes garanta a plenitude da livre formação e do livre emprego de suas faculdades físicas e intelectuais**, está aí pela primeira vez – e de fato, está aí. (idem, p. 318 – meus destaques)

E completa, a seguir:

Quando a sociedade tomar posse dos meios de produção, será eliminada a produção de mercadorias e, desse modo, o produto deixará de dominar os produtores. A anarquia na produção social será substituída pela organização consciente e planejada. Cessará a luta pela existência [individual]. Só depois que isso acontecer, o ser humano se despedirá, em certo sentido, definitivamente do reino animal, abandonará as condições animais de existência e ingressará em condições realmente humanas. [...] **É o salto da humanidade do reino da necessidade para o reino da liberdade** (idem, ibidem – meus destaques)

O que Engels está a nos indicar é o processo de concretude do fazer humano em um horizonte de emancipação humana e, para tanto, à luz das inclinações de método científico, temos no conjunto o conhecer e organizar, o exercer e vivificar numa “[...] esclarecida e prática transformação qualitativa do viver, isto é, objetivamente do real” (BARATA-MOURA, 1997,

p. 164). Trata-se, portanto, de uma base ontológica do *fazer humano* em *uma humanidade* real e concreta, fundada e realizada cientificamente, constituída de relações reais às quais produzem e são produzidas pelo trabalho, e representadas concretamente em um horizonte ontológico de humanidade. E esta dimensão de futuro (que é fruto, também, do rigor da análise científica em Marx e Engels), este movimento de *horizonte* que se constata na ontologia materialista e dialética de sua obra, se registram como produto do viver presente e das possibilidades reais. Estas, à bem da verdade, só se estabelecem no sentido prático da palavra, não em sua *possibilidade especulativa*. E, para tanto, produto do que Barata-Moura (idem) traduz como realização prática do “[...] desenvolvimento omnilateral, criador e gratificante, do ser (individualmente social e socialmente individual) que na comunidade humana assoma e se transforma” (idem, p. 194 – parênteses do original). É conteúdo e método em nexos inquebrantáveis em Marx e Engels.

Retomando, portanto, a perspectiva de elaboração em torno do processo de trabalho no homem, em *O Capital*, Marx aponta que

[...] o processo de trabalho inclui entre seus meios [oficinas, canais, estradas etc.], além das coisas que medeiam o efeito do trabalho sobre seu objeto e, assim, servem de um modo ou de outro como condutores da atividade, também todas as condições objetivas que, em geral, são necessárias à realização do processo [...].

No processo de trabalho, portanto, a atividade do homem, com a ajuda dos meios de trabalho, opera uma transformação do objeto de trabalho segundo uma finalidade concebida desde o início. O processo se extingue no produto. Seu produto é um valor de uso, um material natural adaptado às necessidades humanas por meio da modificação de sua forma. O trabalho se incorpora a seu objeto. Ele está objetivado, e o objeto está trabalhado. O que do lado do trabalhador aparecia sob a forma de movimento, agora se manifesta, do lado do produto, como qualidade imóvel, na forma do ser (MARX, 2013, p. 260).

O que a expressão de trabalho em Marx comporta não é um *executar* vazio de vida e existência humana, de instantaneidade de sobrevivência ou de efêmera resolução de necessidade – isso é o mercado de trabalho no capitalismo que realizada e esvazia na vida humana. Não é, também, desconsiderado dos problemas reais imediatos (que se vendem como de *necessária resolução imediata*) a serem resolvidos no fazer humano em uma produção de vida calcada na imediatez econômica. Como não é, outrossim, a perspectiva de uma arquitetura idealizada de futuro.

Do contrário, e comprometidamente com um processo ontológico de humanização da humanidade, a expressão de trabalho cunhada social (transformadora e revolucionariamente) e cientificamente (de radicação teórico-prática) por Marx (e Engels – que uma década depois, reforçaria que “[...] o trabalho [...] é a condição básica e fundamental de toda vida humana. E

em tal grau que [...] podemos afirmar que **o trabalho criou o próprio homem**”³⁸ – parte e considera os problemas reais da vida humana, em suas condições presentes e nexos com a história da humanidade. É síntese inequívoca da feitura humana, do respondimento à expressão *a raiz do homem é o próprio homem* – o terreno do ser devolvido ao homem como *mundo de homens* em seu horizonte humano. É, no seu conjunto de radicação ontológica, a *mediação social do ser pelo trabalho*.

Marx já desenvolvia esta fundação ontológica nos Manuscritos de 1844:

[...] na medida em que, para o homem socialista, *toda a assim denominada história mundial* nada mais é do que o engendramento do homem mediante o trabalho humano, enquanto o vir a ser da natureza para o homem, então ele tem, portanto, a prova intuitiva, irresistível, do seu *nascimento* por meio de si mesmo, do seu *processo de geração*. Na medida em que a *essencialidade* (*Wesenhaftigkeit*) do ser humano e da natureza se tornou prática, sensivelmente intuível; na medida em que o homem [se tornou prática sensivelmente intuível] para o homem enquanto existência da natureza e a natureza para o homem enquanto existência do homem, a pergunta por um ser *estranho*, por um ser acima da natureza e do homem – uma pergunta que contém a condição da inessencialidade da natureza e do homem – tornou-se praticamente impossível (MARX, 2010b, p. 114 – itálicos e colchetes do original)

É também, nas palavras de Barata-Moura, a constatação da própria *constitutiva socialidade do humano*, na qual “[...] o homem opera e integra, pelo trabalho, a própria mediação do ser” (1997, p. 160), em que o *ser é e é devir*.

[...] causalidade e determinação, na materialidade mesma da sua eficiência, não se perfilam e evoluem segundo esquemas monodireccionais de unilateralidade mecânica (de origem: pré-fixada); pelo contrário, vêm à luz (e desdobram uma legalidade intrínseca que, por este facto, se não volatiliza), sim, num horizonte deveniente (ele mesmo em constante refiguração) onde a acção recíproca – ainda que em termos assimétricos de determinância última – estruturalmente intervém (BARATA-MOURA, 1997, p. 161)

Destarte, antes de um *arremate final temporário*, cumpre-me retomar o diálogo com Barata-Moura, no sentido de dar concretude e atualidade, também, à ontologia materialista aqui em desenvolvimento. Afinal, é neste momento que o autor questiona: “Como pensar a prática num horizonte ontológico materialista?” (2000, p. 14).

Ao afirmar que a ontologia questiona “acerca de *aquilo que é* [...] e ensaiam [...] respondimentos” (conferir p. 35, deste), Barata-Moura sustenta que “Estamos perante uma ontologia quando o esforço da inquirição visa, em última análise, apurar o que haja de entender-

³⁸ ENGELS, F. (1876) **O papel do trabalho na transformação do macaco em homem**. In <https://www.marxists.org/portugues/marx/1876/mes/macaco.htm> - consulta em 24 de março de 2017 – meus destaques.

se por *aquilo que é*” (idem, p. 16) e este movimento acerca do *que haja de entender-se é* [o movimento] de radicação filosófica de *aquilo que é*, fundada em uma envoltura prática de movimentos sociais reais e que visa a transformação concreta.

O autor (navegando por diferentes clássicos que transitam no debate marxiano sobre a práxis) denomina “ontologia da práxis” – enquanto classe de orientação ontológica de possibilidade de *aquilo que é* – aquelas expressões que, em síntese, representam uma ação que sustenta e caminha em um plano de conhecimento – e que movem-se também no horizonte do idealismo (um idealismo da prática, mas idealismo).

A Práxis, entendida como *dimensão por excelência* do ser, é “[...] actividade material de transformação efectiva da realidade objectiva” (idem, p. 26). É [...] “categoria constitutiva do ser humano [...]. A prática emerge concretamente do interior da unidade material do real” (idem, ibidem) e, assim, a prática como expressão do Trabalho é a concreção ontológica do ser, no/do/para o interior do ser, de volta ao seu ser e como prática do seu fazer o mundo e a humanidade.

Concomitante, o materialismo aponta e assenta, na raiz e da raiz – nunca esquecendo que a raiz do homem é o próprio homem, sua natureza e seu horizonte ôntico – para e numa ontologia e, portanto, e ampliando este entendimento, segundo Barata-Moura, é “Radicalizando a sondagem das raízes é, porém, o próprio ser – onde a voz, o rosto, e o braço dos humanos se inscrevem – que se vem a descobrir” (2000, p. 381) e, por isso, trata-se de empreender um horizonte à qual o homem se constitua como um ser “[...] é intrinsecamente humano” (BARATA-MOURA, 1997, p. 157. É uma modalidade de respondimento acerca de *aquilo que é* justamente na materialidade do ser, em sua totalidade múltipla, complexamente estruturada de realidade em devir e constituído de um leque de possibilidades do acontecer e de sua transformação, que será *respondido* na atividade material de transformação da realidade objectiva. Um horizonte radical que emerge como ideia, como ação/trabalho e como prática revolucionária.

Retomando os diálogos entabulados por Barata-Moura com Lenin

O *materialismo* corresponde a uma atitude (filosófica) e a uma concepção (ontológica) que parte, e que visa dar conta, da *materialidade do ser*, da sua existência objectiva – na concreção dinâmica da historicidade de que se tece e entretece, e na multiplicidade plástica (materialmente determinada) das suas manifestações, inclusivamente: conscientes, sociais, práticas, desejanter, (sic!) etc.

A dialéctica não vem de fora juntar-se ao materialismo, como um rebuscado adereço acessório e descartável; a dialéctica pulsa no e do interior da própria materialidade do ser, que integra na unidade de um mesmo movimento (BARATA-MOURA, 2010b, p. 8 – destaques do original)

Temos, portanto, os elementos que constituem o marco ontológico de Marx e Engels, do materialismo histórico e dialético desenvolvido e registrado em suas obras, postos na própria história material e prática de produção da existência do homem e da humanidade, em movimento e transformação. Como comenta Barata-Moura:

[...] todo pensamento de Marx, bem como a sua intervenção prática, se encontram montados sobre uma funda procura de compreensão *determinada* da *dialéctica materialista* que irrompe na e pela configuração e reconfiguração da *historicidade do ser* – onde, certamente, as colectividades humanas na produção do seu viver determinado se inscrevem, a um tempo, e na modelação dos tempos, como “ingrediências” e como “agências” (BARATA-MOURA, 2009a, p. 5, destaques do original).

Também nas palavras de Barata-Moura, que “[...] é firmando-nos nesta implantação ontológica da prática (e do nosso próprio viver, em geral) que resulta possível pensar e intervir no delineamento e feitura da nossa *destinação* de humanos” (idem, p. 31 – itálico do original) à qual, para os estudos que estamos indicando nesta tese, implica uma vigilância com perspectiva em torno da obra de Johan Huizinga e, também, os rumos dos passos que urge serem dados. É sair da superficialidade hegemonizada de sua obra (principalmente no campo da Educação, forte *lugar* de *acolhimento pedagógico* em que se dá a defesa da centralidade do lúdico na formação humana), reestabelecer o ser em sua concreção material e histórica, de mediação humana.

É o *reatar com a ontologia*, no sentido de

[...] associar-se a uma perspectiva dos caminhos e dos encaminhamentos do ser, na raiz ou desde a raiz. É deste solo que crítica, busca de fundamentação, estabelecimento ponderado de problemas e explicação protensiva do possível se erguem, ganham estação e fôlego de pro-jecto” (BARATA-MOURA, 2006, p. 139).

Para o que me desafia neste trabalho, valem também as palavras de José Barata-Moura – para e à quem não extenuarei diálogos de fundo – acerca da reivindicação do humanismo em Marx e que, ao perscrutar o sentido ontológico deste, aponta

Reivindicar o humanismo é, para Marx, devolver aos humanos o *terreno do ser*, liberto das hipotecas de uma transcendência ilusória, finalmente o industrioso resultado de um redobro ou de uma duplicatura [...] da ordem do real. Por isso e para isso, é que se impõe **desmistificar** «**a duplicação do mundo num** [mundo] **religioso e num** [mundo] **mundano**» (*die Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche*). (BARATA-MOURA, 1997, p. 156 – destaques do original, negritos meus)

Trata-se, portanto, e aos olhos e à crítica minha a Huizinga, desmistificar a duplicação do mundo de seu *espírito lúdico* do (vitimado pelo) mundo real.

É justamente este o desafio, o movimento, o compromisso entabulado com esta contribuição da obra marxiana e marxista para este debate em torno da formação humana e dos supostos da ontologia materialista que sustentam nossa defesa neste momento.

CAPÍTULO 3 – Johan Huizinga – o historiador da cultura

Trato, a partir deste momento, de apresentar Johan Huizinga não apenas em suas obras (*O outono da Idade Média*, *Nas sombras do amanhã* e *Homo ludens*) mas também em sua formação enquanto historiador da cultura, segmento à qual seus estudos e sua história foi notabilizado.

Johan Huizinga nasceu em Groningen/Holanda, em 1872, onde iniciou seus estudos sobre assuntos da língua e da cultura indiana – os estudos *indo-germânicos* – os quais, em atenção especial aos estudos linguísticos, o conduziram à formação e atuação no campo da história, além de seu interesse por culturas primitivas. E foi neste movimento que Huizinga adentrou na Universidade da mesma Groningen (1905), já na condição de assumir a cátedra de professor de História (após um período como professor e, em um curso na Escola Cívica Superior de Haarlem (Holanda).

Para além das obras que aqui declinei-me – e que aprofundo ao longo deste e do próximo capítulo –, penso ser importante o registro de outras publicações que também deram a Huizinga um lugar de destaque no campo da história da cultura, como *Erasmus* (de 1924, uma biografia sobre Erasmo de Rotterdan e a cultura europeia do século XVI), *Espírito norteamericano e Amerika, lewend and denkend/vida e pensamento na América* (de 1926, sobre a cultura ocidental e a psicologia e sociologia norte-americanas) e a sua última publicação em vida *Civilização holandesa do século XVIII – um esboço* (de 1941, um ano antes da invasão alemã que fechou a Universidade de Groningen e o prendeu em um campo de concentração) – sem tradução para a língua portuguesa.

Assim, no conjunto das obras que o edificaram e nos registros aos quais o historiador holandês entabulou e sistematizou seu vínculo com a história da cultura, destaco e retomo a pergunta que nos orienta neste estudo: **qual a ontologia que sustenta o desenvolvimento da defesa da centralidade do lúdico na formação humana em Johan Huizinga?** Para tanto, apresentarei, analisarei e discutirei a sua formação como historiador da cultura e o seu método, o que implica compreendermos como se organiza e se fundamenta sua teoria de maneira geral. Ela explica suas categorias de estudo e investigação e estabelece as matrizes em torno da defesa da centralidade do lúdico na formação humana. Este movimento nos conduzirá ao exercício seguinte que é apresentar as três obras já citadas, na cronologia de suas publicações. As obras *O outono da Idade Média* e *Nas sombras do amanhã* apresentadas individualmente e, com o avançar do estudo mais aprofundado e detalhado de *Homo ludens*, os devidos e necessários

diálogos entre as obras, para uma melhor apreensão do desenvolvimento teórico de Huizinga e, neste, do reconhecimento dos pressupostos ontológicos subjacentes à/em sua obra.

Este movimento de adentrar nas obras de Huizinga será realizado à luz do que apresentei e desenvolvi no capítulo anterior, estabelecendo os nexos deste movimento com os elementos fundantes da ontologia idealista em Hegel e a crítica a partir dos pressupostos ontológicos materialistas, de Marx e Engels.

3.1 – O historiador e o método de Johan Huizinga:

Huizinga, historiador holandês que, segundo RIBEIRO, como tal foi “[...] algo que se deu somente com a sua entrada na Universidade de Groningen³⁹” (2008, p. 19) e um dos principais estudiosos da História da Cultura de seu tempo. Afirma a autora que o rito de passagem de Huizinga à condição de historiador, como que um nascimento, “[...] pode ser comparado, assim, à sua forma peculiar de compreensão das divisões que ele mesmo arrogava ao trabalho historiográfico: a Teoria da História seria um *vestíbulo da História*, uma porta de entrada que garantia o acesso à *História mesma*.” (2008, p.20 – destaques da autora)

Do ponto de vista da História da Cultura, Johan Huizinga é um dos autores e pesquisadores mais respeitados por sua obra e a seu tempo, segundo inúmeros autores que o investigam (principalmente entre historiadores), ainda que não se encontram muitos registros desta ordem quando o vemos apresentado ao campo das licenciaturas e na formação de professores. Quando muito, foca-se nas contribuições e controvérsias de seu estudo acerca do jogo e do lúdico, sem praticamente encontrarmos referência às outras importantes obras e o tempo em que as foram produzidas, bem como os pesquisadores e historiadores presentes. Segundo RIBEIRO (idem), Huizinga apoiava-se nos filósofos alemães do final do século XIX, fundados na chamada *teoria da independência das ciências do espírito* (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Georg Simmel, Wilhelm Dilthey e Eduard Spranger), destacando que “[...] já no momento no qual se forma a primeira representação histórica, a primeira imagem histórica [o conhecimento do particular fundado em intuições – portanto, para “reviver a história”, os homens em seu sentido individual, não como grupos, nem como classe – “[...] entra em jogo o elemento comum à pesquisa histórica e à arte” (HUIZINGA, 2005, apud NAIARA 2011; p. 10 – destaque da citação). Em síntese, era este ciclo de filósofos alemães que tinha em Karl Lamprecht sua referência mais central (em torno do estatuto científico da história) e nos

³⁹ Lá, adentrou como estudante de letras holandesas, onde também especializou-se em Sânscrito, que foi tema de seu doutorado, em 1897 (HUIZINGA, 2013; p. 607)

conflitos da ciência histórica com a recém estabelecida ciência sociológica e, também, a psicologia, que estava situado o processo de formação do historiador Huizinga.

Na mesma obra, Naiara destaca:

Se a tarefa da História era reviver, como afirmava Huizinga, faltava ainda responder o que exatamente era possível reviver do passado. Em relação a isso sua resposta era categórica: “nada mais que a vida humana, mas os homens entendidos como indivíduos e não como grupos ou classes” (HUIZINGA, 2005: 99). Ele fazia questão de ressaltar que o problema do significado da “personalidade individual” para o conhecimento histórico assumia para ele o caráter de um problema de ordem metodológica e não metafísica. Nesse momento, **seria indiferente a pergunta se eram os indivíduos que determinavam a história ou, se ao contrário, eram as circunstâncias históricas que determinavam os indivíduos.** O importante, ao contrário, era analisar se seria possível “compreender aos vínculos históricos sem aprender a entender aos indivíduos”, isso levando em conta a maneira como “nasce a compreensão histórica” a partir da disposição de “reviver” o passado (RIBEIRO 2110; p. 14 – meu destaque em negrito).

Considerando que a autora em epígrafe é uma das mais produtivas e estudiosas da obra e da vida de Johan Huizinga, temos uma inconteste síntese – que acompanhei – do seu legado como historiador e, singularmente, como o estudioso das relações entre o jogo e a cultura. Isso expressado, temos que Huizinga tinha como tarefa da história o *reviver o passado*, na qual, enquanto ciência, buscava-se responder a pergunta *o que?* deste reviver do passado. O caminho para esta resposta estava na história individual dos homens e, neste interim, a arte como forma desta expressão.

Segundo BURKE (1986)⁴⁰, Huizinga tinha significativa aversão ao século XX, por nele se apresentar expressões significativas de distanciamento do espírito lúdico: “[...] ciência moderna, arte abstrata [...] cinema, rádio, Marx, capitalismo, Freud e pelos Estados Unidos, país em que via pouca ordem, pouca forma ou, para usar uma das suas expressões favoritas, pouco *estilo*” (in HUIZINGA, 2013; p. 599 – destaque do original). Nele, também existia sua resistência nos tempos de avanço do nacionalismo-nazismo da Alemanha de Hitler, expressada historicamente também por sua prisão em campo de concentração e, após sua morte, a expressão de amigos próximos sobre sua história.

Pedro Aullón de Haro⁴¹ (2014)⁴² destaca que Huizinga “se dedicó [...] preferencialmente de história cultural en general y en concreto centroeuropea” (p. 7) Segundo o filósofo espanhol, *Homo Ludens* (e, entendo, assim como *O outono/declínio da Idade Média* e, mesmo não

⁴⁰ Segundo nota, “publicado em *History Today*, volume 36, número 11, novembro de 1986. Tradução de Milton Ohata”. (p. 599).

⁴¹ Pedro Aullón de Haro é professor da Universidade de Alicante – Espanha, Doutor e Filosofia e Letras e vinculado ao Departamento de Filologia Espanhola, Linguística Geral e Teoria da Literatura.

⁴² Trata-se da apresentação do Livro “De lo lúdico y lo serio”, de Johan Huizinga (HUIZINGA, 2014).

citando-a, *Nas sombras do amanhã*) foi uma das obras mais enaltecidas de Johan Huizinga na Europa, especificamente em países como Alemanha, Itália e França, além da Espanha, desde sua publicação primeira (em 1938) e ao longo do século XX.

Em 1933, Johan Huizinga havia proferido e publicado um discurso – considerado chave para a construção da obra *Homo Ludens* – na forma de breve ensaio – denominado “Acerca de los limites entre lo lúdico y lo serio en la cultura”⁴³. Destaca Pedro Haro, na apresentação da publicação:

Huizinga, autor de la más aguda y severa crítica realizada al concepto de ‘evolución’, es por conseguinte el más decidido impulsor moderno del concepto de ‘continuidad’, asimismo y eminentemente en sentido histórico, aunque se pudiera conjeturar una dimensión más rica del mismo, incluso en esa misma obra (2014; p. 9; aspas do original, colchetes meus).⁴⁴

Como historiador de formação e pesquisador, a reflexão de Johan Huizinga atenta-se ao exame e delimitação dos problemas próprios da história da cultura, e, no particular desta, as ideias estéticas (Haro, op. cit.), que, conforme apontarei, remetem-se às obras pictóricas e literárias.

Vários autores inclinados ao estudo acerca da obra de Johan Huizinga (FALBEL, 2011; DE PAULA, 2005; RIBEIRO, 2007, 2008, 2010, 2011 e 2017) destacam seu papel no campo da história como ciência e sua posição em defesa de uma história que precisava ser compreendida como característica mais da arte do que da ciência, uma apreensão mais ética e estética de uma história situada no passado. Isso não queria dizer que Huizinga defendia a ciência da história da cultura contada e explicada pela arte, apenas um instrumento de narrativa, mas tratava-se da sua crítica a uma então ciência moderna que empurrava a história para os campos da psicologia e da sociologia, por um lado, ou das ciências da natureza, por outro. “Una historia que sólo quiere descubrir en el desarrollo de la humanidad la teodicea del progreso e el espejo del presente, no puede ser autêntica”, afirmava Huizinga (1994; p. 428). Era um crítico de uma ciência moderna engessada e defensor de uma história da cultura, já em elaboração em seu tempo, mas à qual tornou-se seu principal expoente e defensor. Por sua formação no campo da linguística e dos estudos de culturas orientais, Huizinga estabeleceu uma defesa historiográfica em contraponto ao “cientificismo positivista dominante entre os historiadores alemães” (FALBEL, 2011; p. 261) do final do século XIX e, em lugar deste, atenção maior ao

⁴³ No original do ensaio, em holandês, “Over de grenzen van spel em Ernst in de cultuur”.

⁴⁴ Huizinga, autor da mais aguda e severa crítica realizada ao conceito de ‘evolução’, é, por consequência, o mais decidido defensor moderno do conceito de ‘continuidade’, também e eminentemente em seu sentido histórico, ainda que se possa conjeturar uma dimensão mais rica do mesmo, incluso nesta mesma obra [*Homo Ludens*] (p. 9 – aspas do original)

papel da intuição e da imaginação (suas representações históricas/imagem) para o entendimento do passado. Da crítica a um linear e engessado movimento científico, um contraponto de forma, quase que um movimento de “curvatura da vara” (SAVIANI, 2009)

Esta particular inclinação crítica à ciência moderna, obviamente, fez parte de seu percurso literário, em suas obras mais importantes. Em que pese ser o material de estudo à qual me declino mais adiante, Huizinga, à luz de seu marco teórico-metodológico, faz uma interessante analogia (quase uma alegoria) sobre as possibilidades e os limites das relações entre o jogo e a ciência. Inicialmente, o autor expressa que:

Um problema muito diferente é procurar **determinar o conteúdo lúdico da ciência moderna**, pois aí deparamos com uma dificuldade fundamental. No caso da arte, o jogo pode ser tomado como um dado imediato da experiência, uma quantidade geralmente aceita, ao passo que na ciência somos constantemente obrigados a pôr em causa a definição dessa quantidade, procurando formulá-la em termos novos. Se aplicarmos à ciência nossa definição do jogo como atividade desenvolvida dentro de certos limites de espaço, tempo e significado, segundo um sistema de regras fixas, **poderemos chegar à conclusão surpreendente e assustadora de que todos os ramos da ciência são outras tantas formas de jogo**, dado que cada uma se encontra **isolada em seu próprio campo** e é limitada pelo rigor das **regras de sua própria metodologia**. (Huizinga, 1999; p. 225 – meus destaques)

Mas, pondera em seguida:

[...] Dissemos que todo jogo é **limitado no tempo, não tem contato com qualquer realidade exterior** a si mesmo e contém **seu fim em sua própria realização**. Caracteriza-se além disso pela **consciência de se tratar de uma atividade agradável**, que proporciona um **relaxamento das tensões da vida cotidiana. Nada disto pode ser aplicado à ciência**, a qual não só está constantemente procurando contatar com a realidade devido à sua **utilidade**, isto é, ao fato de ser *aplicada*, mas além disso está constantemente procurando estabelecer **um padrão universalmente válido da realidade**, na medida em que é ciência *pura*. **Ao contrário das regras do jogo, as regras da ciência não são definitivas, são constantemente desmentidas pela experiência, sofrendo modificações de toda a ordem**, ao passo que a alteração das regras de um jogo tem como conseqüência estragar o próprio jogo. (idem; p. 226 – destaque do original)

Nota-se que ao comparar o jogo e a ciência, Huizinga não apenas traz a sua crítica à ciência moderna, como também a caracteriza como distante de um *espírito científico lúdico*. Isso tanto por salientar a aproximação entre o jogo e a ciência (a produção científica em determinados limites de tempo, espaço e significado), quanto para negar essa aproximação. É, neste último, que a sua crítica é mais evidente e, de certo modo (se considerarmos *Homo ludens* ser uma das últimas publicações em vida do historiador holandês), mais amadurecidas. Porém, importante enfatizar que esta “ciência” em crítica e distante de um *conteúdo lúdico* é, em específico, aquela ainda expressa por elementos positivistas claros de investigação e, também,

de distanciamento da realidade. Assim entendido, o que significaria uma *ciência desmentida pela experiência*, senão justamente uma ciência que não se apresenta como síntese desta experiência, uma ciência de profundo caráter idealista?

Pra tanto, Marx, quando diferenciando o modo de investigação do modo de exposição, afirmava sobre a primeira: “A investigação tem de se apropriar da matéria em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno” (MARX, 2013b; p. 90). A crítica de Huizinga (inicial e parcialmente correta) era sobre uma ciência estéril, imóvel, fria e engessada. Mas não era em defesa de uma apropriação científica acerca do movimento em desenvolvimento das categorias possíveis de serem investigadas. Além disso, o historiador holandês trazia no conjunto deste exame, críticas para com os nexos desta ciência com as determinações históricas econômicas e políticas, as ordens jurídicas e de Estado, e – reforçando seu entendimento de história como aquela que trata dos homens em suas individualidades – as relações sociais e de classe, “[...] diferentes dimensões que, na sua multiplicidade determinada integram a unidade concreta (material) de um mundo social e histórico em processo de realização” (BARATA-MOURA, 2016; p. 408 – parênteses do original)

Também Marx, em carta a L. Kugelmann (de 11 de junho de 1868), ao refletir sobre a economia política em David Ricardo e a *troca* privada dos produtos individuais do trabalho como forma na qual o trabalho social se manifesta como *valor de troca* e o papel da investigação para tal compreensão destaca que:

A ciência consiste precisamente em trabalhar no *como* a lei do valor opera. De modo que se se quisesse desde o começo *explicar* todos os fenômenos que aparentemente contradizem essa lei, seria preciso ter a ciência antes da ciência. O erro de Ricardo está precisamente em que, em seu primeiro capítulo sobre o valor, ele toma como dadas todas as categorias possíveis, que ainda precisam ser desenvolvidas, a fim de provar sua conformidade com a lei do valor. (MARX, 1997; p. 243 – itálicos do autor).

Parece-me, portanto, que justamente elementos necessários à crítica de Huizinga à ciência de seu tempo são deixados em segundo plano (para não dizer desconsiderados), independente do quanto que determinam até mesmo a cultura (expressa, para ele, principalmente na arte e na literatura). Aliás, como será possível conferir e ratificar mais adiante, Huizinga tomará o jogo mais do que como já dado na sociedade, mas até mesmo como *fundante* da sociedade, de tal modo que as características jogo são determinadoras das relações humanas, explicando-as, e não o seu contrário.

Em síntese e portanto, o pensador da história da cultura, por óbvio e grandeza de sua obra, se apresenta também por seu recorte metodológico como historiador. Este está distribuído

ao longo das suas obras e, em particular, as que estão em estudo, inclusive com explícita manifestação de seu modo de exposição, em obras mais clássicas e públicas (pelo menos no Brasil, com traduções ao português), a saber *O outono da Idade Média*, *Nas sombras do amanhã* e *Homo Ludens*. Nestas obras, o traço metodológico e a referência de historiador da cultura à qual Huizinga é representante se manifesta em seu desenvolvimento (e compreende-lo é central para este estudo), mas este desenvolvimento manifestado (na prática de sua labuta acadêmica e filosófica) não é apropriado pelo próprio Huizinga. Tanto quando se declina em investigar e traduzir o período referente à virada dos Séculos XIV e XV, quanto para com o historiador imerso nas inflexões de seu tempo (primeira metade do século XX, período entre guerras), vemos o acadêmico da Universidade de Leiden/Holanda fazer uso dos elementos centrais de sua opção e fundação teórico-metodológica.

Isso posto, trata-se, este momento ao qual me declino, de identificar conjuntamente os elementos que compõe a exposição da ciência da história da cultura, por consequência da aplicação de seus instrumentos de investigação. É fator preponderante para também investigarmos o desenvolvimento de sua ontologia ao longo de sua obra. Em que pese nossa atenção maior sobre *Homo ludens*, a história das publicações, conferências, artigos ao longo de quase duas décadas – considerando o que conseguimos acumular de suas publicações – é expressão *sine qua non* do conjunto arquitetônico de toda sua produção e, neste sentido, conteúdo e forma (o fato histórico e no nome dado a este fato) também se dão em seu desenvolvimento.

Considerando, portanto, que as obras supramencionadas estão no cômputo do desenvolvimento de seus estudos, importante destacar aquelas em que são apresentadas sua fundação teórico-metodológica em si. Neste sentido, as publicações *El elemento estético de las representaciones históricas* (1993) e *Problemas de história de la cultura* (1994, originalmente de 1929) e *El elemento estético de las representaciones históricas* (1993 – sendo seu original de 1905, fruto de um discurso na Universidad de Gröningen, Holanda, quando de sua posse como professor de história) representam esta fundação teórico-metodológica, na qual Huizinga traduz e fundamenta sua perspectiva da história cultural enquanto ciência. Nestas, encontramos as sínteses da construção do historiador da cultura, a exemplo de “História es la forma espiritual en que una cultura se rinde cuentas de su pasado”⁴⁵ (HUIZINGA, 1994, p. 95)

⁴⁵ *História é a forma espiritual em que uma cultura presta contas com seu passado*. Huizinga aponta que a história e a consciência histórica acabam por converterem-se em partes integrantes da cultura, numa mútua condicionalidade entre sujeito e objeto.

Portanto, neste ponto inclino-me a apresentar esta fundamentação teórico-metodológica, concomitante a passagens que nos permitem compreender como Huizinga desenvolve-a, tendo em obras clássicas dele o material concreto para tal exercício.

Importante alguns registros sobre o composto das obras em questão.

Considerada uma das principais produções de Johan Huizinga, *O outono da Idade Média*⁴⁶ (Burke, 1986, in Huizinga, 2013 registra que esta é a mais famosa de suas publicações) foi editado em, pelo menos, 25 países. As versões que utilizei para este estudo foram a brasileira⁴⁷ e a portuguesa⁴⁸. Conforme destacarei adiante, as duas versões possuem diferenças importantes entre si, muitas delas na forma mas que, considerando algumas singularidades, também de conteúdo.

Huizinga nos apresenta dois elementos interessantes no prefácio de *O outono da Idade Média*, que tanto indicam superficialmente o porquê de dois títulos singulares para a mesma obra (o outono e o declínio) quanto acerca de seus elementos como pesquisador:

Ao rever o escrito, surge a pergunta: se o meu olhar tivesse repousado por mais tempo nesse céu noturno, talvez as cores turvas tivessem se dissolvido em pura clareza. Mas parece que o quadro, agora que o delinee e colori, tornou-se mais sombrio e menos sereno do que pensei vislumbrar quando iniciei o trabalho. Com a atenção sempre voltada para o declínio, o esgotamento e o fenecimento, é muito fácil deixar que os matizes da sombra da morte tomem todo o trabalho (HUIZINGA, 2013; p. 6).

Claro parece estar posto que a origem dos estudos de Huizinga sobre a Idade Média é o seu declínio e que, ao andar às conclusões, entendeu que ainda não falara dele propriamente. Ao mesmo tempo, quando publica-se a versão inglesa – *O declínio da Idade Média* (a versão lusitana, cinco anos depois da primeira publicação de *O outono da Idade Média*) – não estabelece, nesta, a construção de uma observação prefacial que explicasse a retomada do título inicial, à qual pudesse indicar que, após evitar que “os matizes da sombra” dominassem sua obra inicial e, portanto, escrevesse o que entendeu ser o outono do que acreditava ser o declínio, o esgotamento e o fenecimento de uma dada época, fosse mantida a expressão “declínio”. Aliás, pontualmente indica as publicações da edição holandesa (de 1919 e 1921) no prefácio da edição

⁴⁶ Para Huizinga, ao discorrer críticas a periodização da História, a Idade Média era “[...] el exponente de complejos enterros de valiosas ideas históricas” (1994, p. 74)

⁴⁷ Huizinga, 2013, com primeira publicação em 1919, traduzida do holandês com apoio da *Nederlands letterfonds dutch foundation for literature*, uma Fundação para a literatura holandesa e publicado no Brasil pela extinta Cosac Naify e, portanto, sem novas edições no país.

⁴⁸ De 1978, traduzido da versão inglesa de 1924 pela editora Verbo, de Lisboa e publicada com o título *O declínio da Idade Média*. Esta edição também foi encontrada em PDF, sem alteração de conteúdo, mas com um volume de páginas menor e, conseqüentemente, sem coincidir sua numeração ao longo do texto. Para fins de estudo e indicação de passagens, utilizei a versão impressa.

inglesa, destacando que esta é “[...] o resultado de um trabalho de adaptação, redução e consolidação sob direção do autor” (HUIZINGA, 1924; p. 8), nada mais.

Não me parece menor esta questão, se levarmos em conta que, além de ser considerada a sua principal obra, é o primeiro e grandioso exercício acadêmico da história da cultura por ele sistematizada e sintetizada e, portanto, fruto do movimento histórico em análise por ele construído. O prefácio, cinco anos depois da reconsideração do *declínio* para o *outono*, não me parece fato menor e, mais ainda, a ser desconsiderada de um prefaciamento pontual. De qualquer modo, nelas (ou nela), de antemão, o ímpeto e o objetivo de Huizinga era “entender melhor a arte dos [irmãos] van Eyck e de seus sucessores” (HUIZINGA, 2013; p. 6) tendo como unidade de estudo o modo de vida dos borguinhões⁴⁹ que, posteriormente e no desenvolver dos seus estudos (segundo ele próprio) ampliou-se para a França e os Países Baixos: da religião e da arte principalmente, dos séculos XIV e XV.

A segunda obra, *Nas sombras do amanhã – um diagnóstico da enfermidade espiritual de nosso tempo* (2017, livro publicado em 1935) é a primeira celebrada inflexão de Huizinga ao seu tempo. Há registro de artigos, conferências e publicações pontuais anteriores, mas nesta, segundo seus editores, Huizinga não apenas investiga seu tempo, mas “[...] elabora também uma filosofia da História e uma teoria da cultura cujos desdobramentos [...] foram as bases do [...] clássico *Homo Ludens* (1938)” (HUIZINGA, 2017; p. 8). Encontrei esta obra já em tempos avançados dos estudos entabulados sobre Huizinga. Um dos elementos centrais da importância deste encontro se dava ao fato de *Homo ludens* ter sido publicado às portas da II Guerra Mundial e, nele, ausência de uma análise de seu tempo de maneira concreta e profunda para com a relação do jogo/lúdico como elemento da cultura (ou a sua ausência) de seu tempo, em particular, à tematização do jogo e da guerra. A julgar as bases do jogo nesta obra e, ao mesmo tempo, sua inflexão acerca da barbárie que se instalava na Europa, certamente não tê-la em mãos seria por demais prejudicial para este estudo. Em síntese, Huizinga trata de organizar suas inquietações acerca dos caminhos da civilização europeia marcados pelas consequências da I Guerra Mundial, a Revolução Russa (lembrando de sua adversativa posição ao pensamento marxista, mas muito pouco comentada) e ao avanço dos regimes fascistas na Europa, sobretudo Alemanha e Itália. Esta inflexão ao presente, entretanto (ou por consequência), estava marcada pela sua relação com o passado e, nele, a compreensão dos problemas do presente e do futuro da civilização, mas não o fazia sob o legado das leis da história em seu desenvolvimento.

⁴⁹ “A Casa de Borgonha” advinha da linhagem do Rei da França João II, o Bom (reinou de 1350 a 1364), em particular, a partir de Felipe, o Temerário, duque de Borgonha entre 1363 e 1404)

Quanto a *Homo Ludens* (1999, obra de 1938 e que no Brasil conta com a tradução alemã), talvez sua obra mais conhecida (principalmente nos campos da licenciatura e demais campos da educação), e apenas como aglutinação temática acerca dos objetivos do autor, a justificação e sustentação do jogo como toda e qualquer atividade humana e, portanto – a comprovar ou não – a de que toda atividade humana é jogo, pois é nele “que a civilização surge e se desenvolve” (HUIZINGA, 1999, s/p).

Todas estas obras em destaque são voltadas ao perfil de historiador de Johan Huizinga e, também, apontadas como célebres em sua trajetória acadêmica. De *O outono da Idade Média*, a minha tarefa inicial foi identificar o traço metodológico de Johan Huizinga e a relação por ele construída entre história e arte (centralmente o seu método de exposição) e, também, os elementos que já se expressam acerca do lúdico. Em *Homo ludens*, por sinal, Huizinga faz essa referência, ao afirmar que tratou “[...] em outra obra [O declínio da Idade Média], de modo tão extenso, o problema dos elementos lúdicos na Idade Média [...]” (idem; p. 200). Não obstante, ali também identificar os pressupostos ontológicos da História da cultura que também orientam o estudo da obra *Homo ludens*.

O ensaio *Acerca de los limites entre lo lúdico y lo serio en la cultura*, é considerado precursor pontual e precedente de *Homo Ludens*, inclusive em temas que o próprio autor iria rever nesta (a exemplo da natureza e significado jogo, os elementos tratados sobre a linguagem e uma primeira inflexão sobre o jogo e a poesia). À luz de uma síntese do método de Huizinga e de sua opção teórica no campo da história da cultura, destaca Haro (na apresentação do ensaio):

Huizinga categoriza el par ‘lúdico’/‘serio’ en una amplia dimensión de la cual podríamos afirmar que abarca desde la antropología filosófica hasta la estética. Y de hecho, asume el concepto de ‘cultura’ en tanto que ‘aspiración’ cognoscitiva a relacionar con un sentido de ‘herramienta’, de ‘servicio’ y de ‘expresión’ fruto de la mente (HUIZINGA, 2014; p. 15; destaques do original)⁵⁰

Apesar de minha opinião contrária as possíveis inflexões de Huizinga sobre a antropologia, e além disso e de certa maneira – e isso se registra como uma quase unanimidade entre aqueles que o estudam –, Huizinga era um historiador à frente de seu tempo. Ele estabeleceu as principais diretrizes da História da Cultura⁵¹, fundante em sua obra. Mas,

⁵⁰ “Huizinga categoriza o par lúdico/sério numa ampla dimensão da qual poderíamos afirmar que abrange desde a antropologia filosófica até a estética. E de pronto, assume o conceito de *cultura* enquanto *aspiração* cognitiva a relacionar com um sentido de ferramenta, de serviço, de expressão resultante da mente” (HARO, op. cit.; p. 15)

⁵¹ Um dado pontual acerca desta expressão: Em carta a Kugelmann, de 2 de julho de 1868, Karl Marx cita um artigo de Julius Faucher (1802-1878 – economista alemão da escola de livre-comércio) numa *Revista Trimestral de Economia Nacional e de História da Cultura*, à qual não obteve sucesso em identifica-la.

também, neste chão de construção teórica, foi um crítico afiado sobre a produção acadêmica de seu tempo. Em *Problemas de História de la Cultura*, ele destaca:

¿Cuántos serán realmente – se pregunta uno, lleno de escepticismo – los espíritus que se assimilen estos incontrables trabajos, produto laborioso del pensamiento histórico? Muy pocos, poquísimos, indudablemente, si nos fijamos en cada trabajo de por sí. Si pudiera hacerse una estadística en que se indicara por cuántas personas y con qué grado de interés es leído y estudiado todo lo que se imprime sobre estos temas, para poder llegar a una conclusión precisa sobre la verdadera proporción existente entre los esfuerzos invertidos en esta clase de producción científica y el valor espiritual de consumo del producto total, los resultados serian, a veces, pavorosos. Los esfuerzos empleados, tomando por base de cálculo – supongamos – la página impresa y el número de lectores, calculado a base de un mes de trabajo de investigación: estamos seguros de que las cifras y las curvas que se obtuvieren como resultado de este resumen estadístico, serian verdaderamente desconsoladores. (HUIZINGA: 1994; p. 11)

Esta crítica e problematização de seu tempo é retomada mais adiante, ampliando-se o arco de suas reflexões:

Toda ciencia actual es, aparte del valor de sus resultados puramente espirituales, una gigantesca organización nacional y internacional. Y, como toda organización, no puede sustraerse a la coacción del sistema, ni tampoco a los efectos de esse processo general de mecanización que nuestros medios modernos y perfeccionados de cultura llevan aparejado y que tienen que funcionar como una máquina bien engrassada. El aparato de la ciencia histórica moderna son las universidades, con su sistema de seminários, exámenes y memorias doctorales; son las academias de ciencias, los institutos y las sociedades que se dedican a la publicación de fuentes o al fomento de estúdios históricos especiales; son las revistas, las editoriales científicas, los congresos, las comisiones encargadas de dirigir la colaboración de hombres de ciencia, etc. Cada uno de estos instrumentos necesita y quiere trabajos, reclama producción, exige materiales. Hay que suministrar los originales para que salgan las revistas, alimentar al editor con nuevos libros para que él los lance al mercado, nutrir el aparato de publicaciones de los distintos institutos. El joven historiador deve hacer patentes sus aptitudes em su memoria doctoral y en sus artículos, y el ya consagrado demostrar que no se há quedado atrás (idem; p. 17)

Esta expressão mercadológica da produção do conhecimento apresentada em exame por Huizinga era a condição de sua crítica à ciência moderna e, ao mesmo tempo, ao ambiente cultural que tomava proporções fortes na humanidade, um certo consumo diligente que renegava (e até condenava) a história, em particular, a história da cultura. Isso se evidenciava quando escreveu “Espírito norteamericano” em 1927 (HUIZINGA, 1994), em que estabeleceu uma crítica à forma como a cultura e até mesmo como a ciência se estruturava nos EUA no início do século XX (um certo behaviorismo científico cunhado na economia política, uma

cultura pragmática, superficial e mecanizada⁵²). Nela, sua preocupação com um processo de desdenhar e descurar o passado, o berço cultural europeu naquele país que já despontava para ser uma grande potência mundial. Em síntese, uma crítica ao produtivismo acadêmico de seu tempo que se expressava, justamente, pelo que o berço europeu da ciência já estabelecia como necessidade da ciência, ao mesmo tempo em que ele ainda se “prendia” ao berço cultural europeu.

Portanto, e desatento ao curso da história, Huizinga abstrai-se ao caráter teológico do que esta mercadorização da produção do conhecimento (ou e também uma produção mercadorizada do conhecimento) vinha a indicar e que, inconteste, se permite constatar em tempos atuais, à qual a própria cultura (foco de seus estudos historiográficos) e a produção intelectual como um todo vem assumindo sua característica capital de mercadoria. Barata-Moura atualiza este debate, inclusive destacando que o mesmo “[...] há décadas se vêm acusando, e giram em torno do que designaria por: a) alargamento da institucionalização da atividade intelectual, b) intelectualização em crescimento de todo o sistema produtivo, c) industrialização da própria produção intelectual” (1994b, p. 145), na qual a primeira se expressa na “[...] expansão, diversificação e complexificação das *organizações de enquadramento* da produção intelectual, [...] da sua difusão, impacte e fruição sociais” (idem, *ibidem*; itálico do original), a segunda como “[...] a incorporação [...] de ciência e de tecnologia [...] como força produtiva” (idem; p. 146) e a terceira como sendo “[...] a verdadeira absorção deste domínio pelos mecanismos e pelas lógicas da atividade econômica predominantemente instalada em outros sectores” (idem, *ibidem*). Em síntese, contornos instados no próprio processo de civilização, claro, com suas contradições e até resistências, mas inconteste distante das relações e tensões do mesmo processo civilizatório à qual Huizinga declina sua atenção, ainda que com esmero, mas desconsiderando determinantes históricos que não poderia prescindir de análise e “[...] o modo como essa interligação e esses campos se encontram predominantemente concebidos e operantes” (idem, *ibidem*).

Deste modo, claro estava que a concepção de história de Huizinga (rever o passado para responder à questão sobre *o que reviver?* do passado) trazia, em si, o próprio limite para a tarefa que ele perseguia: ao criticar seu estado presente (não apenas sobre a cultura norte-americana, mas também o ambiente bélico e hostil da Europa de seu tempo – ainda que seu país, a Holanda, não tenha vivenciado diretamente os horrores da I Guerra Mundial) e defender um retorno a

⁵² “[...] ¡Pero qué asombrosa la pobreza de as formas en que se plasma todo esto! *Golf* y auto, cine y lecturas fugaces, playas y camping y, de vez en cuando, algún concierto: ¿qué vale todo esto como *formas de cultura?*” (HUIZINGA, 1994; p. 423 – itálicos do original).

valores e condutas de um passado próximo/distante, nem consegue fundar as bases para esta relação presente-passado e, menos ainda, apontar um horizonte de feitura histórica pela humanidade. Assim entendido, Huizinga

[...] Não pode iniciar sua tarefa enquanto não se despojar de toda veneração supersticiosa do passado. As revoluções anteriores tiveram que lançar mão de recordações da história antiga para se iludirem quanto ao próprio conteúdo. A fim de alcançar seu próprio conteúdo, a revolução do século XIX deve deixar que os mortos enterrem seus mortos. Antes a frase ia além do conteúdo; agora, é o conteúdo que vai além da frase (MARX, 1997; p. 24)

Evidentemente, como já expressei, o movimento de crítica à ciência hodierna de seu tempo e a sua proposição acadêmico-científica estabelecia um salto de aparência antagônica que não evitava um hiato profundo. O que separava o seu objeto de crítica e a sua proposição ainda era um abismo enorme, mas, no final das contas, críticas sobre formas levavam ao mesmo lugar, o conteúdo permanecia o mesmo.

Ao abordar, por exemplo, uma comparação da ciência de seu tempo com a de séculos anteriores, afirmava que:

[...] não restará sombra de dúvida quanto ao fato de que o seu caminhar [da ciência] se traduziu em progressos, melhoras e ascensão. A ciência ganhou tanto em amplitude quanto em profundidade. Qualquer juízo de valores que se faça a respeito dela não pode ser senão favorável. E aqui vem à tona uma consequência surpreendente: um progresso real, efetivo, não permite ao espírito voltar atrás, nem sequer cogitá-lo” (HUIZINGA, 2017; p. 59 – meu destaque).

À atenção que ele dá, ao final desta reflexão, é o amálgama de sua crítica ao produtivismo acadêmico à sua concepção de ciência da história, que se consolida a seguir:

O que é certo é que esse progresso positivo e inegável, no sentido de aprofundamento, refinamento e purificação – numa palavra: melhora –, também precipitou o pensamento científico numa crise cujo horizonte está ainda coberto de névoas. Essa ciência sempre renovada ainda não pôde sedimentar-se em cultura, nem poderá (idem, ibidem).

E as críticas acerca do papel da ciência moderna seguem até *Homo Ludens*. Ainda que mais adiante a tratemos (a obra), é interessante registrarmos já o momento em que Huizinga entende como diferentes ciências (a psicologia e a fisiologia, em particular) descreviam e tentavam explicar o jogo dos animais, das crianças e dos adultos e suas várias hipóteses.

[...] Seria perfeitamente possível aceitar quase todas [as respostas] sem que isso resultasse numa grande confusão de pensamento, mas nem por isso nos aproximariamos de uma verdadeira compreensão do conceito de jogo. Todas as respostas, porém, não passam de soluções parciais do problema. Se alguma delas fosse realmente decisiva, eu eliminaria as demais ou englobaria todas em uma unidade maior. A grande maioria, contudo, preocupa-se apenas superficialmente em saber o que o jogo é *em si mesmo* e o que ele significa para os jogadores. Abordam diretamente o jogo, utilizando-se dos métodos

quantitativos das ciências experimentais, sem antes disso prestarem atenção a seu caráter profundamente estético. (HUIZINGA, 1999; p. 5 – itálico do autor, parênteses meus).

Conclui o autor sobre esta assertiva que “[...] A intensidade do jogo e seu poder de fascinação não podem ser explicado por análises biológicas” (idem, *ibidem*). Não obstante, e ratificando o meu entendimento acerca do desenvolvimento da obra de Huizinga à luz de seu amadurecimento (ainda que em crítica) metodológico, também em *Homo ludens*, ele reforça o papel da história da cultura: “procurar compreender o significado dessas figurações [fenômenos] no espírito dos povos que a praticam e nelas crêm” (Huizinga, 1999; p.18 – meus colchetes)

Isso posto, entendamos: Huizinga era um crítico de seu tempo, não apenas em relação à sua reprovação a aquele produtivismo acadêmico como também no embate acadêmico acerca da ciência histórica que, ao seu ver, era influenciada, dentre outros, por suas investigações e produção acadêmica sobre a cultura norte americana no início do século passado, que se caracterizava por uma “ruptura com o passado” (à bem da verdade, um passado europeu) na cultura e na ciência, a ideia de um *passado presente* na América e com uma espécie de mecanização da cultura (expressa no rádio, no cinema, na propaganda entre outros – a “rendição do indivíduo à massa”, segundo Ribeiro (2009; p. 131). A essa particularidade, Huizinga assim se posiciona:

[...] Quien se obstine en creer que el pasado de la humanidad no encierra ningún verdadero valor para la vida, sino solamente, si acaso, la utilidad de una advertencia o una enseñanza para el porvenir – pues el pasado ya no puede volver a actuar de un modo real – tiene que estar también dispuesto, si es consecuente, a renegar como carente de valor de su propia vida hasta el presente e incluso, de antemano, hasta su último instante (HUIZINGA: 1994; p. 425)

Esta relação entre consumo e ciência, produção e publicação em Huizinga (como crítica) não se apresenta apenas quando sua declinação teórica aos estudos da história da cultura. Em *Nas sombras do amanhã*, e valendo-se da inflexão para seu tempo, essa reflexão acerca da ciência não deixa de ser testemunhada:

A ciência, na ausência de um princípio superior que a oriente, entrega sem resistência alguma todos os seus segredos nas mãos de uma técnica hipertrofiada e voltada para o comércio. Já a técnica, ainda mais alheia a qualquer espécie de princípio superior atuante na salvaguarda da civilização, usa desses meios científicos para criar as ferramentas que o organismo do poder lhe demanda. (HUIZINGA 2017; p. 89)

Portanto, e à primeira vista, não se trataria apenas uma crítica ao excesso de produção acadêmica, mas o que sustenta este processo e que tem a ver com esta hipertrofia da história,

que *abandona* o passado. Uma produção voltada cada vez mais para responder a uma demanda presente, vaga e ociosa cientificamente, de consumo e mercado (aliás, o que ele diria em tempos atuais). Mais do que isso, era uma questão de conteúdo e de papel da ciência em tempos de entre guerras, que daria à expressões do tipo “conhecimento é poder” uma “tonalidade mais sombria” (idem; ibidem). Uma ciência que avança, ao mesmo tempo em que se distancia a humanidade de si mesma.

Evidente que Huizinga acerta na crítica (ou em um de seus elementos constitutivos), mas erra no instrumento da crítica, bem como na análise: um produtivismo acadêmico atrelado ao capital que não considera, sobremaneira, o seu contraponto histórico (e, por que não, ontológico?) e, por consequência, a necessidade de buscar a raiz, função e destino do fazer ciência. Isso porque em princípio – ou na sua própria aparência – Huizinga não estabelece ou desconsidera os nexos existentes entre a ciência que ele critica seus elementos determinantes (economia e política, sistema jurídico e o Estado, relações entre classes sociais) e as condições materiais de seu tempo (“[...] onde diversos factores econômicos, tecnológicos, políticos, sociais e culturais intervêm de uma maneira modificada”⁵³). Portanto e como consequência, desconsidera inclusive os interesses que estão sustentando todos os componentes da crítica. Marx, em *O 18 Brumário*, descreve a burguesia que sustenta, enquanto classe política que se representa nas relações de capital e trabalho da França, na segunda metade do século XIX (no contexto do Golpe de Estado Bonapartista) e, nesta, a posição de seus interesses. Para ele, a burguesia:

[...] acredita [...] que as condições *especiais* para sua emancipação são as condições gerais sem as quais a sociedade moderna não pode ser salva nem evitada a luta de classes. Não se deve imaginar, tampouco, que os representantes democráticos sejam na realidade todos *shopkeepers* (lojistas) ou defensores entusiastas destes últimos. Segundo sua formação e posição individual podem estar tão longe deles como o céu da terra. O que os torna representantes da pequena burguesia é o fato de que sua mentalidade não ultrapassa os limites que esta não ultrapassa na vida, de que são consequentemente impelidos, teoricamente, para os mesmos problemas e soluções para os quais o interesse material e a posição social impelem, na prática, a pequena burguesia (MARX, 1997; p. 55)

Isso posto e em primeira síntese, parece-nos evidente que à luz de uma justa crítica ao que em tempo (e a seu tempo) a ciência produzia (e por que e por quem produzia), ainda assim expresso está que ao historiador da cultura ainda faltava justamente o elemento central para com sua fundação investigativa: a história como a *explicadora sintética* da cultura, e não a

⁵³ BARATA-MOURA (2015; p. 95), na qual o filósofo lusitano entabula reflexões sobre a globalização e seu papel na produção e reprodução do viver e a formação social e econômica do capitalismo desenvolvido.

cultura sua *contadora da história*. E esta posição da história na sua relação com a cultura, por evidente, coloca a feitura do homem como central em seu processo e fruto da organização da vida no mundo pelas próprias “[...] colectividades humanas em seu devir histórico” (BARATAMOURA, 1994b; p. 144) e, portanto, de organização e luta por uma existência humana prática. Assim, entabula-se uma crítica a uma defesa de Huizinga a uma cultura que explica e faz história, uma cultura à qual a história se repousa. Se, como diria Marx, “[...] Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado (1977; p. 21), a cultura é, portanto, processo e produto das vontades, resistências e recuos do fazer humano sobre a história e, portanto, sobre a cultura por ele produzida, esta, como um pequeno (ante a história da humanidade) simulacro de uma intensa e diversa multiplicidade de manifestações humanas que, mesmo em distinto e diferentes lugares e tempos de manifestação, possuem relações intrínsecas (e matriciais), ainda que não perceptíveis em sua imediaticidade, mas constatáveis em seu fazer científico.

Não obstante a necessidade de evitarmos assaz e ácida crítica ainda em primeiras expressões, é evidente que estes primeiros dados acerca da fundação teórico-metodológica de Huizinga deixam em segundo plano o próprio papel do homem no desenvolver da história, inclusive à luz do que fundou sua crítica (até aqui tratada). Oras, se, assim como me parece, Huizinga expressa apenas uma crítica de forma e “finalidade” (comercial) da ciência, mas não a faz à luz da própria história da humanidade, acaba, no final ao cabo, defendendo uma ciência (denominada de *história da cultura*) que não altera (ou propõe alterar) os rumos da história em favor de tal ou qual segmento. Assim estabelecido, não há outra consequência a não ser aquela que mantém, em nome da ciência, as pilastras centrais e fundantes da civilização moderna alcançada. Huizinga propõe uma mudança de análise e uma finalidade menos comercial e produtivista, mas não a faz em defesa de uma mudança nos rumos da humanidade, acreditando, inclusive, que a humanidade de seu tempo estaria justamente se “distanciando” dos caminhos outrora perseguidos e que, portanto, seria necessário retomá-los.

Marx⁵⁴, que diferente de Huizinga, estabeleceria uma relação com a ciência da história produto das relações sociais e, portanto, compromissadas e sintetizadas na prática humana, diria:

[...] As tentativas científicas de revolucionar uma ciência jamais podem ser realmente populares. Mas, uma vez que o fundamento científico é assentado, a popularização torna-se fácil. Se os tempos se tornarem mais agitados, poder-

⁵⁴ Carta a L. Kugelmann, de 28 de dezembro de 1862, à qual a concluía afirmando que: “[...] esse é o caminho da história do mundo, e deve-se toma-la como ela é” (idem, *ibidem*).

se-á escolher novamente as cores e tintas que seriam exigidos por uma apresentação popular desses assuntos. (MARX, 1997; p. 179)

A crítica ao produtivismo e ao abandono do que deveria ser preservado para orientar da humanidade (assim Huizinga entendia a história à luz da cultura) se somava a construção do historiador de e em seu tempo e o movimento que o mundo e a Europa tomavam naquelas primeiras décadas do século XX, mas ainda distanciadas aos reais fatos concretos da história de seu tempo. Porém, ainda que Huizinga se declina tratar as problemáticas de seu tempo em *Nas sombras do amanhã*, por claro, parece lhe escapar nas outras obras em análise.

A obra *O outono da Idade Média*, a qual declinei estudo mais detalhado, possui quatro prefácios posteriores ao da primeira edição, datados de 1921, 1928, 1935 e 1940, ou seja, pelo menos duas edições em pleno fervilhar das tensões bélicas e nacionalistas na Europa. Nenhum dos prefácios nos dão conta de localizar as publicações em um período de pós-I Guerra Mundial e ascensão do nazi-fascismo alemão e italiano que levou à II Guerra Mundial e, nem mesmo, à Revolução Russa de 1917 (que por vezes também a cita em tom de crítica), e não foi possível observar em nenhum prefácio qualquer menção ao contexto histórico ao qual caminhava, particularmente, a Europa daquele período. Idem com a publicação de 1924 (*O declínio da Idade Média*). Afora o detalhamento mais amplo da obra no prefácio à primeira edição, os demais apenas explicam as possíveis atualizações. Como afirmamos anteriormente, aquela inflexão sobre seu próprio tempo se dá inicialmente com *Espiritu norteamericano* de 1927 e, principalmente a partir de *Nas sombras do amanhã*. *Homo Ludens* igualmente pouco se declina a contextualizar as questões bélicas de seu tempo, que certamente também indicava elementos de tese acerca do desenvolvimento da cultura. Para RIBEIRO, as duas obras “[...] faziam parte de um *corpus* muito mais amplo e expressivo de livros publicados na Europa, nessas primeiras décadas do século XX, que tinham como ponto central a temática da crise e da decadência do Ocidente” (2008, p. 73 – itálico do original).

Seus estudiosos mais importantes⁵⁵ apontam a centralidade científica de Huizinga nas expressões a manifestações culturais e artísticas e, nestas, a pública defesa da individualidade (ante a coletividade, às classes etc.) nestas expressões e manifestações, como de profunda compreensão do papel do homem na história. Estas, portanto, indicariam imagens históricas e, assim, a serem interpretadas pelo historiador para revelar a história. Nada como as artes (pinturas, miniaturas etc.) e a literatura (poemas, cânticos etc.) para tal construção.

⁵⁵ Destaco, aqui, a produção de Naiara dos Santos Damaz Ribeiro – já citada anteriormente – historiadora da Universidade Federal de Juiz de Fora que, desde seus estudos de graduação, está inclinada sobre a obra e a vida de Johan Huizinga.

Este momento de me debruçar sobre o “fazer ciência” em Huizinga, desde sua postura acadêmica ante seu tempo quanto ao próprio exercício da história da cultura não é à toa e nem uma consequência da opção de estudo em si. Compreender toda trajetória de Huizinga para chegarmos em sua última produção oficial (ou que tenhamos notícia) é um procedimento essencial para descrevermos a fundação e o desenvolvimento dos supostos ontológicos em *Homo ludens*. Cabe, portanto, atentarmo-nos ao processo de estudo e método de Huizinga, tanto quanto o próprio “historiador”, ambos umbilicalmente relacionados.

Assim, o conjunto dos estudos sobre sua condição de historiador da cultura, é o pensar e sistematizar com calma os elementos das literaturas poética e crônica e da pintura, central em Huizinga, e, nelas, os sonhos, o amor, a vida, a violência, como os reais “testemunhos” da história. Ao ponto de, mesmo em risco, as fontes poéticas serem tratadas com a seriedade documental, como manifesta defesa do sonho e da imaginação como instrumentos de explicação histórica, o “[...] impulso espiritual de que brota la obra” (HUIZINGA, 1994; p. 49). Isso se expressa, por exemplo quando alia o debate do método histórico ao do literário:

Para saber si un escritor trabaja con métodos históricos o con métodos literarios, hay un criterio concluyente: analizar el impulso espiritual a que responde su obra creadora. Si no se advierte en él, por encima de todo, el anhelo de la *autenticidade*, el deseo sincero y profundo de descubrir como algo concreto *sucedio em realidade o que conexión* presenta, lo que produce no será História. (idem; p. 42 – destaques do original)

Ao longo *O outono da Idade Média*, encontramos inúmeras manifestações que registram a sua opção pelas obras literárias e pictóricas, presentes nas obras em estudo. Por exemplo:

Desconfiando da veracidade das crônicas da época, o medievalista de hoje prefere se basear ao máximo em fontes oficiais e, com isso, corre as vezes o risco de cometer um erro grave. **Os documentos têm pouco a dizer sobre o colorido que tanto distingue aqueles tempos dos nossos.** Eles nos fazem esquecer do *pathos*⁵⁶ vigoroso da vida medieval. Das paixões que colorem a vida medieval, os documentos em geral só conhecem duas: a cupidez e a violência. [...] **É por isso que os cronistas, por superficiais, vagos ou errôneos que sejam, permanecem indispensáveis para uma visão clara da época** (HUIZINGA, 2013; p. 19 – meus destaques)

Este é um traço permanente nesta obra, quando sintetiza a Idade Média como um período de registros de conflitos e suas consequências, ao mesmo tempo em que se pergunta sobre a possibilidade de alcançar-se uma doce alegria e tranquila felicidade, afirmando de maneira questionadora:

Onde quer que se procure o legado dessa época – nos historiadores, nos poetas, nos sermões, nos tratados religiosos e em documentos notariais –, com

⁵⁶ Do latim “páthos” (πάθος), diz-se da qualidade no escrever, falar, cantar ou na representação artística, a relação de empatia com o que é representado.

poucas exceções, **encontramos apenas lembranças**, brigas, ódio, maldade, ganância, selvageria e miséria. Pergunta-se: essa época apreciava apenas crueldade, altivez e intemperança; será que para ela nunca houve uma doce alegria e uma felicidade tranquila? É bem verdade que cada época deixa mais rastros de seu sofrimento do que de sua felicidade. Suas desgraças se tornam sua história. **Uma convicção talvez instintiva nos diz que a soma total de paz e de felicidade destinadas às pessoas, não pode variar muito de uma época à outra** (HUIZINGA, 2013; p. 47 – meus destaques)

Mas, é nos capítulos voltados à arte na vida e a relação entre imagem e palavra que as expressões voltadas ao trato pictórico e literário ganham uma imersão prática no seu fazer da história da cultura, com uma inclinação a celebrar mais o primeiro.

Por exemplo, ao comparar a literatura medieval com as pinturas dos irmãos Van Eyck, as igualava ao afirmar que “A capacidade de descrever de forma simples e lapidar equivale ao que a impressionante nitidez visual de Van Eyck conseguia com perfeição expressiva na pintura” (HUIZINGA, 2013; p. 499), ao mesmo tempo em que indicava que “A pintura, como meio de expressão, está muito adiante da literatura. Ela já possui uma virtuosidade admirável na reprodução dos efeitos de luz” (idem, *ibidem*).

A opção pelas obras pictóricas (que inclusive são a origem de *O outono da Idade Média*⁵⁷), para Huizinga, implicava no fato de para ele

A arte servia para algo [na Idade Média]. Em primeiro lugar, desempenhava uma função social e esta era acima de tudo a exibição de esplendor, a ênfase na importância pessoal, não do artista, mas do patrocinador. [...] Por outro lado, a natureza do quadro secular de modo algum é sempre aquela excessivamente altiva, que combinava com a vida exagerada da corte. Para ver como a arte e a vida se encaixam uma na outra, como ambas se fundiam, faltam-nos coisas demais do contexto em que a arte se situava, o nosso conhecimento da própria arte é fragmentário demais. Não eram apenas a corte e a Igreja as representantes da vida naquela época. Por isso são tão importantes para nós as poucas obras de arte que transpiram alguma coisa da vida fora destas duas esferas. (idem; p. 446)

Entre as idas e vindas acerca dos tempos particulares que envolve a literatura e as artes, no sentido de cumprirem a cada tempo singular a capacidade imaginativa da criação, suas singulares manifestações de detalhes e emoções (às vezes exageradas, como bem reconhece Huizinga), há resultados distintos entre ambas:

Mesmo se o pintor decidir simplesmente reproduzir uma realidade externa em linha e cor, ele sempre acaba pondo atrás dessa imitação meramente formal alguma reminiscência do não pronunciado ou do impronunciável. Mas se o poeta não tentar nada além de simplesmente expressar com palavras uma realidade visível ou já compreendida, então se esgota na palavra o tesouro do não pronunciado (idem; p. 483)

⁵⁷ Uma exposição em 1902 (Bruges medieval), de vários pintores flamengos – dentre eles os irmãos Van Eyck – à qual Huizinga visitou em companhia de seu amigo André Jolles (historiador de literatura e crítico de arte)

Assim, à luz de garantir o equilíbrio nas fontes pictóricas e literárias, fiéis ao *espírito do período medieval tardio* com nitidez, visibilidade e reflexão, expressa os critérios para equivalê-las:

Se de um lado escolhemos a obra de Van Eyck e de seus sucessores como a expressão artística mais representativa, quais produtos literários devem ser postos a seu lado para realizar uma comparação justa? Certamente [...] os que se originam das mesmas fontes, que procedem da mesma esfera de vida. Trata-se [...] da suntuosa esfera da corte e da burguesia rica e ostentadora. A literatura que se situa no mesmo patamar da arte dos Van Eyck ou a literatura da corte ou aristocrática, escrita em francês, lida e admirada pelos círculos que faziam as encomendas aos grandes pintores. (idem; p. 484)

Esta equivalência entre arte pictórica e literatura volta a se expressar em *Homo Ludens*, ao ponto de encontrarmos uma dedicada atenção à segunda para com seus estudos mais importantes. Ao discorrer longamente sobre as questões da espiritualidade (ritual) e etnografia em diferentes expressões sobre a relação da competição como forma de jogo e, este, como função cultural (o que tratarei mais adiante), após um longo discricionário de temas e situações, assim registra o historiador:

[...] Embora todos estes exemplos sejam **redações literárias** de temas pertencentes a um passado muito remoto, a existência de um pano de fundo ritualístico é **demasiado evidente** para que se possa considera-los apenas o produto de uma **ficção poética** mais tardia” (HUIZINGA, 1999; p. 70 – meus destaques)

Poder-se-ia imaginar que tomar a história medieval por parte dos documentos oficiais implicaria, indubitavelmente, em toma-la pelo ponto de vista de quem tem domínio sobre eles: a nobreza, a realeza, a igreja. De certa maneira, ainda que encontremos registros de expressões que poderíamos denominar “populares” antes suas fontes materiais de estudos, a pintura e, certamente, a literatura eram reservados às pessoas que possuíam certo “espaço” na nobreza e acesso aos mecanismos educacionais e culturais deste período, porém, não o suficiente para apresentar “registros oficiais” (estes, certamente mais restritos e reservados). Por outro lado, Huizinga dava ênfase, justamente, aos detalhes das expressões pictóricas e de literatura que, longe do círculo de registro oficial da história da Idade Média, indicavam os fatos e suas interpretações diferenciadamente. Essa não deixa de ser uma questão a ser considerada, se pensarmos, também, que se tratava de um tempo na história da humanidade em que as letras, a ciência, os conhecimentos sobre a natureza etc., estavam sob julgo e consideração das classes dirigentes, como expressões dos homens livres.

Não obstante, é justamente por entender esta relação acerca das relações de poder sobre a ciência (ainda que em tempos outros regida – e censurada – pela Igreja), as letras, as ciências

da natureza etc., que, mesmo ao largo de sua profunda capacidade de conhecer a história da civilização (Huizinga era, de fato, um grande conhecedor da cultura), estabelecia uma incontestável relação conflituosa entre distintas classes sociais a cada época, que a sua posição acaba por ser favorável ao entendimento quase civilizatório (e, por vezes, harmonioso) deste conflito de classes, por ele até descrito a partir das obras literárias e pictóricas, mas, no final ao cabo, de certo romantizadas.

Engels (MARX, 1997), no prefácio da terceira edição alemã de *o 18 Brumário* destacava como que Marx desvendou a *lei da marcha da história* que, como já salientei, estava à bem da verdade no ponto de conflito e negação teórica de Huizinga:

Fora precisamente Marx quem primeiro descobrira a grande lei da marcha da história, a lei segundo a qual todas as lutas históricas, quer se processem no domínio político, religioso, filosófico ou qualquer outro campo ideológico, são na realidade apenas a expressão mais ou menos clara de luta entre classes sociais, e que a existência, e portanto também os conflitos entre essas classes são, por seu turno, condicionados pelo desenvolvimento de sua situação econômica, pelo seu modo de produção e pelo seu modo de troca, este determinado pelo precedente. (MARX, 1997; p. 18)

O próprio Marx, em carta a Ludwig Kugelmann, de 17 de abril de 1871, também assim se manifestava: “A história mundial seria na verdade muito fácil de fazer-se se a luta fosse empreendida apenas em condições nas quais as possibilidades fossem infalivelmente favoráveis” (MARX, 1997; p. 312) e, neste sentido, talvez também contada por expressões inertes e imutáveis dos fatos. Assim, ao identificarmos aquele perfil em Huizinga, encontramos, sem conflitos de conteúdo e forma nos seus prefácios (*O outono da Idade Média* e *O declínio da Idade Média*), os prévios elementos de sua apresentação, tanto quanto ao método histórico por ele utilizado (e nele sua compreensão de história) quanto com o próprio historiador.

No prefácio de *O outono da Idade Média*, Huizinga afirma que: “a origem do novo é o que geralmente nosso espírito procura no passado” (2013, p. 6), destacando que foi com zelo que buscou os embriões da cultura moderna na civilização da Idade Média. E completa: “[...] Apesar disso, em todo lugar naquela época, uma vez considerada morta e enterrada, já se via o novo germinar, e tudo parecia apontar para uma futura perfeição” (idem, *ibidem*). Em que pese entendermos que a história é o registro prático do fazer do homem – Marx afirma que “São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação” que estabelecem nossos pressupostos científicos (Marx e Engels, 2007, p. 86) – os elementos teóricos acerca da história da cultura que Huizinga apresenta está bem articulada, porém, sem o elemento do fazer humano nesta história. Como já apresentado anteriormente, mas importante ser retomado, Marx afirma que:

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem empenhados em revolucionar-se a si e às coisas, em criar algo que jamais existiu, precisamente nesses períodos de crise revolucionária, os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomando-lhes emprestado os nomes, os gritos de guerra e as roupagens, a fim de apresentar e nessa linguagem emprestada (MARX; 1997; p. 21)

A história, portanto, e inclusive como ciência histórica, não deve ser um movimento de “[...] ensinar e dar valor ao passado” (LENIN, in MARX, 1997, p. 174) – o que, no caso de Huizinga, é quase que um *caminhar* ao encontro do passado – mas de “[...] adquirir a habilidade de moldar o futuro” (idem, ibidem). Não se admira e nem se espera germinar em história. Assim

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente das antigas condições, o que então pode ser especulativamente distorcido, ao converter-se a história posterior na finalidade da anterior” (MARX e ENGELS, 2007, p. 40)

Huizinga destaca que o que se apresenta na obra é um “[...] fervilhar de formas de pensamento antigas e coercivas em lugar do germe vivo do período histórico seguinte, e fenecimento e o enrijecimento de uma civilização rica” (HUIZINGA, 2013, p. 6), concluindo o prefácio da primeira edição com a seguinte manifestação: “As formas de vida e de pensamento foram as evidências usadas aqui. **Captar o conteúdo essencial que repousa na forma:** não será sempre essa a tarefa da pesquisa histórica?” (idem, p. 7 – meu destaque). Esta conclusão é essencial e central para a sua defesa sobre a história cultural e os elementos que a compõe, como veremos adiante.

Não é apenas a atenção às obras pictóricas e à literatura e seu papel central para não apenas descrever, analisar e explicar a história que Huizinga lança mão. Há também uma certa relação entre problematizar e negar os documentos oficiais (principalmente em *O outono da Idade Média*, mas com muitos registros em *Homo ludens*) no exercício acadêmico do historiador.

Mas essa negação se dá ao mesmo tempo em que mantém os argumentos em torno das suas fontes, mesmo reconhecendo-as em uma frágil fronteira entre a ficção e a história, ao mesmo tempo que procura dar concretude ao fato de ambas (ficção ou fato histórico) construírem igualmente verdades morais na Idade Média. Pode-se até especular que entre os séculos XIV e XV a ciência não possuía um desenvolvimento que fosse além do empirismo e

das conjecturas religiosas e espirituais vigentes e hegemônicas. Mas seria anacrônico dizer que não havia um desenvolvimento científico e cultural neste período e, mais ainda e reafirmando, de que este desenvolvimento não se colocava ao critério e domínio das suas classes dirigentes. Afinal, ainda que na literatura e nas referências pictóricas, mesmo Huizinga buscando as de caráter *popular*, na Idade Média, elas também estão diretamente ligadas aos interesses das classes dominantes e suas ideias que, como atestavam Marx e Engels, “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade e, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante” (MARX e ENGELS, 2007, p. 47).

A segunda questão não menos importante é a consideração que ele tem pela superficialidade, vagueza e erro dos documentos “não oficiais” que contam a história dos séculos XIV e XV e, ainda assim, considerar sua concreticidade histórica e fonte de pesquisa. Por exemplo:

O homem moderno mal consegue imaginar a que ponto o ânimo medieval podia ser desenfreado e inflamável. Quando só se consultam documentos oficiais, tidos corretamente como a fonte mais confiável de dados históricos, pode-se bem chegar a formar uma imagem da história medieval que não difere essencialmente de uma descrição da vida dos ministros em embaixadores do século XVIII. **Mas falta a essa imagem um elemento importante: a paixão onipresente que impele os povos e os príncipes.** (HUIZINGA, 2013, p. 28)

Naiara Ribeiro faz um destaque importante, enaltecendo como advertência, sobre este recorte histórico em Huizinga, destacando que o historiador chamava a atenção da História por sua pouca atenção aos *sonhos da vida sublime na civilização* que se efetivavam também na vida social. A autora, destacando acerca da representação do passado advinda destes sonhos e das formas da vida social, dialoga com a seguinte passagem de Huizinga (1924 – *O declínio da Idade Média*): “Não há tendência mais perigosa em história do que a de representar o passado como se fosse um todo racional, ditado por interesses claramente definidos” (RIBEIRO, 2008, p. 97), entendendo que alija-se deste processo

[...] **a aspiração do sonho e do fantástico que se erige em todas as épocas**, as pequenas sutilezas dos sentimentos pretéritos perdem-se para sempre. **Nada seria mais enganoso e perigoso do que pensar no passado inserido apenas no contexto da racionalidade e da lógica**, porque propriamente o homem está situado dentro, mas também para além dela (idem; p. 66 – meus destaques).

E a autora completa, destacando sobre o importante valor de realidade do perpétuo sonho: “as ilusões e as expectativas de uma época ganham valor de fatos reais” (idem, ibidem), traduzindo o movimento metodológico de Huizinga, à bem da verdade, como um processo de

materialização da abstração. Não se trata de negar a possibilidade de uma abertura dos sentidos às expressões pictóricas ou literárias que *traduzem* sonhos, ilusões ou expectativas de uma época, mesmo à luz de compreendê-las como produto das relações sociais reais e materiais. Se assim o fosse, teríamos na verdade – e ainda superficialmente – os *factos reais* ganhando traços de expectativas – por condição teológica e prática humana – e ilusões – por falhas na análise e na condução da prática. A considerar por um lado suas reflexões e estudos em torno de um tempo mais distante (a virada da Idade Média para o Renascimento), mas, também, o exercício contemporâneo em obras seguintes (mantendo-se o método da História da Cultura como central), temos, como contraponto crítico, a necessidade de compreender o exercício não realizado por Huizinga: “[...] a apropriação correcta, e re-flectida, de aquilo que efetivamente está em curso se torna relevante num quadro alargado de mobilização que visa objetivos práticos de transformação material” (BARATA-MOURA, 2016, p. 54)

Ainda na perspectiva da descrição do historiador Huizinga (e sua perspectiva histórico-cultural), ela destaca a questão do elemento lúdico da cultura, como sendo expressão da esfera “supra-lógica” da ação do homem, no seu impulso de ornar a vida com as cores do sonho, evadindo-se da realidade para alojar-se num mundo “irreal e ao mesmo tempo autêntico” (RIBEIRO; 2008; p. 66).

É interessante notar como o autor empreende esse exercício de impelir aos documentos oficiais a dúvida, atribuindo à paixão onipresente em todas as épocas a manifesta defesa de fontes históricas necessárias ao estudo de uma época particular. Em que pese expressarmos a semelhante dúvida acerca dos documentos oficiais (que contam os fatos mas também os omitem, até hoje), o questionamento sobre sua possível neutralidade no registro de fatos de cada tempo – inclusive nos séculos XIV e XV – exortá-los à dúvida absoluta e à não consideração para os estudos de uma dada época é, também, um caminho perigoso (ainda que audaz, um tanto quanto arriscado), mesmo para a primeira metade do século passado.

Esta resistência e, ao mesmo tempo, crítica aos documentos oficiais para fins de investigação histórica por parte de Huizinga, ao mesmo tempo sustenta sua construção teórico-metodológica ante à História da Cultura, mas não somente em sua defesa, mas também em sua crítica ao que denomina como história política e história econômica. Neste sentido, ao apresentar a História da Cultura como um conceito marcadamente moderno e com suas dificuldades enquanto conceitos precisos enquanto conteúdo e alcance, assim relaciona-as:

La historia de la cultura se distingue de la historia política y de la historia económica en el sentido de que sólo es acreedora a su nombre si sabe mantenerse consciente de su orientación hacia lo profundo e lo universal. El estado y la vida económica existen como un todo, pero existen al mismo

tiempo en sus detalles. La cultura, en cambio, sólo existe como un todo. El detalle histórico-cultural tiene su lugar adecuado en el campo de los usos y las costumbres, en el terreno del *folklore*, de las antigüedades, y degenera fácilmente en curiosidad (HUIZINGA, 1994; p. 22 – itálico do original)

A considerar esta defesa e comparação, reporto-me a MARX em seu prefácio à *Contribuição à crítica da economia política*:

Os debates do *Landtag* [parlamento – alemão] renano sobre os delitos florestais e o parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica oficial que o sr. Von Shaper, então governador da província renana, travou com a *Gazeta Renaan* sobre as condições de existência dos camponeses de Mosela, as discussões, por último, sobre o livre-câmbio e o protecionismo, proporcionaram-me os primeiros motivos para que eu começassem a me ocupar das questões econômicas (MARX, 2008; p. 44 – destaques e comentários do original)

Barata-Moura comenta que esta inclinação de Marx (já iniciada, segundo o filósofo, por Engels), esta sua inflexão ao econômico emerge, justamente, com o [...] aprofundamento, procurado e pesquisado, dos diferentes supostos sobre os quais as edificações do viver social historicamente se constroem” (2006; p. 142) o que nos leva, portanto, o registro deste contraponto às teses teórico-metodológicas de Huizinga, a saber, a negação do papel determinante dos supostos das decisões econômicas na vida social e, nesta, a própria produção cultural humana.

O próprio Barata-Moura registra esta percepção (ou, talvez e melhor dizendo, aclara-me sobre esta questão):

Descartada a historicidade concreta, materialmente fundada, e abraçado com a unção o vector do “essencialismo”, ficamos entregues a um discurso sobre o “Homem” *abstrato* – não porque haja sequer sido alcançado “por abstração”, mas porque liminarmente decorre de uma aventureira estatuição especulativa (BARATA-MOURA, 1997, p. 185 – itálicos e aspas do original)

Um distanciamento científico que, por hora, parece-me equivocado por parte do historiador holandês e que, por óbvio e consequência, determinam os rumos de sua obra, inclusive em tempos imersos de conflitos bélicos presentes na Europa de seu tempo.

Retomando: ainda em *O outono da Idade Média*, encontramos novamente a expressão do historiador afeto aos poemas, indicando, inclusive, o “método” para seu uso:

[...] **De que adianta ler os poemas de amor e as descrições de torneios** em busca de conhecimento e da representação vivida de detalhes históricos, **se não pudermos ver os olhos, a luz e a sombra, sob as sobranceiras como asas de gaivotas e as delicadas testas**, agora poeira por séculos, mas que uma vez foram mais importantes do que toda aquela literatura, que ficou amontoada como entulho? (HUIZINGA, 2013; p. 121 – meus destaques)

Huizinga, ele mesmo, nos aponta a resposta: “Hoje em dia, somente um reflexo casual pode fazer com que vejamos novamente com toda clareza o significado apaixonado dessas formas culturais” (idem, *ibidem*).

É uma condição para Huizinga, pois até mesmo a imagem como expressão do conteúdo que repousa na forma tem seus limites, enquanto fonte, se não forem consideradas a mais profunda subjetividade para com o uso destas fontes. Não basta ler os poemas, é preciso ver as *imagens das imagens* dos poemas. Ainda que as imagens sejam exatamente isso (imagens), ainda assim falta ao historiador holandês a consideração de ser, a imagem, produto da materialidade humana. O que para ele é uma imagem pictórica, para a história da humanidade é produto da representação real e material do homem. E, portanto, tomá-la isoladamente, sem o conjunto dos fatos e registros da história, é tomar, a história, parcialmente.

Mais adiante, na mesma obra, outro destaque importante:

Ainda que não seja fácil provar a existência de uma ligação direta, **ninguém** que de alguma forma esteja familiarizado com os costumes dos povos primitivos **duvidará** que tanto a ordem cavaleiresca quanto o torneio, e a própria ordenação do cavaleiro, possuem suas raízes mais profundas nos usos e costumes religiosos de um passado mais distante (idem; p. 129 – meu destaque)

É de se destacar que o autor aponte *ainda que não seja fácil provar*, ainda assim, que *ninguém duvidará* das raízes em um passado distante de um fato histórico, neste caso, as ordens cavaleirescas. O reconhecimento de “poucas provas” com a indubitável certeza científica das origens do que pouco pode se comprovar, atestando, ainda – acerca da citação acima – que “[...] A ordem cavaleiresca não pode ser separada dos bandos masculinos dos povos selvagens” (idem, *ibidem*). Estas expressões também se repetem, inclusive, em *Homo ludens*: “Sobre a função que opera no processo de construção de imagens, ou imaginação, o máximo que podemos afirmar é que se trata de uma função poética; e a melhor maneira de defini-la será chamar-lhe função de jogo ou função lúdica” (1999; p. 29).

Por hora, fica a expressão da ausência da dimensão histórica do método (da História da Cultura) de Huizinga – “[...] o carácter *científico* da moldura de que esse saber se reclama; [...] e a explicitada *finalidade* do objeto que persegue” (Barata-Moura, 2016, p. 148 – itálicos do original) – o que nos dá a nítida impressão de certa generalização sobre a função do jogo na sociedade e isso implica (e inverte a ordem) diretamente na indicação o método huizinguiano. A imagem *determina* o conteúdo. O filósofo lusitano ao comentar o marco marxiano científico, nos ajuda e compreender este limite em Huizinga. Ao expressar que o materialismo não exclui as diferentes manifestações de subjetividade (e, entre estas manifestações, eu incluiria o lúdico,

o jogo) que “[...] dentro do processo material concreto das realidades em devir, lhe operam a mediação” (BARATA-MOURA, 2016, p. 392), e completa:

Aquilo, porém, que o materialismo critica, desconstrói e rejeita, é a peregrina tese fundante do *idealismo*, enquanto doutrina filosófica, que basilarmente se reconduz à *anteposição* à realidade objectiva (ainda que em regime de “composição” ou de “co-relação” recíproca) de uma instância de “subjectividade” (não necessariamente de cariz “egóico”, e detendo uma expressão representacional preponderante) como condição de *possibilidade* e de *instauração* do *ser*: no plano da consciência, da accionalidade, ou da linguagem” (idem; *ibidem* – itálicos e aspas do original)

Importante percebermos que estamos diante de um dilema para a ciência histórica, ainda que com os olhos voltados às primeiras décadas do século passado: por um lado, considerar a robusta produção artística que até então a humanidade registrou e, nesta, suas informações, histórias, fatos, hábitos, valores, poder, riqueza, miséria e uma infinidade de expressões e manifestações das relações humanas, quer da história da humanidade como um todo, quer da particularidade do estudo de Huizinga (em singular observação, os séculos XIV e XV). Enquanto manifestação da história da cultura, é mister reconhecermos a importância desta produtividade cultural humana para, também, contarmos a história de seu produtor, o homem. Porém, o frêmito científico está em sua centralidade e, nesta, a ousadia (reconheço) de Huizinga em contar a história da humanidade por essa produção, o que sujeita-a (e ao homem) à cultura, e não o seu contrário (a cultura produz a humanidade e não a humanidade que produz a cultura – ou, a subjetividade determina a materialidade e não o seu contrário). Não por menos, encontramos essa assertiva científica em seu desenvolvimento, de tal maneira que se concretiza profundamente em *Homo ludens*, quando procura, por exemplo, responder se há alguma medida de elemento lúdico na ciência “[...] como por exemplo na tendência para sistematizar que todo cientista possui, tendência de caráter parcialmente lúdico” (HUIZINGA, 1999; p. 226). Conhecida sentença de Marx, no prefácio da Contribuição da Crítica da Economia Política (que é de 1859), sobre a prática determinar a consciência e não o seu contrário, à luz de que é o “[...] modo de produção da vida material [que] condiciona o processo de vida social, política e **intelectual**” (MARX, 2008, p. 45 – meu destaque) e, portanto, a determinação da vida material, não o *jogo* que determina a capacidade científica sistematizadora da ciência.

E em *O outono da Idade Média* é na expressão *A arte na vida* que novamente encontramos mas um exemplo da fundação teórico-metodológica do historiador holandês e sua certeza histórica de que o período medieval é melhor conhecido pelo seu tempo a partir das artes plásticas e, em particular, a pintura e nela as expressões daquilo que denomina de *um tesouro de profundidade espiritual pacífica e serena, além da presença da beleza e da*

silenciosa sabedoria (HUIZINGA, 2013, p. 413). E mesmo reconhecendo que se tratava de tempos de ressoar incontestemente de crueldade e miséria, e à luz de indicar as perguntas às quais a história deve perseguir, é a elevação e a ternura que as imagens, em si, expressam. E, assim, pergunta:

Qual a razão para esta profunda diferença entre o retrato da época proporcionado pela arte e o proporcionado pela história e pela literatura? Será própria da época uma grande desproporção entre as diferentes esferas e as formas de expressão da vida? Seria a esfera da vida da qual brotava a arte pura e íntima dos pintores uma esfera diferente, melhor que a dos soberanos, nobres e letrados? Seria possível que os pintores, junto com Ruysbroeck, os Windesheimers e a canção popular vivessem num limbo passivo à margem desse inferno colorido? **Ou será um fenômeno comum que as artes plásticas leguem uma imagem mais brilhante de certa época do que o fazem as palavras de poetas e historiadores?** (idem, p. 414 – meus destaques)

À Huizinga, a resposta à última pergunta é profundamente afirmativa, haja vista que as partes plásticas “[...] não se lamentam” (idem, p. 415), o contrário, segundo o autor, da literatura, o que não quer dizer que devem se excluir mutuamente, mas, do contrário, buscar-se a correta relação entre as artes plásticas, por um lado, e as expressões literárias da época, por outro. São estes elementos da cultura, nas artes plásticas e na literatura, que vão se desenhando ao longo da obra de Huizinga, quer como expressão direta, quer como identificado em seu traço como historiador. Mas é às perguntas formuladas que paira, ainda, uma inquietação científica: as artes ou a literatura e o seu lugar para o legado de qualquer época da história da civilização e da humanidade.

Estou, portanto, a falar da relação que Huizinga estabelece para com a cientificidade de história da cultura que, de certa maneira, transfere para a cultura o caráter da produção do conhecimento, e não ao homem que é quem produz cultura e, neste interim, a manifestação de uma ciência que, inclusive, possui um caráter lúdico (e, assim, a volta ao cientista que “cumpre as regras” da investigação, análise e exposição dos dados, como se faz necessário para com o cumprir com as regras do jogo). Mesmo numa expressão hegeliana, em que o *Espírito* apreende e determina o objeto e determina-o conceitualmente temos esta manifestação de cientificidade, como em Huizinga. Nele, e posteriormente, a indicação de que as expressões não oficiais (portanto, suas manifestações do *espírito científico* ou os elementos lúdicos da ciência) e os conflitos nela subjacente, inclusive seus limites, ganha centralidade científica.

Retomando: ao longo da obra, às vezes, há a imediata confissão sobre os conflitos desta problemática colocada em método por Huizinga:

Essas relações só podem ser sugeridas aqui como uma tese não comprovada; não se trata de fundamentar uma hipótese etnológica, mas sim

de trazer à luz o **valor das ideias** da ordem equestre no auge de seu desenvolvimento; e quem há de negar que nesse valor ainda existem resquícios de elementos primitivos?

Na verdade, na ordem cavaleiresca, o elemento cristão do imaginário é tão forte que uma explicação com base em meras condições medievais religiosas e políticas já seria convincente. Todavia, paralelos primitivos muito difundidos demonstram que o elemento cristão é secundário e posterior (HUIZINGA, 2013; p. 129 – meu destaque)

Há outras manifestações do conflito em torno do historiador Huizinga consigo mesmo. No capítulo em que versa sobre o significado do ideal cavaleiresco na guerra e na política, os conflitos entre o historiador que se busca e almeja alcançar e que se perde em seguida, se expressam. O primeiro, na seguinte passagem da mesma obra (com uma inequívoca e não reconhecida expressão de classe):

[...] A verdadeira história do final da Idade Média, diz o historiador que usa os documentos para rastrear o desenvolvimento do Estado e pesquisar suas circunstâncias, tem pouco a ver com esse falso renascimento cavaleiresco; era um verniz antigo que já começava a descascar. **Os homens que faziam a história não eram** sonhadores, e sim **membros do governo e comerciantes bastante calculistas e objetivos, quer fossem soberanos, nobres, prelados ou burgueses.** (idem; p. 151 – meus destaques)

Porém:

[...] Mas a história da civilização tem a ver tanto com os sonhos de beleza e com a ilusão de uma vida nobre como com o recenseamento e os impostos. Um pesquisador de hoje, que estudasse a sociedade contemporânea a partir do crescimento dos bancos e do transporte, dos conflitos políticos e militares, poderia afirmar no final de seus estudos: encontrei muito pouco sobre a música, que obviamente não significou tanto para essa cultura. (idem, ibidem).

Ainda que os homens que faziam história fossem aqueles ligados ao governo e os ricos comerciantes, era a presença ou ausência da música que tinha significativa necessidade de investigação, para Huizinga. A centralidade científica da história da cultura, mesmo quando – ainda que aparentemente – nesta mesma forma de organização teórico-metodológica, lhe fosse possível identificar elementos mais concretos das relações humanas da Idade Média.

Em *O declínio da Idade Média*, ainda que com formas diferentes, essa contradição fica mais clara:

Para a história da civilização o perpétuo sonho duma vida sublime tem o valor duma realidade muito importante. E a própria história política, sob pena de desprezar factos concretos, está obrigada a tomar em consideração as ilusões, as vaidades e as extravagâncias. **Não há tendência mais perigosa em história do que a de representar o passado como se fosse um todo racional, ditado por interesses claramente definidos.** (HUIZINGA, 1924; p. 97 – meus destaques)

Huizinga, ao descrever os valores inerentes à cultura cavaleiresca do final da Idade Média, reforça constantemente a ênfase dada aos documentos não oficiais para descrever e analisar a história da Idade Média, demonstrando também os seus instrumentos centrais (e suas contradições) de investigação (no caso a seguir, o poema):

Existem mais exemplos a serem citados que revelam o caráter primitivo do juramento cavaleiresco. Por exemplo, o **poema que descreve** os votos com os quais Robert d'Artois instigou o Rei da Inglaterra, Eduardo III e seus nobres, a iniciarem **a guerra** contra a França: *Le Voe udu Héron*. **Trata-se de uma narrativa com pouco valor histórico**, mas o espírito da selvageria bárbara que dela emana **é bem adequado para que se possa aprender a essência do juramento cavaleiresco**. (Huizinga, 2013; p. 142 – meus negritos, itálicos do original)

Nesta, enquanto expressão de instrumento de pesquisa, o poema e, nele, enquanto forma de exposição do que é investigado (valores do cavaleiresco medieval) o reconhecimento do pouco valor histórico documental do poema (certamente entranhado das emoções de seu autor) porém, suficiente para a apreensão de uma essência pontual da Idade Média, inclusive na explicação dos fatos que compuseram a indicação de um conflito bélico da época.

Naiara Ribeiro, ao explicitar que Huizinga reafirmava a sentença da tarefa principal da história – a saber, “[...] la indagación de los acontecimientos singulares, no como tipos o casos particulares de un concepto general, sino por su importancia intrínseca” (HUIZINGA, 2005; p. 95) – faz o seguinte destaque sobre o historiador neste particular, ou seja, as relações entre o que se expressa como consequência de uma expressão particular (o poema, no caso acima) e, portanto, a aproximação entre história e arte e da arte com a ciência (inclusive com a problematização levantada por Huizinga sobre as fronteiras entre elas) :

Ao fazer a escolha pelo individual e pela compreensão, em detrimento da explicação e do geral, restava ainda responder como era possível a formação de conceitos históricos fora do modelo generalizante das ciências naturais, sem cair, contudo, no campo do subjetivismo arbitrário. Essa resposta, segundo Huizinga, só poderia ser alcançada quando se investigasse mais detidamente as relações profundas que aproximavam História e Arte. (RIBEIRO, 2011; p. 6)

Huizinga expressa as reflexões da autora acima, na defesa de elementos menos rígidos e frios para o papel científico da história e, ao mesmo tempo, defendendo uma atenção responsável para com a subjetividade individual e dos fatos históricos da investigação:

De estas consideraciones teóricas de la ciencia histórica, dos convicciones anclan con vigor en nuestra consciencia. En primer lugar, que la vida histórica nunca puede conocerse mediante nociones generales, sino sólo en la concreción de los actos, y que por ende el estudio de los acontecimientos singulares y de los individuos singulares deberá seguir siendo la ocupación principal de quien se dedica a la investigación histórica, aunque sólo sea como médio para llegar ao conocimiento de lo que tiene valides general. En segundo

lugar, la convicción de que el carácter universal de la ciencia histórica se daña cada vez que se adopta una regla sistemática. (HUIZINGA, 2005, p. 93)

A matéria à qual Huizinga manifesta a centralidade da história da cultura – que, como tal, “[...] *es la forma espiritual en que una cultura se rinde cuentas de su pasado*” (HUIZINGA, 1994; p. 95) –, ao seu ver, necessitar ser exposta e narrada pelas questões da individualidade e da singularidade. Não obstante a citação acima estar no contexto de seus estudos sobre a sistematização teórica da história da cultura, estas individualidades e singularidades estão expressas nas obras em estudo, como, por exemplo, em *O declínio da Idade Média*, ao destacar em suas considerações finais:

A **transição do espírito** característico do declínio da Idade Média para o humanismo **foi muito mais simples** do que à primeira vista somos levados a supor. **Habitados** a opor o humanismo à Idade Média supomos muitas vezes que a adesão ao novo sistema implicou o repúdio do outro. **É-nos difícil imaginar que o espírito pudesse cultivar as antigas formas de pensamento e de expressão medievais e aspirar ao mesmo tempo à visão antiga da razão e da beleza** (HUIZINGA, 1924; p. 327 – meus destaques)

Para além do elemento objeto da investigação em curso (a ontologia de Johan Huizinga) gritante nesta passagem, importa-me, neste momento, reafirmar a coerência de método de investigação e de exposição do historiador holandês. A singularidade e a individualidade estão expressas desta manifestação do “espírito” (enquanto aspecto ontológico e tanto) quanto como objeto de exposição investigativa, enquanto método e como questão científica em Huizinga. Ele questiona à ciência qual seria o papel da personalidade individual na história, enquanto contenda metodológica, perguntando “[...] *la manera en la que nace la comprensión histórica permite comprender los vínculos históricos sin aprender a entender a los individuos*” (HUIZINGA, 2005; p. 99). E avança:

Aun si se quiseira admitir que no son las personas las que hacen la historia, estás nos sirven para tornar comprensibles los fenómenos colectivos. ¿Cómo puedo entender las acciones humanas sino viendo actuar a los hombres? ¿Qué idea puedo hacerme de un período si no veo moverse personas dentro de él? Qué árida es la historia si sólo reconozco como importante los fenómenos colectivos. **Quien quiere ver la verdadera vida histórica**, y quiere ver permeado de vida todo lo que el historiador cree poder registrar con respecto a los vínculos generales y las fuerzas en la historia, **comete verdaderamente un gran error si considera a lo particular como algo de menor valor** (idem; p. 99)

[...]

Los límites de lo que vale la pena saber son por ende más amplios en la historia que en cualquier otra ciencia: **detrás de la más pequeña unidad histórica experimentable queda siempre, de hecho, un espiral de vida humana de la cual podemos participar** (idem; p. 100 – meus destaques).

São as ações humanas individuais, suas ações como particularidades humanas, que devem conduzir o historiador da cultura. Mas é importante diferenciar o que é este enaltecimento do papel do indivíduo, da personalidade individual na história daquele à qual Huizinga entabula crítica ácida ao “presenteísmo” cultural e científico norte-americano. Para Huizinga, existe a expressão da tradição histórica presente nas manifestações individuais da arte e demais expressões de cultura que não se fazem presentes no que ele denominou de “espírito norte-americano”. A certa “individualidade” deste despreza, segundo o autor, o passado (em que pese seu testemunho sobre determinadas manifestações tradicionais religiosas), enfatiza o presente imediato como sendo a história de fato. Em ambos, aliás, as questões coletivas, os embates de classe estão à margem, mas a ênfase, por exemplo, às tradições está presente:

En realidad, lo único que nos ofrece la Historia es una cierta idea de un cierto pasado, una imagen intelegible de un fragmento del pasado. No es nunca la reconstrucción o la reproducción de un pasado dado. El pasado no es dado nunca. Lo único dado es la tradición. Si la tradición pudiera hacernos asequible em cualquier punto la realidad total e integra de los tiempos que fueran, esto no sería todavía Historia; o, mejor dicho, sería menos Historia que nunca. La imagen histórica surge cuando se indagan determinadas conexiones, cuya naturaliza se determina por el valor que se les atribuye. Y los términos del problema así planteado son los mismos ya se trate de una Historia investigada por métodos rigurosamente críticos o de canciones y epopeyas históricas procedentes de épocas culturales pasadas. (HUIZINGA, 1994; p. 91)

Por outro lado, e além das questões sobre a tradição, Huizinga, ao focar na questão da individualidade, abria mão das questões de ordem sociais, coletivas e comunitárias e, portanto, de classe que também (e, principalmente) compunham as relações históricas da humanidade. Ao mesmo tempo, quando tentou construir suas reflexões (bem recebidas pela academia) sobre o período entre-guerras e o avanço do nazifacismo na Europa⁵⁸), assim entendeu a crise cultural que se instalava, sob a perspectiva da história:

Crise civilizacional é um conceito histórico. Ao examinarmos a história, ao compararmos este tempo com os que o precederam, podemos formular esse conceito objetivamente. **As crises anteriores, afinal, nos informam não apenas sobre o seu início e agravamento, como também sobre seu desfecho.** [...] E ainda que a **autópsia historiográfica** não prometa terapias para o presente, talvez nem sequer um prognóstico, **qualquer meio que ajude a entender a natureza do mal deve ser tentado** (HUIZINGA, 2017; p. 31 – meus destaques)

⁵⁸ No primeiro capítulo de “Nas sobras do Amanhã”, Huizinga assim se expressa: “Para esta civilização ser salva, para não submergir em séculos de barbárie, mas sim poder, mantendo os valores supremos que lhe foram legados, passar a um novo e mais sólido estágio, para tanto, é necessário que os homens presentes compreendam claramente a gravidade do processo de decomposição em curso” (p. 20), expressão mantida, claro, sob a referência da cultura enquanto história.

E, como saída para este exercício pontual de as crises anteriores orientarem o entendimento do presente:

Na medida em que hoje ainda se buscam a beleza, sabedoria e grandeza antigas para conservá-las, guarda-las e compreendê-las, já não se trata, ao menos em primeiro plano, de um retorno em sua direção. As aspirações culturais já não têm como motivação o restabelecimento de um passado ideal, nem sequer entre os que julgam o passado – por sua fé, sua arte, pela coesão e saúde do seu tecido social – superior ao presente. (idem; p. 39)

Huizinga apresenta esta reflexão sobre seu tempo para lembrar a seus leitores que o “[...] impulso de avançar sempre mais pode conduzir a extremos, até o ponto em que degenera numa vã e sôfrega caçada pelo absolutamente novo, num desprezo por tudo o que seja antigo” (idem; ibidem). Barata-Moura expressaria, em tempos aqueles, que “[...] para transformar materialmente [...] é preciso saber fundamentalmente onde, junto com quem, e sobre o quê, intervir” (2016; p. 409), o que coloca em questão, portanto, este hiato apresentado por Huizinga entre a construção do novo pela destruição e desprezo do passado, ou seja, não é a única forma de se pensar, estruturar, fazer e construir história. Entendamos: ao Huizinga aprofundar sua crítica ao presente (como que em tom de inflexão pessimista sobre os caminhos percorridos pela humanidade), o faz no sentido de preocupação com a ruptura com o passado, e não como parte do processo histórico que o homem conduziu sua própria humanidade. Ele desconsidera que este passado à qual o “absolutamente novo” degenera-se é processo e produto deste passado.

Retomando o papel da imagem para Huizinga, a temos (e sua representatividade), portanto, como a expressão central para o autor. Já no prefácio de *O outono da Idade Média* isso fica explícito, ao afirmar que “as formas de vida e de pensamento foram as evidências usadas aqui. **Captar o conteúdo essencial que repousa na forma:** não será sempre essa a tarefa da pesquisa histórica?” (Huizinga, 2013; p. 7 – meu destaque). Conforme já destacado anteriormente, é a centralidade dos sonhos de beleza na análise histórica, tão clara ao historiador da (e pela) cultura ao longo desta obra.

Assim como as expressões ponderantes de Barata-Moura acima registradas, também Marx nos aponta aquela compreensão em crítica, na qual *em épocas anteriores da história faziam do homem uma parte integrante da comunidade humana determinada e delimitada*. Para ele

Quanto mais remontamos na história, melhor aparece o indivíduo, e, portanto, também o indivíduo produtor, como dependente e fazendo parte de um todo mais amplo; em primeiro lugar, de uma forma ainda muito natural, de uma família e de uma tribo, que e a família desenvolvida; depois, de uma comunidade sob suas diferentes formas, resultado do antagonismo e da fusão

da tribo. E somente ao chegar no século 18 e na “sociedade burguesa” é que as diferentes formas das relações sociais se erguem diante do indivíduo como um simples meio para seus fins privados, como uma necessidade exterior. Porém, a época que produz esse ponto de vista, o do indivíduo isolado, é precisamente aquela na qual as condições (gerais desse ponto de vista) alcança o mais alto grau de desenvolvimento (MARX, 2008, p. 236)

Não obstante, parece-me que também as críticas a São Bruno, construídas por Marx e Engels e as representações que aquele lança à construção histórica de diferentes épocas.

Ao seu objetivo de escrever uma história do passado para **fazer resplandecer** com a maior intensidade **a glória de um personagem não histórico e de suas fantasias**, corresponde, pois, **que não seja citado nenhum dos verdadeiros acontecimentos históricos**, nem mesmo as intervenções verdadeiramente históricas da política na história, e que, em seu lugar, nos seja oferecida uma narração que não se baseia em estudos mas sim em construções artificiais e em intrigas literárias (MARX e ENGELS, 2007, p. 46 – meus destaques)

Com o cuidado e a prudência de não apresentar o historiador Huizinga numa perspectiva de falseador dos estudos da história, há, por demais necessário, de se reconhecer (como ele mesmo o faz e defende) a negação de determinantes da própria história, como a política. Ao mesmo tempo, mais do que a força da imagem, a sua especificação metodológica também lhe é importante. Por exemplo (e será expressão de aprofundamento mais adiante) a relação entre a imagem e a palavra, a arte e a poesia:

Comparado à pintura, o que constitui no poema o efeito diferente da elaboração extensa da cena natural? Qual é o efeito da expressão de uma mesma inspiração através do uso de diferentes meios? O fato de o pintor, devido à natureza de sua arte, ser obrigado a manter uma fidelidade simples à natureza, enquanto o poeta se perde na grande superficialidade amorfa e na enumeração de motivos convencionais (HUIZINGA, 2013; p. 494)

Igualmente em *Homo ludens*, ao tratar do jogo e os que jogam, a imagem é assim compreendida:

Se verificarmos que o jogo se baseia na manipulação de certas imagens, numa certa “imaginação” da realidade (ou seja, a transformação desta em imagens), nossa preocupação fundamental será, então, captar o valor e o significado dessas imagens e dessa “imaginação”. Observaremos a ação destas no próprio jogo, procurando assim compreendê-lo como fator cultural da vida (Huizinga, 1999; p. 7 – aspas e parênteses do original)

O conteúdo essencial que repousa na forma (imagem, a representação do conteúdo) e, para Huizinga (1994), a História “[...] *es siempre, por lo que se refiere al pasado, una manera de darle forma, y no puede aspirar a ser otra cosa*” (p. 92). O historiador entendia que a principal tarefa desta que denominaria de história da cultura e, portanto, ciência da cultura “[...] é procurar compreender o significado dessas figurações no espírito dos povos que as praticam e nelas crêem” (HUIZINGA, 1999; p. 18). É essa a sua compreensão sobre a história da cultura,

como um produto do livre espírito do investigador que, como contrapartida investigativa e expositiva, estabelecia uma postura cautelosa na formulação dos problemas históricos como contrapartida do elemento imaginativo presente na história da cultura. Ribeiro explica que:

a História da Cultura partia, primeiro, do reconhecimento da essencialidade das ciências do espírito com sua propensão fortemente estética e compreensiva e, segundo, de que o trabalho do historiador deveria ser o de buscar, no caos que é o passado, uma forma unificadora que desse sentido aos seus mais diversos fragmentos. (RIBEIRO, 2008; p. 56)

Esta estética e compreensividade eram investigadas minuciosamente (é necessário reconhecer) nas obras pictóricas e escritas, numa manifesta e permanente crítica aos documentos oficiais. E isso com o propósito de “[...] imaginar essa sensibilidade, essa propensão às lágrimas e às reviravoltas espirituais, se quisermos captar o colorido e o vigor da vida de então” (HUIZINGA, 2013; p. 18), convencido da científica necessidade de questionar-se os documentos oficiais:

Um historiador da Idade Média que confiasse demasiadamente nos documentos oficiais — que raramente se referem às paixões, excepto à violência e à cupidez — arriscava-se, por vezes, a perder de vista a diferença de tonalidade que existe entre a vida daquela época e a dos nossos dias. Tais documentos far-nos-iam às vezes esquecer a veemência patética da vida medieval para a qual os cronistas, não obstante as deficiências no registo dos factos, nos chamam sempre a atenção (HUIZINGA, 1924; p. 15).

Ainda assim, Ribeiro afirma que Huizinga

[...] não exclui a possibilidade de que esses cronistas laicos e poetas da corte, ligados aos círculos aristocráticos, estivessem acometidos de uma certa tendência ao **exagero**. Mas isso não os exclui, porém, **como documentos válidos para a História da Cultura: mesmo os falseamentos revelam**, para o historiador sensível, **algum aspecto da verdade**. (RIBEIRO, 2008, p. 63)

Até aqui, portanto, é considerável percebermos o quanto que os elementos de crítica de Huizinga a um certo produtivismo acadêmico de seu tempo (inclusive com uma expressão mercadológica e consumista inerente a este produtivismo, igualmente criticado pelo historiador) estão, de certa monta, relacionados intrinsecamente com os aspectos de forma e conteúdo de seus métodos de investigação e exposição. Não me parece possível distanciar-me da compreensão que a alusão às artes em todas as suas formas para a compreensão da história, como defendia Huizinga, estava inerente à sua crítica ao “mercado” acadêmico (como pesquisador que era) e cultural e, até mesmo, como resposta a ele e, ao mesmo tempo, os princípios científicos da história da cultura.

É nesta perspectiva, por exemplo, que ele vaticina sobre seu tempo, ao defender que “[...] é preciso continuar criando cultura para poder conservá-la” (HUIZINGA, 2017; p. 40),

numa clara e profunda preocupação com o que o mundo e o homem haviam produzido culturalmente. Não o homem sujeito coletivo, orgânico, ontologicamente entendido, mas o homem que tinha contado a história da humanidade por meio da arte e, nela, precisava ser preservada (preservando-a) para continuar a ser homem (criando nova cultura). E cultura (a qual defendia a tese de que ela possuía três grandes atividades genuínas – a linguagem, o mito e o culto), para Huizinga, era aspiração, o domínio da natureza que faz conhecimento mediante a criação e compreensão, que abarca a fé e a religião, o Estado, a legislação, o direito, a técnica, a arquitetura, a poesia, o saber, o comércio e a civilização (2014, p. 20). Era, também serviço, à qual ferramentas, signos, palavras, imagens, *serviam* para algo e o ser humano prestava o serviço (idem; p. 21). E era expressão, “fruto de la mente” que transforma tudo para gerar algo além da natureza, diferenciando-se dela (idem, ibidem).

Era o que Ribeiro (2008) entendia como a “quebra da continuidade histórica” expressa nos códigos e valores perpetuados pelas expressões culturais que estava em jogo na organização do método de investigação de Huizinga e que, em seu julgamento, sua perda levaria a humanidade à barbárie. Para a autora:

{...} a História da Cultura caracterizava-se, sobretudo, pelo esforço de criar no homem, por meio do estudo das épocas pretéritas, um vínculo genuíno com a tradição de uma cultura – a cultura ocidental – baseada em valores como virtude, civismo, liberdade espiritual e razão. A defesa da continuidade histórica, levada a cabo por Huizinga, não estava pautada na ideia de um desenvolvimento progressivo, num mero prosseguir, mas no esforço consciente do homem de relembrar e renovar (RIBEIRO, 2008; p. 97)

Não obstante, para Huizinga, a cultura era a síntese da expressão da humanidade e, para tanto, requeria o equilíbrio entre valores espirituais e materiais (HUIZINGA, 2017) e que se manifestava “[...] em dada sociedade, como ordem, articulação coesa, estilo, ritmo de vida” (idem; p. 43). Esta se manifesta em Huizinga como a característica de equilíbrio da Cultura. A ela, se estabelece o esforço, o rumo da cultura para com um ideal (p. 44) e, para ambas, a mais concreta e positiva das características da cultura, o domínio sobre a natureza (idem; p. 45). Como síntese, Ribeiro afirma que:

A disposição inerente da História da Cultura para a *morfologia*, seu ímpeto de encontrar “as formas da vida, do pensamento, dos costumes, da arte, do saber”, são, portanto, o ponto central de convergência entre o que dissemos sobre a dimensão estética da compreensão histórica e esta metodologia de trabalho adotada por J. Huizinga em suas interpretações históricas. De igual modo, podemos citar ainda – como elementos que ligam J. Huizinga à História da Cultura – a **ênfase nas formas de vida expressas na arte e no pensamento** (mas também nos sentimentos), o reconhecimento da **função essencial desempenhada pela imaginação na compreensão histórica**, a presença de um **impulso estético tanto na forma de interpretação dos fatos como na**

sua descrição e, por fim, **o emprego da arte como fonte histórica** fundamental (RIBEIRO, 2008, p. 57 – meus destaques).

A autora nos apresenta uma síntese clara do método de investigação de Huizinga e que se estabelece com profundidade em obras às quais investiga seu tempo, como *Espírito Norteamericano* e *Nas sombras do Amanhã*. A arte e o pensamento (que se manifesta na arte) como manifestação das formas de vida, a imaginação (ainda que com cautela) como expressão de análise, a estética como medição e a história da humanidade contada pela arte.

Há que pontuarmos aqui esta expressiva manifestação em Huizinga destacada pela autora, sobre a atenção às formas. Elas não estão representadas apenas na literatura e nas manifestações pictóricas, como as pinturas dos irmãos Van Eyck em *O outono da Idade Média*. Elas estão postas centralmente para traduzir pensamentos, costumes, arte (evidente), saber (conhecimento)... talvez a prática. Poderia arriscar-me a dizer que a imagem, central em Huizinga, é um “[...] *produto social e continuará sendo enquanto existirem homens*” (Marx e Engels, 2007; p. 34). Ou seja, me é possível afirmar que a imagem, central no método de investigação de Huizinga, é fruto do que Marx e Engels (idem) denominariam de *efetiva riqueza espiritual* e, para tanto, é produzida por homens em relação dependente direta da riqueza de suas relações reais. Pensamento, saber, costumes, arte: empreendimentos humanos. Assim, todos os *objetos* da riqueza material, sob o ponto de vista da investigação, devem (ou deveriam) ser passíveis não de uma “[...] *mistificação ou especulação, [mas] a conexão entre a estrutura social e política e a produção*” (idem, p. 93), o que implicaria a necessidade de ir além da imagem para a materialização e registro da história, pois também os instrumentos de pesquisa de Huizinga (a imagem, a literatura) são produtos reais de relações reais de produção da humanidade. E completam:

As representações que esses indivíduos produzem são representações, seja sobre sua relação com a natureza, seja sobre suas relações entre si ou sobre sua própria condição natural [*Beschaffenheit*]. É claro que, em todos esses casos, essas representações são uma expressão consciente – real ou ilusória – de suas verdadeiras relações e atividades, de sua produção, de seu intercâmbio, de sua organização social e política. A suposição contrária só seria possível no caso de, além do espírito dos indivíduos reais e materialmente condicionados, pressupor-se ainda um espírito à parte. Se a expressão consciente das relações efetivas desses indivíduos é ilusória, se em suas representações põem a sua realidade de cabeça para baixo, isto é consequência de seu modo limitado de atividade material e das suas relações sociais limitadas que daí derivam (idem, p. 93)

Assim, entendo, fundado nas referências em crítica aqui postas ao método da história da cultura, que falta justamente o elemento mediador desta construção (e suas representações)

desta cultura, as suas “[...] modalidades *humanas* de mediação do ser, a inscrição de humanidade que nela e por ela é operada” (BARATA-MOURA, 1997, p. 165). Diria Marx que

[...] O que diferencia as épocas econômicas não é “o que” é produzido, mas “como”, “com que meios de trabalho” [de todas as mercadorias, são os artigos de luxo os menos importantes para a comparação tecnológica entre as diferentes épocas de produção]. Estes não apenas fornecem uma medida do grau de desenvolvimento da força de trabalho, mas também indicam as condições sociais nas quais se trabalha (MARX, 2013b, p. 257)

Barata-Moura destaca que esta manifestação de Marx em *O Capital* e seu exercício de inviabilizar – ou identificar, no nosso caso aqui empreendido sobre a História da Cultura, problemático – uma análise da história que fique restrita a um *subjetivismo dos resultados* desta análise. Deste modo

Esta consideração do “como” (expressão determinada da mediação), esta articulação sistémica das forças produtivas sociais e das relações de produção concretas de que um viver histórico determinado se tece, constituem um vetor fundamental de toda a concepção de Marx (BARATA-MOURA, 1997, p. 165)

Há, portanto e continuamente, uma certa fundação idealista científica em Huizinga. Em diferentes passagens de *O declínio da Idade Média*, Huizinga destaca que:

Para a história da civilização o perpétuo sonho duma vida sublime tem o valor duma realidade muito importante. **E a própria história política**, sob pena de desprezar factos concretos, **está obrigada a tomar em consideração as ilusões, as vaidades e as extravagâncias**. Não há tendência mais perigosa em história do que a de representar o passado como se fosse um todo racional, ditado por interesses claramente definidos. (Huizinga, 1924; p. 97- meu destaque)

E, também, em *O outono da Idade Média*:

Para **compreender o espírito medieval** como uma unidade total, é necessário **analisar as formas básicas de seu pensamento não apenas levando em conta as representações da fé e da especulação mais elevada, mas também a sabedoria de vida do cotidiano e das práticas mundanas**. Pois são as mesmas grandes linhas de pensamento que dominam tanto as expressões mais elevadas como as mais comuns. E, enquanto no terreno da fé e da especulação continua sempre em pauta a questão de até que ponto as formas de pensamento são resultado e repercussão de uma longa tradição escrita, cuja origem remonta até os gregos e os judeus, ou mesmo até os egípcios e babilônios, vemos essas formas atuando ingênua e espontaneamente na vida comum, sem nenhuma carga de neoplatonismo ou outras correntes similares (HUIZINGA, 2013; p. 375 – meu destaque)

Para além das expressões de um certo idealismo científico e, também, sobre as questões da vida do cotidiano e das práticas mundanas, Huizinga reforça a similaridade teológica à fé e à especulação quase com um procedimento positivista, defendendo que o fundamento de ambas “[...] é a arquitetura do idealismo que a escolástica chamava de realismo: a necessidade de isolar

cada noção e dar-lhe uma forma de entidade, para então organizá-las em vínculos hierárquicos, e com elas sempre voltar a erigir tempos e catedrais” (idem; *ibem*), mas comparando esta lógica a uma criança, quando brinca com blocos de montar, no vislumbrar do que viria futuramente em *Homo ludens*.

Enquanto método de análise, é incontestável (e isso é coerente a Huizinga) a sua disciplina para com a História da Cultura. O exercício, ou a inflexão que o historiador holandês estabelece entre sua primeira grande publicação (*O outono da Idade Média*) e aquela em que se declinou a analisar seu tempo (*Nas sombras do Amanhã*) – permeado por outra produção de análise histórico-cultural, *Espírito norteamericano*) e que nos levará a *Homo ludens* se mantém. A fronteira que ele não ousa ultrapassar é aquela que tem a cultura como produto humano e não como fundante na organização da civilização.

A análise que Huizinga realizou sobre seu tempo em *Nas sombras do amanhã* se deu à luz da questão que ele estabeleceu para conduzir esta obra, a saber “será que a civilização, nesses vinte séculos, não esteve sempre de certo modo em crise? Não será a história humana inteira algo extremamente precário?” (HUIZINGA, 2017; p. 32), estabelecendo uma inflexão em torno desta questão: “O fato é que a investigação histórica discerne períodos específicos com os caracteres próprios de uma crise, durante os quais o curso da história só pode ser concebido como uma brusca inflexão civilizacional” (idem, *ibidem*).

Toda a interpretação da história da humanidade em Huizinga, por sua opção centrada na “história cultural”, quando posta à luz da análise de seus tempos presentes – já deveras ensaiado quando de seu *Espírito norteamericano*⁵⁹ – demonstram, por um lado, sua forte inclinação saudosista de um passado até recente (eurocêntrico, à bem da verdade) quanto sua crítica a qualquer possibilidade de se estabelecer um horizonte.

Qualquer que seja a orientação histórica adotada no estudo da crise em que vivemos, permanece incerta a questão quanto ao desfecho. Impossível saber, a partir de paralelos históricos, se tocamos ou não o fundo do poço. Continuaremos a lançar-nos no desconhecido (idem, p. 38)

Igualmente, ao nos atentarmos aos elementos de conclusão de *O declínio da Idade Média*, o seu expressar de fins da Idade Média e a ascensão do Renascimento, a sedimentação da análise do historiador Johan Huizinga e, portanto, sua forma de tratar a história:

⁵⁹ Kors e Mata (2015) destacam a preocupação e crítica de Huizinga a uma certa “hipertrofia do presente” e o desprezo pela perspectiva histórica, fortemente característico na cultura norte-americana. Nesta, destacam inclusive uma publicação de Henry Ford, de 1916, na qual o barão da indústria automobilística da época entende que a história, como tradição, era apenas enganação e, portanto, deveria ser negada: “[...] a única história que vale alguma coisa é a história que fazemos hoje” (FORD, 2016; p. 10 in KORS e MATA, 2015; p. 302)

O século XV em França e nos Países Baixos é ainda medieval pelo sentimento. O diapasão de vida não mudara. O pensamento escolástico, cheio de simbolismo e formalismo, a concepção intrinsecamente dualista da vida e do mundo dominavam ainda. Os dois pólos do espírito continuavam a ser a cavalaria e a hierarquia. Um profundo pessimismo derramava sobre a vida uma melancolia geral. Os princípios góticos prevaleciam na arte. Mas todos estes modos e formas estavam no declínio. Uma elevada e forte cultura decaí, mas ao mesmo tempo, e na mesma esfera, estão nascendo coisas novas. **É uma viragem da maré**, um ritmo de vida que vai mudar. (HUIZINGA, 1924; p. 338)

Porém, a expressão “viragem da maré” recebe a seguinte textualização em *O outono da Idade Média*: “[...] O Renascimento chegará apenas quando o *tom da vida* mudar, quando a maré da mortal decadência da vida se inverter e um vento fresco e agradável começar a soprar” (2013, p. 566)⁶⁰, uma clara mudança de forma da publicação anterior, mas talvez mais “fiel” ao preceito huizinguiano de descrever a história, considerando suas anotações prefaciais sobre o equilíbrio entre história e natureza, na vida e na morte.

Neste sentido, não nos cabe outra possibilidade a não ser contrapor a este último limite (não incompetência, mas limite) de método em Huizinga, que é o próprio trato para com a história. Ela, a história, é um movimento prático. Huizinga, à luz de sua profunda inquietação acerca de seu tempo, sobre o *modus civilizatório* norteamericano e o futuro incerto que se avizinhava principalmente na Europa, não percebe o movimento da história.

O historiador holandês, ao evocar e estabelecer as fundações da História da Cultura, tenta construir – ainda que sem se prender a apresentar – um conceito de imagem para, assim, justificar o seu *conteúdo que repousa na forma*. Ou, dito de outra maneira, Huizinga não “[...] compreendeu o estado social contemporâneo em sua engrenagem” (MARX, 2009; p. 244)⁶¹.

Neste mesmo documento (Carta de Marx a Annenkov, em finais de 1846), temos a correta *inversão* do papel da imagem sobre a história:

O que é a sociedade, qualquer que seja a sua forma? O produto da ação recíproca dos homens. Os homens podem escolher, livremente, esta ou aquela forma social? Nada disso. A um determinado estágio de desenvolvimento das faculdades produtivas dos homens corresponde determinada forma de

⁶⁰ Huizinga assim conclui a obra: “Os poucos que adotam formas humanistas na França do século XV ainda não badalam os sinos anunciando o Renascimento. Pois o seu espírito, a sua orientação, ainda são medievais. O Renascimento chegará apenas quando o *tom da vida* mudar, quando a maré da mortal decadência da vida se inverter e um vento fresco e agradável começar a soprar; quando a consciência alegre amadurecer a ideia de que se pode recuperar toda aquela glória do mundo antigo, no qual o homem por tanto tempo se espelhou (2013; p. 566 – itálico do original). Repare-se que a expressão “viragem da maré” não é utilizada.

⁶¹ Reconheço aqui que esta passagem para o diálogo com Huizinga fica “fora de contexto”, já que se tratava de uma ácida crítica de Marx a Proudhon (“O sr. Proudhon não nos oferece uma crítica falsa da economia política, porque a sua filosofia seja ridícula; oferece-nos uma filosofia ridícula porque não compreendeu o estado social contemporâneo em sua engrenagem” – Carta de Marx a Annenkov, em 28 de dezembro de 1846) e, aqui, esboço a crítica pontual ao método de Huizinga.

comércio e de consumo. A determinadas fases de desenvolvimento da produção, do comércio e do consumo correspondem determinadas formas de constituição social, determinada organização da família, das ordens ou das classes; numa palavra, uma determinada sociedade civil (MARX, 2009; p. 244).

Conforme já constatei e registrei, em diálogos pontuais com Marx (2013b) e Barata-Moura (1997), Huizinga escolhe a imagem em nela – a conferir e confirmar – todo o caldo de especulação advindo da história da cultura e sua explicação acerca do desenvolvimento ontológico do homem. Portanto, desconsidera, por seu método, a produção da cultura como resultado da produção humana, de um homem já organizado socialmente, inclusive em suas esferas idealistas. E isso ainda verificaremos mais adiante, quando nos debruçarmos em suas obras.

Assim constatado, alguns apontamentos finais em torno da História da Cultura e a relação teórico-metodológica de Huizinga se fazem necessários.

Do ponto de vista da concepção em si, sua fundação teórico-metodológica, a vinculação para com os estudos entabulados por Huizinga e somando-se aos elementos já construídos até o momento, trago, também, o diálogo com Barata-Moura ao que denomina de *produtividade ontológica e histórica* do trabalho intelectual, ou seja, de sua direta vinculação (ainda que não exposta e aprofundada pelo historiador) com a *produção de ideias*, como enunciação de “[...] *princípios operativos de organização* do mundo e da vida, elementos estruturantes ideais da experiência e do trabalho da história, funtores de uma *inteligibilidade* que se demanda, reconfigura e sedimenta” (1994b, p. 147), em todo e qualquer domínio da produção do conhecimento: letras às artes, ciências às tecnologias, filosofia aos afetos. Possível nos é, inclusive, entender e defender a posição de que, mesmo hoje, mais de 70 anos de sua morte, Huizinga comunica suas ideias com o mundo, com a história e com os homens. Mas, com a crítica necessária:

É certo que essas “ideias” são, muitas vezes, objectiva e subjectivamente tomadas como sucedâneo ou substituto da realidade, no quadro de conhecidas e criticandas conversões da materialidade prática do acontecer em mera decantação ideológica e simulacro lúdico (idem, ibidem)

Por entender inclusive que Huizinga tem sua produção – principalmente a que mais mobiliza os estudos em pauta – marcada por uma realidade desumanizante, um caminhar de destruição da própria humanidade, que a fronteira entre todo o acumulado acadêmico do autor, verificado em inúmeras passagens históricas e literárias em suas obras acaba não sendo ultrapassada. E este não ultrapassar de fronteira, ao meu entender, não caminhou no sentido de configurar os caminhos para a explicação histórica de seu objeto de estudo, em particular, o

espírito lúdico presente em *Homo ludens*, mas anunciado em obras décadas anteriores. Como diria Barata-Moura, “**O caráter aberto da história cita e concita**, da parte dos humanos, **uma inalienável responsabilidade**, que comunitariamente partilhamos, no passado que herdamos, no presente a que damos figura, no legado que aos vindouros transmitimos” (idem, p. 148), na qual passado, presente e futuro estão concretamente expostos e humanamente construídos.

Importa registrar que não é a história de Huizinga que está em questão – em que pese a necessária condição de reconhecermos que a obra de um autor está diretamente vinculada à sua própria história – mas as referências bibliográficas que estou indicando para atender aos objetivos desta tese. Aqui, e quando também me inclinar a este, o registro do apreço ao patrimônio organizado e construído por Huizinga e, ainda que numa expressão prática romantizada e saudosa de período outro da história da humanidade, por seu compromisso com a vida humana. Mas não há razões para evitar o registro de seus limites expostos em seu método.

Considero, para tanto, as palavras de Barata-Moura (2010a), ao discorrer sobre os estudos entabulados ao idealismo, ao materialismo e à dialética em Hegel. Nele, o filósofo lusitano destaca que não devemos, por um lado, nos ater somente à compreensão do pensamento de um autor e os critérios intrínsecos à sua obra (e suas perguntas), bem como aos supostos em que se assenta e, por outro, a uma interpretação violadora do pensamento deste autor “fazendo uso de categorias, ou envolvendo preocupações problemáticas, que não são exatamente as suas” (2010a, p. 216). Ao contrário deste entendimento, e é o que guia este estudo, trata de estabelecermos “[...] um dos traços principais de toda a crítica, o qual reside, precisamente, no facto de, para ser radical, aquela necessitar de estabelecer-se a partir de supostos que transcendem os do próprio discurso a examinar, e não apenas as suas afirmações imediatas”. (idem; p. 216)

Isso significa, também, que outra fronteira precisa ser, antes mesmo de ultrapassada, entendida. Há certamente um arcabouço e um legado da obra de Huizinga e que, no final ao cabo, orienta uma dada sustentação de proposições pedagógicas que manifestam o lúdico como central ao ato pedagógico ou práticas pedagógicas afins. Huizinga mesmo expressa que os “[...] jogos infantis possuem a qualidade lúdica em sua própria essência, e na forma mais pura dessa qualidade” (1999; p. 21). Porém, este legado acaba por consagrar-se como “monumento instituído” (Barata-Moura, 1993) destas proposições, numa espécie de herança estabelecida ou de legado tradicional (idem). É nesta perspectiva que concordamos com Barata-Moura ao nos indicar os equívocos desta postura acadêmica e como que a obra huizinguiana (ou seu uso como fundamentação das proposições pedagógicas que sustenta) contribui para este processo:

- a) Tende a confundir *respeito da tradição*, enquanto labor da experiência histórica transmitida, com *aceitação* do herdado em virtude da sua vetustez ou ancianidade;
- b) Sob o pretexto de valorizar a tradição, acaba por diminuí-la porque lhe retira a possibilidade *essencial* de um confronto e de uma mediação críticos com o presente e com o devir.

Um patrimônio herdado só se mantém vivo quando é prática e racionalmente retomado e reelaborado, isto é, *transformado*, na perspectiva de um futuro, da configuração de um destino. (idem, p. 68 – destaques do original)

Estou, portanto, a tratar das obras de Johan Huizinga (*O outono/declínio da Idade Média*, *Nas sombras do amanhã* e, mais profundamente, *Homo Ludens*), reconhecendo-o como historiador importante e cujo nome está escrito e inscrito na história da humanidade e da produção do conhecimento. A crítica, portanto, que pretendo entabular ao longo desta tese, não intenciona desrespeitar sua obra, mas até mesmo mantê-la no centro dos debates acadêmicos e pedagógicos contemporâneos.

3.2 – A obra de Johan Huizinga

A apresentação de uma entrevista de Jacques Le Goff à jornalista Claude Mettra para a publicação francesa de *O outono da Idade Média* de 1975, assim expressa:

Para conservar uma surpreendente vitalidade e sendo sob muitos aspectos profética, a grande obra de Johan Huizinga (1872-1945) representa um território que cada geração explora com um olhar diferente. No primeiro contato com o público francês, ela apareceu sob uma luz agonizante, ressaltada por seu título original [ainda era *O declínio da Idade Média*]. Na época, o século XV podia parecer a noite de trevas que precedia o ressurgimento da aurora. Mas o sentido da aventura de Johan Huizinga é completamente outro (HUIZINGA; 2013; p. 588)

Irei, inclusive com o aporte teórico necessário, expressar o que é inquestionável e, por certo modo, também estabelece o chão, a fundação deste exercício acadêmico: a grandeza de obra de Johan Huizinga, não apenas em quantidade (considerando tanto a sua época, quanto à sua crítica ao produtivismo acadêmico das primeiras décadas do século passado), mas na sua profundidade histórica, nas imagens, na literatura, nos acontecimentos (místicos ou reais) é impressionante. Ainda que – e isso é possível verificar, medir e analisar ao longo de sua obra – suas críticas a temas como marxismo e/ou liberalismo, economia e política caminhassem mais à margem ou, até mesmo, com singelas e superficiais *pinçeladas* de crítica, ele foi, de fato, um dos principais historiadores (da cultura) da primeira metade (e não menos importante de todo) do século XX

Segundo Peter BURKE, Huizinga começou a sua investidura acadêmica e, especificamente, de publicações após o início da Primeira Guerra Mundial, quando

[...] ele começou a publicar os livros e ensaios sobre a história cultural europeia pelos quais hoje ele é lembrado, ensaios sobre “ideias de vida na história”, “a questão do Renascimento”, sobre Erasmo, a “civilização holandesa do século XVII, o elemento lúdico na cultura e, por fim, o mais famoso de todos, seu estudo sobre a França e a Holanda nos séculos XIV e XV, *O outono da Idade Média*. (HUIZINGA, 2013; p. 599 – aspas e itálico do original)

É interessante esta prévia apresentação inicial, considerando que o meu debruçar central, como já indicado na Introdução, é sobre a obra *Homo ludens*. Pois estou falando de um autor e uma obra que é bastante conhecido dentro dos meios acadêmicos brasileiros, sobretudo no campo da Educação, mas cuja magnitude de sua obra ainda é de pouco alcance entre nós (reservando-se a alguns estudiosos), inclusive por conta de algumas de suas obras não estarem disponíveis em língua portuguesa ou, se estão, não tem perspectiva de novas publicações, como a da citação acima.

Mas o elogio à obra de Johan Huizinga tem a ver, também, com a escolha deste estudo e os desdobramentos advindos de ambos (a obra e os estudos). Inquestionável reconhecer que, à seu tempo e a sua fundação teórica, Huizinga era um humanista, às vezes romântico, às vezes um indignado cidadão do mundo moderno. Além disso, sua resistência à ciência moderna (que continha elementos de arrefecimento da ciência em si, no sentido da aquisição e extensão do conhecimento) e, também, à uma expressão *universal* de educação que, em seu entender, levava à sociedade à busca de uma técnica pontual e pragmática. Ambas expressões era o que distanciava o homem de sua cultura.

O conjunto das obras aqui estudadas, no final ao cabo, colocam a obra central de investigação (*Homo ludens*) num lugar mais primoroso e contextualizado. Deixa de ser (como o ainda é nos campos de formação que atuam com as várias expressões e defesas do lúdico) uma expressão isolada, na busca por traduções conceituais sobre as características huizinguianas do jogo e passa a ser uma construção articulada com estudos até mais importantes em sua obra – como *O outono da Idade Média* – e, assim, permite-me localizar a própria construção, o movimento do desenvolvimento da construção do marco e da grandeza deste historiador.

Ainda que não sem a crítica necessária – haja vista o desenvolvimento da obra huizinguiana não deixa de ter assento na dinâmica da realidade presente e de sua construção para com o passado, deveras crítico, mas com as limitações já indicadas no seu método e, também, com a interpretação do que iremos identificar como sendo a *obra do jogo* ou do *espírito lúdico* – haja vista a imperiosa necessidade de o julgamento da história e da civilização entabulado pelo historiador holandês desconsiderar a necessidade de compreender as determinações históricas do homem e, portanto, apontar elementos para a (re)constituição de um *Homo ludens* que não se faz humanidade.

Neste sentido e com essas primeiras palavras, as Obras em questão para a compreensão da narrativa e a identificação de como se dá o processo de construção da ontologia de Huizinga são:

1. O outono (declínio) da Idade Média (originalmente de 1919);
2. Nas sombras do amanhã (originalmente de 1935);
3. Homo ludens (1938).

São obras centrais, mas também se soma a pequena publicação *Acerca de los limites entre lo lúdico e lo serio en la cultura* (de 1936), além das obras já tratadas até aqui e que conduziram o debate teórico-metodológico da construção e fundação do historiador holandês que, quando necessário, serão retomadas no estudo adiante.

Como a tarefa é tratar com mais atenção e análise *Homo ludens*, o que será estabelecido a partir de agora é a apresentação das linhas gerais (e reveladoras) das duas primeiras (que também apontam os caminhos de Johan Huizinga até a terceira). E duas particularidades – além da própria cronologia das obras – justificam esta proposição: a primeira expressa no *conjunto da obra*, que possui registros não apenas de referências (por exemplo, quando em *Homo ludens* Huizinga se refere a temas já tratados – e registrados – em manifestações anteriores) e, também, pelas indicações de alguns de seus estudiosos, que nos ajudam a perceber como também vai se consolidando o método da história da cultura no autor. Ribeiro registra que

Retrocedendo a 1919, ano da publicação de *O Declínio da Idade Média*, podemos ver como no quadro da cultura medieval a perda do valor orgânico do jogo para a vida cultural aparece, para Huizinga, igualmente como um fator decisivo da desvitalização e declínio da Cultura. E as semelhanças não acabam por aí. Há, segundo Werner Kaegi, um nexos íntimo entre *O Declínio da Idade Média* e *Homo Ludens*, particularmente claro nas imagens do *puerilismo* e do *heroísmo* com as quais Huizinga lida com as questões de seu próprio tempo. Esse nexos é-nos de extrema relevância porque nos mostra mais uma vez Huizinga diante de uma cultura que ele acreditava ter perdido algo de autêntico, de significativo para a Cultura, que a conduzia propriamente a um quadro de decadência. [...] Se em *O Declínio da Idade Média*, Huizinga havia descoberto a importância do jogo como uma energia formativa da cultura medieval, como a forma do homem evadir-se na esfera do sonho, num mundo artificialmente mais harmônico, e em *Nas Sombras do Amanhã*, que a sua perversão era um sintoma preocupante da crise da Civilização ocidental, e se juntos esses estudos levaram-no a perceber a “importância fundamental do fator lúdico para a civilização”, faltava-lhe ainda precisar o que ele entendia por Jogo e qual era sua relação com a Cultura em geral e com a cultura “contemporânea” em particular. Podemos dizer que esse foi o caminho que levou Huizinga à decisão de dedicar um estudo especial ao Jogo (RIBEIRO, 2008, p. 163)

Este exercício, portanto, também conduzirá meus caminhos adiante.

3.2.1 – O outono (declínio) da Idade Média.

Conforme já exposto no tópico anterior, nossas pesquisas sobre as obras mais importantes de Huizinga e com publicação no Brasil (somada às produções em castelhano), encontrei duas obras com títulos singulares, em que pese similares: *O outono da Idade Média* (2013, publicado originalmente em 1919) e *O declínio da Idade Média* (de 1924, mesma data da versão que estudei), a primeira a versão portuguesa publicada no Brasil e a segunda original do português lusitano (uma versão impressa e uma versão digital, com diferença apenas na paginação). Isso se deu por o processo de pesquisa das suas obras não apenas as indicarem, mas em certos termos, apontarem singulares diferenças entre si.

Segundo RIBEIRO, a obra trata do

[...] debate sobre a arte dos irmãos van Eyck e da arte flamenga primitiva em geral, assim como das controvérsias em torno do conceito de Renascimento, portanto, que nascem as reflexões que resultaram no livro de 1919, *O Declínio da Idade Média*. O insight de tratar os pintores flamengos, assim como os ‘teólogos, poetas, cronistas, príncipes e estadistas’ da tardo Idade Média ‘*não como precursores de uma cultura vindoura, mas como agentes de aperfeiçoamento e conclusão de uma cultura antiga*’ era a tese fundamental que permeava toda a análise de Huizinga das mais diversas expressões da cultura borgonhesa do século XIV e XV. **Tratava-se de um tema legítimo de História da Cultura porque antes de compreender a arte dos irmãos van Eyck a partir somente da história da arte, o que estava em jogo era analisá-los ‘em relação com um todo de vida da época’** (RIBEIRO, 2008; p. 60 – destaques do original – negrito meu)

No mais amplo da obra (O outono ou O declínio da Idade Média como uma única obra), LE GOFF (2013)⁶² registra que “[...] o livro talvez pareça mais moderno do que na época em que foi lançado, mesmo que não provoque o mesmo impacto” (p. 590). Para Anton van der Lem, a origem das investigações que levaram Huizinga a declinar-se na construção desta obra foi a *Bruges medieval*, uma exposição de telas dos pintores flamengos primitivos, dentre eles os irmãos Jan e Hubert van Eyck, no ano de 1902 (van der Lem, 1997, in HUIZINGA, 2013; p. 607), e que já no ano seguinte levava ao ainda jovem professor da Universidade de Amsterdam a publicar suas primeiras reflexões sobre o que vira naquela exposição. Como destacado anteriormente, dezessete anos depois, o livro foi publicado em 1919, em sua primeira edição.

Sobre a obra em si, e na particularidade da análise das duas versões que dispus a estudar, além das manifestações já tratadas anteriormente, a expressão e disposição dos capítulos apresentava diferenças pontuais, tanto em seus “títulos” quanto na quantidade total de capítulos, assim expresso no quadro abaixo:

⁶² Publicação da entrevista realizada por Claude Mettra, publicado na edição francesa do livro de Johan Huizinga (*L’Automne du Moyen Âge*, 1975) in HUIZINGA, 2013.

Cap.	O outono da Idade Média	Cap.	O declínio da Idade Média
I	A Veemência da vida	I	O teor violento da vida
II	A concepção hierárquica da sociedade	II	A concepção hierárquica da sociedade
III	O ideal de Cavalaria	III	A ideia de cavalaria
IV	O sonho do amor e do heroísmo	IV	O sonho do heroísmo e do amor
V	As ordens cavaleirescas e o juramento dos cavaleiros	V	Ordens da cavalaria e ritos
VI	O significado do ideal cavaleiresco na guerra e na política	VI	O valor político e militar das ideias de cavalaria
VII	A estilização do amor	VII	O amor estilizado
VIII	As normas de conduta do amor	VIII	As convenções amorosas
IX	A imagem idílica da vida	IX	A visão idílica da vida
X	A imagem da morte	X	A visão da morte
XI	A representação do sagrado	XI	O pensamento religioso cristaliza-se em imagens
XII	Os tipos de vida religiosa	XII	Tipos de vida religiosa
XIII	Comoção religiosa e fantasia religiosa	XIII	Sensibilidade e imaginação religiosas
XIV	O simbolismo fenecido	XIV	O simbolismo no declínio
XV	O realismo e o sucumbir da imaginação no misticismo	XV	Os efeitos do realismo
XVI	As formas de pensamento na vida prática	XVI	As formas de pensamento e a vida prática
		XVII	O Pensamento religioso para além dos limites da imaginação
XVII	A arte na vida	XVIII	A arte e a vida
XVIII	A sensação de beleza	XIX	O sentimento estético
XIX	A imagem e a palavra	XX	As expressões verbal e plástica comparadas I
XXI	A palavra e a imagem	XXI	As expressões verbal e plástica comparadas II
XII	O advento da nova forma	XXII	O advento da nova forma

Quadro 01: Comparativo das obras *O outono da Idade Média* e *O declínio da Idade Média*

Um primeiro estranhamento ao apropriar-me das obras se dava pelas particularidades nos títulos de alguns capítulos. Por exemplo, há diferenças conceituais – ainda que discretas e pontuais – entre *veemência* e *teor violento* (capítulo I) ou a *representação do sagrado* e a cristalização em imagens do pensamento religioso (capítulo XI).

Além disso, causou estranheza o porquê do novo capítulo XVII em *O declínio da Idade Média* (“O Pensamento Religioso para além dos limites da imaginação”). Poder-se-ia pensar que isso foi fruto de nova edição e, portanto, de ajustes na obra por parte de Huizinga. Mas, nem no próprio prefácio desta versão de 1924, nem nos prefácios das terceira à quinta edições de *O outono da Idade Média* (que são de 1928, 1935 e 1940, posteriores à edição luso-

portuguesa) verificamos qualquer menção a este capítulo naquela publicação de 1924. Apenas no prefácio desta obra encontramos uma sinalização da obra original holandesa (cuja inclusão das ilustrações se deram apenas na edição de 1928, o que explica a edição lusitana não ter ilustrações):

A tradução inglesa não é uma simples versão do original holandês (segunda edição, 1921, primeira, 1919), mas o resultado de um trabalho de adaptação, dedução e consolidação sob a direcção do autor. As referências, omitidas na tradução, podem ser encontradas na sua forma íntegra no original holandês” (HUIZINGA, 1924; p. 8)

Além desta observação e a inclusão das ilustrações, verifica-se nos prefácios da edição de *O outono da Idade Média*, em particular, na terceira edição, a reorganização da obra em 22 capítulos (como no quadro acima). Ou seja, nada de concreto que nos indique o porquê de um capítulo em diferencial na educação lusitana.

Ao entabular o exercício mais centrado nas obras (mas sem um “gotejamento” rigoroso, pois não era o objetivo deste estudo), entre semelhanças e particularidades, muito das primeiras e pouco das segundas foram identificadas, ao ponto de perceber mais “retiradas” em *O declínio da Idade Média*, considerando a obra primeira (1919) e também a inclusão de um novo capítulo, ainda que fosse necessário um minucioso processo de comparação das duas publicações.

Uma coisa é pensarmos os Prefácios das obras, e suas semelhanças de conteúdo – em que pese a atenção de Huizinga em descrever cada obra. Em ambos, as anotações que indicam o historiador Johan Huizinga e seu método de investigação e exposição e as anotações de agradecimento. Em ambos, também, expressões de diferenciação das obras que, à luz do leitor, pareciam claras. Em nenhuma delas a indicação comparativa das publicações, em termos de conteúdo.

Ainda que nossa leitura sobre as duas versões indique incômodos e dúvidas sobre a possibilidade de mudanças significativas entre si, no geral, forma e conteúdo se reproduzem (por claro que deva ser). Quando, em *O outono da Idade Média*, Huizinga afirma que “[...] em todo lugar naquela época, uma vez considerada morta e enterrada, já se via o novo germinar, e tudo parecia apontar para uma futura perfeição” (HUIZINGA, 2013; p. 6), em *O declínio da Idade Média* o autor afirmava que “A decadência de formas de civilização em adiantado estado de maturação é tão sugestiva como o espetáculo do crescimento de novas formas” (HUIZINGA, 1924; p. 7), explicitando o entendimento de Huizinga sobre as transformações da humanidade em diferentes períodos de sua história. Com formas bastante distintas de expressão, a manifestação de que o novo fermenta a partir da maturação da decadência do velho.

É a mesma defesa de entendimento histórico acerca do desenvolvimento de uma sociedade, mas com claras expressões singulares à cada obra. Ademais a esta singularidade, não há nenhuma expressão, manifestação, registro do autor sobre as similitudes que serão verificadas ao longo da segunda obra (1924), quando comparada à primeira (2013).

Em tempo, entendo que vale o destaque a três registros pontuais que, creio, são importantes para este alerta verificado ao longo da leitura das duas obras em epígrafe.

A primeira que se mostra interessante é o fato de a obra *O outono da Idade Média* ser acompanhada, em texto contínuo, das obras pictóricas que também estão em análise por parte do autor – e esta questão não é secundária, haja vista que Huizinga usar o elemento das pinturas, da poesia, das crônicas como a expressão em forma para a análise e compreensão da história. As obras, principalmente as pictóricas, são rerepresentadas na obra *O declínio da Idade Média*, mas somente com as descrições e detalhes sobre os pormenores e seus significados, sem reproduzi-las. Dos vários exemplos que aqui poderiam ser destacados, aponto a detalhada descrição de *Madona do Chanceler Rolin* (obra de Jan van Eyck) que está reproduzida na primeira obra (HUIZINGA, 2013; p. 486), bem como todo detalhamento singulares da pintura (idem; p. 487): a precisão do tecido das vestes, o mármore em detalhes no piso e colunas e o missal do chanceler e a descrição cenográfica da obra tomada de empréstimo por Jan van Eyck à Durand-Gréville (crítico de arte francês da Idade Média), cuja citação é mantida com cortes de passagens em *O declínio da Idade Média* (HUIZINGA, 1924; P. 283), ainda que com alterações de forma, mas bem mais singelas se quando comparadas com os textos entre as duas obras, por parte do próprio Huizinga.

Um segundo exemplo desta “duplicação” das obras está no primeiro capítulo, denominados “A Veemência da Vida” (2013) e “O teor violento da vida” (1924), em que temos as seguintes expressões logo em primeiros parágrafos.

Em *O outono da Idade Média*, assim se inicia o capítulo:

Quando o mundo era cinco séculos mais jovem, tudo o que acontecia na vida **era dotado de contornos bem mais nítidos** que os de hoje. Entre a dor e a alegria, o infortúnio e a felicidade, a distância parecia maior do que para nós; tudo o que o homem vivia ainda possuía aquele teor de imediato e absoluto que no mundo de hoje só se observa nos arroubos infantis de felicidade e dor. Cada momento da vida, cada feito era cercado de formas enfáticas e expressivas, realçado pela solenidade de um estilo de vida rígido e perene. Os grandes fatos da vida – o nascimento, o matrimônio, a morte – eram envoltos, por obra dos sacramentos, no esplendor do mistério divino. Mas também os menores – uma viagem, uma tarefa, uma visita – eram acompanhadas de mil **bênçãos, cerimônias, ditos e convenções**. (HUIZINGA, 2013, p. 11)

Já em “O declínio da Idade Média”, assim se expressa o autor:

Para o mundo, quando era quinhentos anos mais novo, os contornos de todas as **coisas pareciam mais nitidamente traçados** do que nos nossos dias. O contraste entre o sofrimento e a alegria, entre a adversidade e a felicidade, aparecia mais forte. Todas as experiências tinham ainda para os homens o carácter directo e absoluto do prazer e da dor na vida infantil. Qualquer conhecimento, qualquer acção, estavam ainda integrados em formas expressivas e solenes, que os elevavam à dignidade de um ritual. Porque não eram somente os grandes momentos do nascimento, casamento e morte que, pela santidade do sacramento, eram elevados ao nível dos mistérios; incidentes de importância menor, como uma viagem, um empreendimento, uma visita, eram igualmente rodeados por mil formalidades: **bênçãos, cerimónias, fórmulas**. (HUIZINGA, 1924; p. 9)

Neste primeiro destaque, não é apenas uma versão diferente, advinda de tradução apenas (principalmente se considerarmos, como já afirmado anteriormente, que acessei duas obras de *O declínio da Idade Média*, absolutamente idênticas – impressa e em PDF); não se trata de percebermos que ao invés de “bênçãos, cerimônias, ditos e convenções” o historiador holandês optou por “bênçãos, cerimônias e fórmulas”, dando a “fórmulas” o significado sintético para “ditos e convenções”. Há também uma *dúvida* temporal e de valores por parte do autor (ou da minha interpretação) quando afirma que os contornos acerca do que acontecia na vida das pessoas tinha mais nitidez do que nos dias de hoje em *O Outono da Idade Média* e que passam a “parecerem mais nitidamente traçados” na obra seguinte. Paradoxalmente, é na primeira obra que Huizinga parece entender que há uma distância maior entre a dor e a alegria, o infortúnio e a felicidade naquela, ao mesmo tempo que na segunda afirma que “aparecia mais forte”. O que era certeza passada à possibilidade e o que era possibilidade tomava ares de determinação, em um mesmo parágrafo.

É, portanto, uma clara diferenciação de semântica gramatical que dão sentidos diferentes, ou ao menos singulares, a esta passagem comum às obras tomadas como exemplo. Este dado não é menos importante, se considerarmos que há, nele (o dado), a expressão profunda de Huizinga sobre o mundo presente que o incomodava (o mundo hodierno, suas máquinas, o declínio cultural voltado ao presente, a ciência moderna) e a transitoriedade analisada pela arte e literatura. Para Burke, era justamente esta particularidade, expressa logo no primeiro capítulo, que fazia do historiador holandês um “[...] nostálgico da cultura” (HUIZINGA, 2013; p. 601) e, portanto, brada por coerência, até mesmo semântica.

Já no capítulo II de *O Outono da Idade Média*, assim manifesta Huizinga na abertura do capítulo:

Toda época anseia por um mundo mais belo. Quanto mais profundos o desespero e a consternação diante de um presente incerto, tanto maior será esse desejo. No período final da Idade Média, o tom geral da vida é de amarga melancolia. (HUIZINGA, 2013, p. 47).

Não é mais com espanto que percebemos em *O declínio da Idade Média* apenas a expressão “Nos fins da Idade Média pesava na alma do povo uma tenebrosa melancolia” (HUIZINGA, 1924; p. 31) na abertura do capítulo.

Mas o destaque a ser dado neste capítulo é num dos pontos centrais de estudo que Huizinga lhe dedica, a saber, os três caminhos para uma vida mais bela (debate que será retomado em conteúdo mais adiante, em *Homo ludens*). Em *O outono da Idade Média*, Huizinga destaca que são a renúncia, a melhora e o aperfeiçoamento do próprio mundo e o do sonho. Na obra *O declínio da Idade Média*, passam a ser denominadas de o abandono do mundo, a “[...] melhoria do próprio mundo pela conscienciosa tarefa de melhorar as condições e as instituições políticas, sociais e morais” (HUIZINGA, 1924; p. 37), e o do sonho⁶³. Em ambos, novamente a mudança da letra, sem alterar o conteúdo da explicação destes caminhos e sem anunciar qualquer elemento que indique concretamente as razões pelas inflexões do autor para que eles fossem apontados tanto para o “desabrochar” da Idade Média quanto o seu declínio. E, neste capítulo, chega-se às mesmas conclusões:

Em *O outono da Idade Média*:

Em todos os campos da vida, a estética se desenvolvera da forma mais expressiva possível. Quanto mais alto o conteúdo de beleza e moralidade, tanto mais se podia expressá-lo como verdadeira arte. A cortesia e a etiqueta encontram sua expressão bela apenas na própria vida, nas roupas e pompas. O luto, por outro lado, encontra sua expressão mais forte em uma forma artística poderosa e duradoura: o monumento funerário; o valor cultural do luto situa-se num patamar alto devido à sua ligação com a religiosidade. Mais rico ainda era o florescimento estético destes três elementos da vida: bravura, honra e amor. (HUIZINGA, 2013, p. 80).

Em *O declínio da Idade Média*, dá um tom diferente acerca do terceiro caminho – o sonho:

Porque há um terceiro caminho para um mundo mais belo, trilhado em todas as idades e civilizações, o mais fácil e também o mais enganoso de todos – o do sonho. Uma promessa de fuga às tristezas quotidianas está ao alcance de todos; basta que demos à vida o colorido da fantasia para entrarmos no caminho que conduz ao esquecimento contido na ilusão da harmonia ideal. Depois da solução religiosa e social temos estoutro, a poética (HUIZINGA, 1924, p. 38),

mas chega à mesma conclusão, apenas com mudanças textuais de forma:

Todas as relações, todas as dignidades, todas as acções, todos os sentimentos, tinham encontrado o seu estilo. Quanto mais alto era o valor moral duma

⁶³ Nas palavras de Naiara Ribeiro, que inclinou-se nesta publicação: o “abandono do mundo”, o “caminho do otimismo social” e o sonho. A autora completa que: “Se o primeiro caminho representava a solução religiosa e o segundo, a social, este terceiro caminho era a solução poética para o sofrimento do homem” (2008, p. 61).

função social mais próxima da arte pura estava a sua forma de expressão. Ao passo que as cerimónias e a cortesia não têm outras expressões além da conversação e do luxo, e se finam sem deixar resíduos visíveis, os ritos do luto não se consomem na pompa do funeral e nas ficções da etiqueta, pois deixam uma artística e durável expressão nos monumentos sepulcrais. Tal como no caso do casamento e do baptizado as ligações do luto com a religião realçam o seu valor cultural.

No entanto a mais rica flor das formas de beleza era reservada aos três outros elementos da vida — a coragem, a honra e o amor. (idem; p. 55)

Por outro lado, mas não contradizendo o que aqui vou expondo, é possível registar que há mudanças mais profundas na forma (e que implica, também, no método de exposição de Huizinga), em outras tantas passagens de ambas as obras. Sem mudanças profundas de conteúdo (estas, considero praticamente impossíveis, pela proposta do autor e, ainda se houvesse, haveria de tê-lo registrado), a mudanças no como apresentar determinadas reflexões, como por exemplo, em ambos os capítulos VII (em seus primeiros parágrafos), sobre os ideais da cavalaria e os valores político e militar.

Em *O outono da Idade Média*, Huizinga desenvolve suas reflexões em torno do papel da história, suas comparações tanto com os historiadores de seu tempo no estudo de seu tempo e o uso dos documentos, ao mesmo tempo que reafirma as questões afetas ao modo de vida da nobreza, recolhendo exemplos em nomes, fatos e datas. Algo que ele descarta quando da publicação de *O declínio da Idade Média*. Mas em ambas, a menção original que orienta este capítulo. Na primeira, a questão é posta da seguinte maneira (já após todo o desenvolvimento citado):

Aqui, no entanto, trata-se de chamar a atenção para o efeito desse ideal [cavaleiresco] na realidade do próprio período final da Idade Média. Será que a política e as operações militares realmente se deixavam levar pela ideia do cavaleiresco? Sem dúvida que sim, se não por suas virtudes, ao menos por seus desacertos. Assim como os equívocos trágicos da época atual brotam da exaltação do nacionalismo e da arrogância cultural, da mesma forma os enganos dos medievais brotaram muitas vezes do pensamento cavaleiresco (HUIZINGA, 2013; p. 152 – meu destaque)

Em *o declínio da Idade Média*, Huizinga descarta toda a introdução já descrita acima, mantendo elementos mais pontuais e reafirma:

Temos, por consequência, de avaliar a influência das ideias de cavalaria na política e na guerra do fim da Idade Média. Eram as regras da cavalaria tomadas em consideração nos conselhos dos reis e nos de guerra? Eram alguma vez as resoluções inspiradas pelos pontos de vista da cavalaria? Sem dúvida nenhuma. Se a política medieval não era governada no melhor sentido pela ideia da cavalaria, sem dúvida que o foi algumas vezes no mau sentido. A cavalaria durante a Idade Média revelou-se como uma grande fonte de erros políticos e trágicos, à semelhança do que sucedeu no nosso tempo com os nacionalismos e o orgulho racial (HUIZINGA, 1924; p. 97).

Interessante notar que nesta segunda expressão se faz presente de maneira um pouco mais assente às preocupações de seu tempo, ao ponto de o que ele expõe como “exaltação do nacionalismo e da arrogância cultural” de sua atualidade, passa a denominar como “nacionalismos e orgulho racial”, expressões deveras diferentes, para uma mesma preocupação.

Outra passagem é inquietante, novamente, pela opção de “omissão” na obra *O declínio da Idade Média*. No capítulo XII, sobre as representações do sagrado, em *O outono da Idade Média*, Huizinga assim se refere sobre o papel da Igreja em proibir as venerações a santos, como mediadores entre a terra e Deus:

[...] Essa é uma mera questão da história do dogma, que deve ser deixada de lado. O que nos interessa é saber até que ponto ela [a igreja] foi bem-sucedida em manter o povo longe dessa adoração, em outras palavras, qual realidade, qual valor representativo os santos tinham na crença popular do final da Idade Média; e essa é uma questão que pertence à história da cultura. Para ela, só há uma resposta possível: os santos eram figuras tão essenciais, tão materiais e tão familiares na vida religiosa cotidiana, que todos os impulsos religiosos superficiais e sensuais eram atrelados a eles. Enquanto as emoções mais fervorosas eram dirigidas para Cristo e para Maria, todo um estoque de sentimentos religiosos cotidianos e ingênuos concretizava-se na veneração dos santos. Tudo isso contribuía para torna-los familiares e presentes. A imaginação popular se apossou deles: sua aparência era tão familiar quanto os seus atributos, e seus horrendos martírios tão conhecidos quanto os milagres surpreendentes. (HUIZINGA, 2013, p. 269 – meus destaques)

Em *O declínio da Idade Média* temos omitido todas as reflexões iniciais, inclusive a manifestação que dá à história da cultura o papel de investigar a história do dogma, o que, do ponto de vista da construção científica de Huizinga, é essencial. Não há mais uma questão orientadora a este ponto, apenas a sua afirmação:

Assim, nos fins da Idade Média, pode notar-se uma concepção ultra-realista da fé popular em tudo o que se relaciona com os santos. Tinham-se estes tornado tão reais e tão familiares na religião corrente que se encontravam, ligados aos mais superficiais impulsos religiosos. Enquanto a profunda devoção se encontrava ainda centrada em Cristo e Sua mãe, uma multidão de crendices e fantasias enxameava em volta dos santos. (HUIZINGA, 1924, p. 171)

O que Huizinga descreve a seguir apresenta elementos que são (ou seriam) fruto do papel da história da cultura relatar (expor). Exemplo disso, dentre outros, era a vestimenta dos santos em trajes populares, quase como que disputada, inclusive, pela arte sacra, como uma tradução feita pelo autor para expressar uma disputa entre a imagem dos santos ao povo e a imagem dos santos à nobreza.

Ainda que não tenha me inclinado a realizar um gotejamento das duas publicações⁶⁴, neste ponto, nesta comparação, a importância da mesma se dá justamente pela manifestação também do método de investigação (a pergunta que lança) e de exposição (a maneira como expressa caminhos para responde-la) que não são pormenores de sua obra inicial, mas secundarizados ao ponto de não mais fazerem parte da obra editada em 1924. Podemos inferir que é um pequeno detalhe, justamente por ser possível verificar no modo de exposição da segunda citação os elementos que compõe, como consequência, o método da história da cultura, tão enfatizada na versão anterior. De outro modo, a recíproca é verdadeira: se a exposição se faz presente como fruto das investigações pictóricas e da literatura, a “questão que pertence à história da cultura” pode ser tomada como óbvia. Mas não para Huizinga, marcado por um cuidado (quase) primoroso no uso das palavras e com seu estudo, com expresse em prefácio à primeira versão: “[...] sempre existe a possibilidade de lapidar um pouco mais um texto” (2013; p. 9).

Assim exposto e exemplificado, a única pergunta que concretamente se faz é por que do novo capítulo incluído em *O declínio da Idade Média*, denominado “O pensamento religioso para além dos limites da imaginação”? Capítulo o qual Huizinga centra-se às crônicas místicas da Idade Média, entendendo que “sem metáforas é impossível exprimir um único pensamento” (HUIZINGA, 1924; p. 230), destacando que havia um papel único da poesia em preencher os vazios de inspiração da filosofia da época, tema, aliás (o poesia e filosofia) que estão profundamente presentes no desenvolvimento da obra *Homo ludens*, ao mesmo tempo que são bastante representativos da fundação teórico-metodológica de Huizinga, acerca da História da Cultura.

Mas, ainda que sem o gotejamento entre as publicações inglesa e portuguesa, o fato mais inquietante que identifico é, por mais simples que pareça, extraído dos prefácios, principalmente da obra *O declínio da Idade Média*, que muito pontualmente expõe as afinidades com a obra anterior que, de muito, possui o mesmo conteúdo e análise desta. Afirma Huizinga, dando sinais de uma maior completude na outra edição, que

A tradução inglesa não é uma simples versão do original holandês (segunda edição, 1921, primeira, 1919), mas o resultado de um trabalho de adaptação, redução e consolidação sob a direção do autor. As referências, omitidas na tradução, podem ser encontradas na sua forma íntegra no original holandês (HUIZINGA, 1924, p. 8)

⁶⁴ Em que pese a não opção pelo gotejamento das duas versões, considere a singularidade do capítulo *O pensamento religioso para além dos limites da imaginação* na versão portuguesa, reputando a possibilidade de, nele, haver as menções ao trecho da primeira versão. Neste capítulo, as relações de crítica da Igreja com o misticismo se reduzem à presença de Deus.

Ademais estes elementos que pinçamos sobre as diferentes edições que tive em mãos para estudo, e à luz de não pormenorizar a expressão da obra ante seu autor, destaco o quanto que ela sintetiza todo o arcabouço teórico-metodológico por ele construído. Para Huizinga

En toda cultura viven ciertas imágenes de la realidad de otro tiempo que afectan a la comunidad cultural de hoy y lle llegan al corazón. Estas imágenes revisten siempre por principio diversas formas, sin que esto destruya su carácter común, que es el de ser *historia* para la cultura de la que brotan. Según el tipo de cultura que necesite estas imágenes de su pasado y según la actitud espiritual a la que tales imágenes respondan, adoptan la forma de mito, de saga, de leyenda, de crónica, de gesta o de canción histórica. Para la cultura dentro de la que estas formas brotan, para la cultura a la que sirven, todas ellas representan, hasta cierto punto, lo que *realmente acabó*. [...] El mito tiene en todas las épocas mucho más de ciencia primitiva que de literatura primitiva. (HUIZINGA, 1994; p. 38 – destaques do original)

Haveria aqui um conflito idealista e materialista na (principal) obra de Huizinga? Afinal, se considerarmos que, ao seu ponto de vista e de investigação, as obras pictóricas e a literatura da Idade Média são “testemunhos” imagéticos de sua realidade concreta, o conteúdo em essência que repousa na forma, haveríamos de aventar a possibilidade de reconhecer a existência da subjetividade (idealista) estar profundamente materializada na síntese da imagem (síntese como expressão materialista) de um algo concreto na história da civilização em particular na Idade Média.

A considerar a expressão teórico-metodológica de Huizinga, temos que as imagens, independentes da sua época, inferem concretamente a comunidade (e até a subjetividade) de épocas futuras e, aqui, a imagem (no debate aqui tratado, o *mito*) cumprem menos o papel de literatura (a forma do conteúdo) e mais a de ciência (a concretização da imagem). Assim exposto, seu método de investigação parece-me já evidente nesta obra: a forma em que repousa o conteúdo (a imagem que traduz o concreto) é a síntese das relações sociais da Idade Média para Huizinga e, de certa maneira, de seu tempo também. Mais ainda, apresenta uma expressão de *continuidade* da imagem ante à *comunidade*, as imagens que dão vida à cultura, de uma realidade distante (outro tempo) e que afetam a cultura do seu tempo atual, inclusive ao coração. Valem como verdadeiras ao historiador holandês, não apenas como uma transposição material para as imagens pictóricas e/ou literárias, mas a sua própria solução histórica.

Isso posto, acredito que vale a pena uma rápida manifestação acerca das relações entre investigação e exposição em Marx. Entendo que não há apressamento neste momento, em fazer este rápido diálogo, pois, como já comentado anteriormente, ainda que não sendo o objeto central da investigação, a obra e suas edições de *O outono/declínio da Idade Média* é, do ponto de vista do historiador, a mais relevante produção de Huizinga, tanto do ponto de vista de sua

grandeza, quanto do ponto de vista de primeira grande síntese de seu método, a história da cultura.

Marx, em resposta ao artigo de Ilarión Ignátievich Kaufmann⁶⁵, assim se expressava:

Sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria [...] em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori. (MARX; 2013b; p. 90).

Entendo que, dada a expressão marxiana da investigação científica, que em que pese a grandiosidade da obra de Huizinga, a investigação em detalhes, nas suas diferentes formas de desenvolvimento e nexos, debruçou-se na forma, na imagem do que, em princípio, deveria ser investigado. Evidentemente que não estou aqui a defender uma inclinação de Huizinga a 500 anos antes de sua obra, como que numa máquina do tempo. Mas, por outro lado, lembremos também que o historiador holandês declinou-se, por concepção teórico-metodológica, em, à luz de enfatizar as imagens, investigar os documentos oficiais. Por mais viciados que fossem, pois certamente (como já comentei) expressavam as relações sociais à luz das relações de poder (realiza, nobreza, burguesia da Idade Média e, portanto, com certo comprometimento aos círculos aristocráticos daquele tempo), o movimento desta relação (imagens e documentos) foi desconsiderado e, portanto, e igualmente, os nexos entre eles. Utilizando-me das palavras de Barata-Moura sobre o radical exercício investigativo de Marx acerca do desenvolvimento do capitalismo no século XVIII, Huizinga desconsiderou o processo de *esgravamento do solo* e do *desvendamento camada por camada* (BARATA-MOURA, 2016, p. 186) das determinações que suscitasse, que fosse, o desenvolvimento da sociedade na Idade Média. A opção, portanto, e por contradição ao próprio preceito crítico de Huizinga à ciência moderna, “inflexibilizou” a análise mais ampla para explicar o desenvolvimento daquele período. A imagem e a literatura tomaram um lugar *místico* na sua análise, porém, ainda assim, central.

Isso dito, as duas obras estarão presentes ao longo das análises adiante (inclinando-me a dialogar mais com a edição de *O outono da Idade Média*), sem prejuízo de nossa análise enquanto o objetivo e objeto de estudo. Além do próprio fato de em *Homo ludens* Huizinga se

⁶⁵ Marx, no Posfácio da segunda edição d'O Capital, refere-se ao artigo publicado por Ilarión Kaufmann (economista russo, professor da Universidade de São Petersburgo (segundo nota do editor da obra) no Correio Europeu, um jornal russo. Neste artigo, o referido professor fez uma análise do método de Marx empreendido em O Capital e ao prefácio da *Contribuição à crítica da Economia Política*.

reportar algumas vezes à esta obra, temas centrais como a poesia, a guerra (com expressões de cavalaria), as relações agonísticas dentre outras estão bastante presentes.

3.2.2 – Nas Sombras do amanhã

Tornado público originalmente em 1935, esta obra teve sua primeira publicação no Brasil em 1946, traduzido da edição portuguesa de dois anos antes (HUIZINGA, 2017, p. 8 – nota dos editores). Otto Maria CARPEAUX⁶⁶ entendia que este livro foi “[...] o seu testamento, posto em nossas mãos.” (2005, p. 50), uma manifestação contra o nacional-socialismo crescente na Europa e todas as formas de totalitarismos semelhantes. E expressa:

A obra de Huizinga não oferece, decerto, uma análise completa da nossa civilização. Sobretudo, a análise do processo histórico resente-se da falta de critérios sociológicos, dialéticos. Em compensação, Huizinga não deixa de analisar os restos da consciência moral que servem para disfarçar a amoralidade pública. Daí o chamado “heroísmo” do *vivere periculosamente* – a expressão está traduzida para todas as línguas – bem comparável ao heroísmo do torneio do outono da Idade Média, assim como a etiqueta complicada da corte de Borgonha se compara bem aos rituais de certas festas públicas modernas. É um heroísmo de meninos, leitores de romances policiais e de aventuras, um puerilismo caracterizado pelo sadismo próprio dos pré-adolescentes e fortalecido pela ignorância de detentores de opiniões feitas. Foi gente assim que matou a Huizinga, e foi outra gente assim que não tomou conhecimento da sua morte⁶⁷ (CARPEAUX, 2005; p. 53)

Para RIBEIRO, esta publicação marcou uma mudança em sua trajetória como historiador e sua passagem desta condição para a de um crítico de seu próprio tempo (p. 98): não lhe interessava mais apenas tratar das épocas pretéritas em si mesmas, mas analisar o presente em sua relação direta com o passado, um mundo à beira do colapso. como historiador da cultura e como europeu, profundamente responsável por alertar a Europa de que ela trilhava o caminho da ruína. Sua coerência para com a história da cultura, ainda se faz presente, pois nesta obra, a decomposição da humanidade se dá como um processo de decomposição da cultura. Considerando, inclusive, um artigo anterior (*Espírito Norteamericano*), é nesta obra que as críticas de então tomam um corpo mais intenso, na qual o que Huizinga denominava de *crise civilizacional* e o desafio entendido por ele entre os caminhos da humanidade para seu abismo ou a regeneração da cultura e que, para a autora, significava o vínculo fundamental de

⁶⁶ CARPEAUX, Otto Maria. *Ensaios Reunidos — 1946–1971 — Volume II*. Rio de Janeiro: UniverCidade Editora/Topbooks, 2005. (p. 49–53).

⁶⁷ Huizinga, em *Homo ludens*, irá resgatar o que ele chamava de “[...] mistura de adolescência e barbárie que se tem vindo a estender pelo mundo no decorrer das últimas duas ou três décadas” (1999, p. 228).

“[...] sua forma específica de compreensão da História e do Homem, [e] o elemento lúdico da cultura” (RIBEIRO, 2008, p. 113) em uma Europa com ideal de valores do *pequeno estado*.

Esta autora destaca, também, que há um *lugar* em *Nas sombras do amanhã* no próprio processo de construção de *Homo Ludens*

Em toda a trajetória de Huizinga como historiador essa ideia do lúdico na cultura havia estado presente, mas foi apenas com o caráter de urgência que os problemas da civilização tomaram em seu tempo, é que esse tema – que havia ocupado um segundo plano como fator constituinte na sua concepção sobre a cultura – tornou-se a chave de sua compreensão da realidade contemporânea. Em sua trajetória é possível perceber como esse problema do declínio da Civilização foi aos poucos se tornando imperioso, ganhando o caráter de urgência e os contornos de uma exortação moral. Ao longo de sua carreira como historiador da cultura **pode-se identificar uma mudança de posicionamento que marca a sua tomada de posição como crítico cultural do tempo presente**. (idem; p. 90 – meus destaques)

Percebe-se que há uma clara sintonia (com, possivelmente, posição divergente na totalidade) acerca do que empreendo denominar como o processo de desenvolvimento da obra de Johan Huizinga (e, neste, a expressão do movimento ontológico do historiador holandês) e o que Naiara Ribeiro expressa: a presença da *ideia do lúdico* era constante em sua obra e como que ele é chave para suas reflexões acerca de seu tempo. É o *detalhe* de seu perfil como historiador da cultura, o lúdico como o objeto central de suas percepções em torno do desenvolvimento da civilização de seu tempo ao comparar com a Idade Média, ainda que nesta, também identificasse a “[...] influência extraordinária do espírito lúdico [...] quanto ao cerimonial através do qual [suas instituições] era exprimida e ornamentada” (HUIZINGA, 1999; p. 200), ao mesmo tempo em que o caráter lúdico da civilização toma, segundo a autora, maiores proporções ante a urgência de sua tomada de posição aos fatos que corriam principalmente a Europa naquele período.

Isso posto, é curioso como que mesmo com várias pinceladas críticas ao avanço do nacionalismo na Europa, ao movimento revolucionário-socialista na União Soviética, em conjunto com suas inflexões críticas à cultura de massa mais fortemente percebida e constatada no outro lado do oceano (EUA), o lúdico e a cultura estão centralmente assentados em sua análise. É o distanciamento da civilização destes *entes* que constituem o seu diagnóstico. Soma-se (ainda que considerando o quanto que lúdico e cultura se fazem presentes em suas obras) o fato de Huizinga afastar-se do ajuizamento histórico que pudesse minimamente explicar – ou considerar – os conflitos bélicos de seu tempo (identificados como uma *crise civilizacional*) que, mesmo à luz da constatação de crises anteriores, não considerassem, por exemplo

Os lentos ritmos feudais da mudança econômica, política, institucional, e social, [que] não são mais capazes de contar, e de explicar, o desaquecido

movimento “revolucionário” da nova burguesia em alastramento e ascensão, que, tirando partido do desenvolvimento das forças produtivas (o qual, por sua vez, o comportamento acelera), avança com ímpeto puxada pela máquina a vapor, no caminho do aperfeiçoamento das formas capitalistas da industrialização e da dominação (BARATA-MOURA, 2012b, p. 117 – parênteses e aspas do original)

É interessante notarmos que em *Espírito Norteamericano* há uma crítica a aquela perda do pretérito da humanidade no fazer da ciência e da cultura dos EUA, o que sustenta, desde então a sua análise como historiador entre presente e passado e, nela, o *lúdico* como medida. Esta é uma questão também destacada por Hobsbawm – claro, sem uma expressão de certa *mística lúdica* como a que constato em Huizinga:

A destruição do passado – ou melhor, dos mecanismos sociais que vinculam nossa experiência pessoal à das gerações passadas – é um dos fenômenos mais característicos e lúgubres do final do século XX. Quase todos os jovens de hoje crescem numa espécie de presente contínuo, sem qualquer relação orgânica com o passado público da época em que vivem (HOBSBAWM, 1995; p. 13)

Para Huizinga, é a destruição da cultura, expressa sobre a perda civilizatória do espírito lúdico ou a destruição da civilização pelo desentender da humanidade sobre sua própria história: eis um conflito claro no historiador holandês.

O que nos aproxima Huizinga de Hobsbawm, além de ambos terem a formação no campo da história, é a relação que inicialmente apresentam para a compreensão da história presente acerca da história passada. Entretanto, há uma diferença pontual entre ambos: o primeiro busca uma redenção de seu presente ao passado (olha para trás para tentar tomar o caminho de volta) e o segundo a compreensão do passado para o entendimento do presente (olhar para trás para compreender o caminho seguido até então) e a construção de um horizonte de humanização. Para o historiador inglês, não era o julgamento a tarefa mais difícil da história, mas justamente o compreender a história e seu pressuposto presente e de expressão teológica. Oras, Huizinga descrevia sua crítica ao *Espírito norteamericano* como um desvio do rumo que, de certa maneira, os herdeiros (minha expressão) do velho mundo entabulados de construir um (já não tão) novo mundo deveriam ter seguido, ao passo que para os povos do outro lado do oceano era justamente necessário o seu contrário, o que leva Huizinga a não compreender que o que ele criticava era fruto dos caminhos históricos percorridos também no velho mundo e, em singular, os conflitos históricos que, além de culturais e científicos – como inclinou-se mais Huizinga a investigar – eram, também, econômicos e políticos.

Também Marx, em *O 18 Brumário* sobre este tema assim expressaria (acerca do que denominou de *período de fevereiro* em que analisa o espaço de tempo entre a queda de Luís

Felipe em 24 de fevereiro de 1848 até a instalação da Assembleia Constituinte francesa, em 4 de maio do mesmo ano):

[...] em países de velha civilização, com uma estrutura de classes desenvolvida, com condições modernas de produção, e com uma consciência intelectual na qual todas as ideias tradicionais se dissolveram pelo trabalho de séculos – *a república significava geralmente apenas a forma política da revolução da sociedade burguesa* e não sua *forma conservadora de vida*, como por exemplo nos Estados Unidos da América, onde, embora já existam classes, estas ainda não se fixaram, trocando ou permutando continuamente os elementos que as constituem em um fluxo contínuo, onde os modernos meios de produção, em vez de coincidir com uma superpopulação crônica, compensam, pelo contrário, a relativa escassez de cabeças e de braços e, onde, finalmente, o febril movimento juvenil de produção material, que tem um novo mundo para conquistar, não deixou nem tempo nem oportunidade de abolir a velha ordem de coisas. (MARX, 1997; p. 31)

A ausência de uma inclinação às condições determinantes da organização da sociedade norte-americana e a mistificação em torno de suas preocupações ao avançar das tensões nacionalistas na Europa, no final ao cabo, colocam Huizinga numa posição – em que pese sincera e crítica – distante de uma análise de conjuntura que consiga apontar os caminhos percorridos e o horizonte que se avizinha. Nos seus estudos d’O Capital, em particular acerca d’*a transformação do dinheiro em capital* (lembrando que eram também as questões de ordem econômica que conduziam o que Huizinga denominava de *Espírito norteamericano*, bem como o avançar dos conflitos bélicos na Europa), Marx entendia que

[...] a natureza não produz possuidores de dinheiro e de mercadorias, de um lado, e simples possuidores de suas próprias forças de trabalho, de outro. Essa não é uma relação histórico-natural [*naturgeschichtloiches*], tampouco uma relação social comum a todos os períodos históricos, mas **é claramente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da destruição de toda uma série de formas anteriores de produção social** (MARX, 2013b, p. 244 – itálico do original, negritos meus)

Desconsiderando o próprio desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção que acompanham e são resultado de diferentes desenvolvimentos históricos em diferentes épocas sob pontuais e históricas condições econômicas (que se sucedem, de forma que as condições econômicas fragilizadas de uma época dão lugar – pela mediação humana – a outras mais fortes), Huizinga mantém fatos importantes de sua época em um nível de idealização humana que o impede de indicar caminhos concretos para a humanidade em seu tempo, por mais que esteja (e estava) inclinado a registrar suas preocupação com os caminhos que ela estava a trilhar.

Retomando: no prefácio da obra (em sua terceira edição), Huizinga entendia que “É crítico o estado de nossa civilização, agora mais do que nunca. Minha esperança, apesar disso,

é ainda mais forte” (HUIZINGA, 2017, p. 14), e, assim, destacava que tratava-se de um conjunto de análises sobre o período pelo qual a Europa atravessava, de entre-guerras e de ascensão de regimes por ele considerados totalitários (mas mais atento ao nazi-fascismo). Para Ribeiro, a “[...] crise a decadência do Ocidente” (2008, p. 77) e para HOBBSAWM uma “[...] Era da Catástrofe, que se estendeu de 1914 até depois da Segunda Guerra Mundial” (1995, p. 15)

Por conta de sua opção metodológica, trata-se de uma leitura de seu tempo que não apresenta o nexos entre o *estado crítico da civilização* e os instrumentos de análise desta e sua ponte para *a força de sua esperança*. Ou, para uma expressão mais próxima ao nosso inclinar teórico-metodológico, falta a “lei da marcha da história” de Marx, como nos lembra e sintetiza Engels no prefácio para a terceira edição alemã de *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*:

[...] a lei segundo a qual todas as lutas históricas, quer se processem no domínio político, religioso, filosófico ou qualquer outro campo ideológico, são na realidade apenas a expressão mais ou menos clara de lutas entre classes sociais, e que a existência, e portanto também os conflitos entre essas classes são, por seu turno, condicionados pelo modo de produção e pelo seu modo de troca, este determinado pelo precedente. (ENGELS, in MARX, 1977; p. 18)

Assim, tomado em seu próprio tempo histórico, a compreensão da marcha da história acerca do ambiente bélico europeu (e que rondava a Holanda, que havia ficado de fora da I Guerra Mundial) estava muito além e distante dos elementos agonísticos que Huizinga levaria a cabo em suas produções sobre a história da cultura (especificamente *O outono da Idade Média* e *Homo ludens*) e muito mais próximo de conflitos potenciais que “[...] só podia ser vencida por inteiro ou perdida por inteiro” (HOBBSAWM, 1995; p. 37) e que iriam inclusive ao encontro de interesses políticos e econômicos que envolviam Estados nacionais tanto quanto interesses comerciais de grandes áreas e empresas, singularmente as de petróleo. E conclui o mesmo autor:

Talvez a guerra seguinte [II Guerra Mundial] pudesse ter sido evitada, ou pelo menos adiada, se se houvesse restaurado a economia pré-guerra, como um sistema global de prósperos crescimento e expansão econômicos. Contudo, após uns poucos anos, em meados da década de 1920, nos quais se pareceu ter deixado para trás a guerra e a perturbação pós-guerra, a economia mundial mergulhou na maior e mais dramática crise que conhecera desde a Revolução Industrial [...]. E isso levou ao poder, na Alemanha e no Japão, as forças políticas do militarismo e da extrema direita, empenhadas num rompimento deliberado com o *status quo* mais pelo confronto, se necessário militar, do que pela mudança negociada aos poucos. **Daí em diante, uma nova guerra mundial era não apenas previsível, mas rotineiramente prevista.** Os que atingiram a idade adulta na década de 1930 a esperavam. (idem; p. 42 – itálico do original, colchetes e negritos meus)

A importância de considerarmos esta produção é que ela chega ao público europeu três anos antes de *Homo Ludens*, mas em pleno processo que denunciava a estrutura bélica em horizonte próximo. Duas obras importantes, em curto tempo de publicação e às vésperas da II Guerra Mundial⁶⁸ muito teria a nos dizer sobre o que estamos a investigar.

Importa, neste momento, uma primeira contextualização de sua produção (os tempos mais tensos do entre guerras que culminou com a ocupação da Holanda pela Alemanha na primavera de 1940) e a indicação de novos elementos que seriam objeto de produção de Huizinga em *Homo ludens* três anos depois, como por exemplo, suas reflexões em torno do enfraquecimento da capacidade de julgamento da sociedade moderna europeia em relação ao entretenimento:

Em formações sociais mais antigas e coesas, são as pessoas quem criam e administram seu próprio entretenimento, seja canto, dança, jogos ou desportos: canta-se, dança-se, joga-se em grupo. Ora, na cultura moderna, tudo isso dá lugar a mais ou menos esta única coisa: haver quem cante, dance e jogue por nós. Óbvio que a divisão entre participantes e espectadores existiu desde sempre, mesmo na mais primeva das culturas. Porém o elemento passivo vem aumentando sem parar, às custas do ativo. (HUIZINGA, 2017; p. 73)

Ao comentar sobre as manifestações culturais do cinema (em detrimento ao teatro) e ao esporte espetáculo (em detrimento da prática) como exemplos deste aumento do passivo na cultura de seu tempo, entende que se aprofunda o proselitismo social e cultural e até mesmo de juízo, principalmente da juventude europeia (e a norte-americana, se considerarmos suas publicações anteriores) e, portanto, mecanismos de “distração em massa” (idem, p. 73) e amostras do que viria a aprofundar três anos depois, algo como a passividade para com o jogo se reproduziria nos conflitos bélicos que se avizinhavam. Não obstante, estes temas são retomados em *Homo ludens*:

Tudo se passa como se a mentalidade e o comportamento do adolescente tivessem passado a dominar certas áreas da vida civilizada que outrora pertenciam aos adultos responsáveis. Considerados em si mesmos, os costumes a que me refiro são tão velhos como o mundo: a diferença reside no lugar que passaram a ocupar em nossa civilização e na brutalidade com que se manifestam. O gregarismo é talvez o mais forte e o mais alarmante desses costumes. Seu resultado é a mais baixa forma de puerilismo: gritos ou outros sinais de saudação, o uso de emblemas e distintivos, a marcha em ordem unida ou num passo especial etc. Outro aspecto estreitamente aparentado a este,

⁶⁸ HOBBSAWM (1995) assim descreve os elementos que constituíram, envolvendo Alemanha, Japão e Itália, as *três potências descontentes* na instável paz pós I Guerra: “[...] Os marcos milírios na estrada para a guerra foram a invasão da Manchúria pelo Japão em 1931; a invasão da Etiópia pelos italianos em 1935; a intervenção alemã e italiana da Guerra Civil Espanhola em 1936-9 [ano do lançamento de *Nas sombras do amanhã*], a invasão alemã na Áustria no início de 1938 [ano da publicação de *Homo ludens*]; o estropiamento posterior da Tchecoslováquia em março de 1939 (seguida pela ocupação italiana na Albânia) e as exigências alemãs à Polônia que levaram de fato ao início da guerra” (p. 44). A Holanda foi invadida pela Alemanha em 1940.

embora em nível psicológico ligeiramente mais profundo, é a sede insaciável de divertimentos vulgares e de sensacionalismo, o gosto pelas reuniões e manifestações de massa, pelas paradas etc. O clube é uma instituição das mais antigas, mas é desastroso que nações inteiras se transformem em clubes, pois estes não são apenas propícios ao cultivo de qualidades inestimáveis como a amizade e a lealdade, são também fonte de sectarismo, intolerância, desconfiança, e da tendência para aceitar toda e qualquer ilusão que seja lisonjeira para o orgulho do grupo. Temos visto grandes nações perderem toda noção da honra, todo sentido do humor, a própria idéia da decência e do jogo limpo (HUIZINGA, 1999, p. 228).

Estas im(ex)pressões podem se confirmar quando Huizinga entabula sua análise sobre o que ele (em crítica já anteriormente travada) apresenta o que considera os abusos da ciência moderna, quando esta trata, por exemplo, das suas condições e possibilidades para a destruição da própria humanidade e de seus bens e, à luz da I Guerra Mundial à qual o mundo já havia passado, registra seus aprendizados e, também, suas preocupações:

Entendemos e toleramos que, uma vez desencadeada a guerra, a perfeição técnica científica dificilmente permitiria que os novos meios de destruição, por via aérea ou marítima, balísticos ou químicos, não viessem a ser empregados. Assistimos, com um sentimento de revolta impotente, ao avanço em escala global da técnica científica voltada à preparação e aperfeiçoamento de tais meios. Porém existe um ponto em que nossa disposição a passar por tudo isso não tem cabimento: trata-se da guerra biológica, o uso bélico de agentes infecciosos. [...] se chegarmos a ver o dia em que os homens, com a ajuda da ciência, usarão para lutar uns contra os outros aquilo mesmo que em todas as culturas precedentes, [...] fora temido e reverenciado como obra de Deus, do Fado, do Demônio ou da Natureza, então, [...] seria melhor que a humanidade, sob o peso de sua culpa, fosse afogada numa vez por todas na própria vileza (HUIZINGA, 2017; p. 92).

Expressão pessimista interessante, se considerarmos que em *Homo ludens*, Huizinga tratará tanto do Jogo e do Conhecimento, quanto do Jogo e da Guerra e, neste tratamento, a presença do espírito lúdico como contraponto à barbárie que, tanto ciência, quanto a guerra (e aquela a serviço desta), parecem produzir. Um exemplo desta crítica e, portanto, do anúncio desta obra para a sua subsequente análise:

A partir do momento em que um ou mais membros de uma comunidade de estados praticamente negam o caráter obrigatório do direito internacional, e quer efetivamente quer apenas em teoria, proclamam os interesses e o poder de seu próprio grupo – nação, partido, classe, igreja ou seja o que for – como única norma de seu comportamento político, o que desaparece não é apenas o derradeiro vestígio de um imemorial espírito lúdico, é também toda e qualquer pretensão de civilização. A sociedade desce ao nível da barbárie, e a violência original readquire seus velhos direitos. (HUIZINGA, 1999; p. 114)

Duas longas passagens de duas obras subsequentes que, à bem da verdade, demonstram a coerência e lógica teórica e de análise de Huizinga e, o principal neste momento, os anúncios dos elementos e problemáticas do jogo ainda em *Nas sombras do amanhã*. Não obstante, esta

proximidade temporal sobre as questões afetas ao avanço da tecnologia bélica (que quase destruiu a Europa duas décadas anteriores e se preparava para mais uma *tentativa* em breve) desconsidera o que se estruturou na história recente da humanidade, hegemonicamente conduzida pelo Capital, para com os trabalhadores – que, como se sabe, eram os primeiros a cerrarem fileiras nos combates – tecnologia esta fruto do desenvolvimento científico conduzido por ele. Marx nos dá uma pequena amostra disso:

O capital, de maneira aberta e tendencial, problema e maneja a maquinaria como potência hostil ao trabalhador. Ela se converte na arma mais poderosa para a repressão das periódicas revoltas operárias, greves etc. contra a autocracia do capital. [...] a máquina a vapor foi, desde o início, um antagonista da “força humana”, o rival que permitiu aos capitalistas esmagar as crescentes reivindicações dos trabalhadores que ameaçavam conduzir à crise o incipiente sistema fabril. **Poder-se-ia escrever uma história inteira dos inventos que, a partir de 1830, surgiram meramente como armas do capital contra os motins operários**” (MARX, 2013b; p. 508)

Outra manifestação de Marx – *Sobre a questão judaica* –, em afiadas críticas à concepção de *Estado universal pela via de elementos particulares* de Bruno Bauer e que também coloca em objeto de inquirição o papel do Estado sobre o homem real:

Na sua realidade mais imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é um membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal (MARX, 2010a, p. 40)

Para se chegar aos inventos que demandavam guerras, os sujeitos direta e indiretamente conduzidos à elas e, no conjunto, estas corresponderem à demanda de produção, pouco tempo se passou e, entretanto, ficou distante da análise do historiador holandês.

Mas o jogo e o lúdico ganham formas mais concretas em Huizinga quando ele estabelece uma crítica mais ácida à “personalidade” de seu tempo, ao classifica-la também como de um perfil de certo puerilismo da sociedade, ao ponto, inclusive, de mencionar a publicação de 1933 (*Sobre os limites entre jogo e seriedade na cultura*) e o anúncio do tratamento mais amplo a este tema em publicação futura (referindo-se à “O elemento lúdico da cultura”), numa clara indicação de que já estava amadurecendo a produção de *Homo ludens*. A passagem a seguir antecipa, incontestemente, todos os elementos do que o historiador holandês irá, anos depois, apresentar como a natureza, o significado e as funções culturais do jogo:

Em fases mais recuadas da cultura, grande parte da vida comunitária dá-se na forma de jogos, isto é, a prescrição de uma limitação temporária dos comportamentos humanos, submetidos a normas voluntariamente aceitas e em uma forma a um tempo determinada e determinante. [...] sendo o jogo de caráter sagrado, a atividade transforma-se em culto ou rito. Mesmo quando se

trata de ritos de sangue ou combates, as ações não deixam de ser um jogo. Estas ocorrem em um intervalo lúdico demarcado tanto no tempo como no espaço: santuário, arena de batalha, terreiro de festa. Ali a vida de todos os dias é temporariamente cancelada. A realidade para fora do intervalo lúdico é dada ao esquecimento, refestela-se a gente numa ilusão coletiva, o livre pensar é posto de lado. Ainda hoje, cada uma destas características estão, em todo verdadeiro jogo – os folguedos infantis, as disputas esportivas, o teatro –, inteiramente conservadas (HUIZINGA, 2017; p. 162)

Não obstante, considerando minha atenção ao desenvolvimento ontológico que Huizinga empreende ao longo de sua obra – para além de uma certa inquietação às suas inclinações romantizadas em torno do jogo, ainda que com a crítica entre o puerilismo e a barbárie no centro de suas preocupações – temos que, à luz de fundar e fundamentar sua defesa em torno da cultura (não ainda constituída pelo jogo), ele a entende como que estranhamente ordenando e reunindo os sentimentos de dever “[...] sob o princípio de uma dependência humana frente a um poder superior” (idem, p. 47) – seja Deus, seja a uma pessoa, que venha ocupar uma posição acima – numa relação de *estar a serviço de*. Será retomado mais adiante, quando aprofundar as reflexões em torno de *Homo ludens* – uma cultura pressuposta a partir do domínio sobre a natureza – mas esta relação busca responder a pergunta “as condições básicas da cultura, nos dias de hoje, terão sido preenchidas?” (idem, p. 48), à qual assim ele mesmo responde:

Essa condição parece-nos preenchida a contento e mesmo num grau como nunca antes o fora em civilização de que se tenha notícia. **Forças que um século atrás mal se podiam imaginar e cujas natureza e possibilidades nos eram totalmente desconhecidas estão agora à disposição da ação humana**, produzindo efeitos mais amplos e profundos do que se sonhara na geração anterior à nossa. E o descobrimento de forças naturais desconhecidas, bem como dos meios para domina-las, segue avançando quase que diariamente (idem, p. 48 – meu destaque)

Ainda que aquém aos meus esforços de apontar o desenvolvimento ontológico em Huizinga, as reflexões do autor para com a cultura trazem um elemento interessante, ainda que contraditório. Não é a ação humana que desenvolve as possibilidades e as necessidades do conhecer, mas o seu contrário. Ao mesmo tempo, a sua inclinação ao fato de ao homem cabe, também – e no campo da cultura – descobrir os meios para dominar as forças naturais desconhecidas. Entretanto, este conflito ontológico encontra sua fronteira quando Huizinga se pergunta “[...] e quanto ao domínio sobre a natureza humana?” (idem, *ibidem*), uma humanidade que domine a si mesma. Assim provocado, Huizinga separa o homem que domina a natureza, do homem que domina a si mesmo, como se este processo de desenvolvimento da humanidade concorresse entre si, colocando em xeque, inclusive, a proporcionalidade entre

ambos atos. Mais ainda, a falta ou a incompletude do segundo (o domínio sobre a natureza humana) torna incompleta o primeiro (o domínio sobre as forças da natureza material)

De certo modo e em síntese, após a grandiosa e importante produção de *O outono da Idade Média*, no conjunto de suas publicações em defesa da história da cultura, precedida de sua primeira inclinação ao seu próprio tempo (*Espírito norteamericano*, de 1927), temos em *Nas sombras do amanhã* o primeiro e indispensável passo à publicação de *Homo Ludens* e com a qual retomarei importantes e necessárias passagens em sua análise. Como exporemos mais adiante, é o conjunto da construção científica, arrematado pelo exercício historiador de uma época anotada 500 anos antes e as inflexões de seu tempo que, em *Homo ludens* se dará uma síntese geral do legado até então produzido por Huizinga.

Isso posto, caminhemos para nossa principal unidade do objeto de estudo.

3.2.3 – *Homo ludens* – o jogo como elemento da cultura

A obra *Homo ludens* é a última grande publicação de Huizinga (desconsiderando a publicação de *Civilização holandesa do século XVII: um esboço de 1941*, mas sem tradução para o português – vide nota de rodapé 48) e, ainda que o autor não ventilasse ser a última (ainda que já sexagenário, à época), expressava uma síntese de sua produção e, portanto, respondia a questões que iam se desenvolvendo desde a publicação de *O outono da Idade Média*, passando por *Nas sombras do amanhã* e todas as publicações estruturantes de sua ciência da história da cultura, além do fato já apontado anteriormente de que as questões afetas ao jogo e a cultura já vinha tomando a atenção do autor e, nesta obra, essas atenções são resgatadas. Uma síntese que aglutinava tanto esta (daí a centralidade como historiador que Huizinga dava ao jogo também) quanto as suas manifestações sobre os tempos de barbárie (por abandono da cultura) que testemunhava e, principalmente, a relação entre ambas sem, por óbvio, deixar de lado as expressões teórico-metodológicas que conduzem sua vida acadêmica ou os anúncios em torno do jogo para o processo civilizatório.

Naiara Ribeiro, comenta sobre *quem falava nesta obra*:

[...] quem falava nesse livro não era apenas o teórico do jogo, o historiador da cultura atento às formas lúdicas no seio das quais ele via brotar a Cultura, mas também o crítico cultural que, no centro das convulsões de seu tempo, ansiava por compreender o processo histórico que havia conduzido a sociedade “moderna” ao auge de suas forças no campo material e ao mesmo tempo aos limites tênues que separam a Civilização e Barbárie” (RIBEIRO, 2017; p. 164)

A autora faz este destaque no sentido de apontar que Huizinga já trabalhava, ainda que intuitivamente, sobre o elemento lúdico durante boa parte de sua vida acadêmica,

principalmente na década de 30, quando este elemento passou a ocupar significativas reflexões no campo da cultura. Esta *intuição*, segundo a autora, tinha o propósito mesmo (conforme a obra demonstra) de integrar o conceito de jogo e de lúdico ao de cultura.

A obra, conforme já destacado, é de 1938 e se divide em Prefácio e mais 12 capítulos que, em síntese, reúne uma série de estudos pontuais de Johan Huizinga e seu movimento de centrar a origem das relações humanas no jogo, assim apresentado:

Capítulo Primeiro: Natureza e Significado do Jogo como Fenômeno Cultural.

Capítulo Segundo: A Noção de Jogo e sua Expressão na Linguagem.

Capítulo Terceiro: O Jogo e a Competição como Funções Culturais.

Capítulo Quarto: O Jogo e o Direito.

Capítulo Quinto: O Jogo e a Guerra.

Capítulo Sexto: O Jogo e o Conhecimento.

Capítulo Sétimo: O Jogo e a Poesia.

Capítulo Oitavo: a Função da Forma Poética.

Capítulo Nono: Formas Lúdicas da filosofia.

Capítulo Décimo: Formas Lúdicas da Arte.

Capítulo Décimo primeiro: Culturas e Períodos *sub specie lude*.

Capítulo Décimo segundo: O Elemento Lúdico da Cultura Contemporânea.

Com aparente característica de “textos pontuais”, o seu conjunto é articulado do início ao fim. Ainda assim, é possível estabelecer uma relação de pequenas transições entre os capítulos acima citados e que, no aprofundamento posterior de seu estudo, demonstrou ser uma interessante e didática atividade de investigação para com a caracterização do movimento da obra – sem perder sua articulação com o conjunto maior de suas publicações. Importa, aqui, destacar a fluidez da construção teórica de Johan Huizinga nesta que é considerada – sob os parâmetros da defesa da centralidade do lúdico na formação humana – a sua obra mais importante.

Uma primeira caracterização de *Homo ludens* é o que denomino de *movimento* – uma expressão que se apresenta na busca e na investigação da radicalidade do pensamento huizinguiano, o que nos for possível (não é no silêncio, na imobilidade que se busca a raiz do pensamento de um autor, é no seu movimento e desenvolvimento – a qual, Barata-Moura, para uma boa alegoria desta posição, diria que “[...] filosofar – não apenas *previamente* [...] mas também *durante*, e *de dentro*, da própria marcha incerta e atribulada das realidades em que nos inscrevemos, e que vamos escrevendo” (BARATA-MOURA, 2016, p. 314) –, ou seja, entendo

que não apenas a ordem dos capítulos da obra proposta por Huizinga tem um sentido claro e objetivo (lembremo-nos que ela é compreendida como produto de todo um processo de construção teórica e conceitual do historiador holandês), mas também que existe um conjunto pontual de conceitos e construções que nela são postos e fundamentados em uma *imagem* (como expressão metodológica do próprio Huizinga) em movimento. É o próprio exercício da unidade forma e conteúdo que funda o processo investigativo em Marx e que, segundo Barata-Moura “[...] reflecte constitutivamente a dimensão dialética, [...] o primado ontológico dos conteúdos” (idem, p. 324) que determina o *materialismo* em Marx e o próprio processo de exame de abordagem subjetiva e teor objetivo necessários para a construção deste movimento. Desta forma, a articulação de duas vertentes principais do método marxiano:

Por um lado, deparamos com aquele rasgo (*dialético*) fundamental de a *forma* não constituir uma entidade “estranha” [...], mas expressar traços, relações, e dinâmicas, *de um conteúdo*.

Por sua vez, porém, os *conteúdos* – na sua multiplicidade, e *contraditoriedade* – não se encontram internamente desprovidos de *estrutura*, de vínculo, de uma *conexão* que formalmente os organiza na *materialidade* fenomênica (ou na manifestação) do seu desenvolvimento (idem, ibidem – itálicos e aspas do original)

Compõe este movimento o próprio desenvolvimento geral desta construção, sintetizada em *Homo ludens*, no sentido de compreendermos, identificarmos e analisarmos à luz da crítica marxista, como que este *elemento lúdico* foi se construindo até a obra em questão e, neste sentido, como que os capítulos e os movimentos que identifiquei neles e entre eles, sem perder as referências das obras anteriores, foi se dando, em singular atenção, acerca de seu “desenvolvimento ontológico”.

Sigamos.

Todas as obras de Huizinga às quais pude me debruçar, uma característica singular e singela me foi notada: o historiador não fazia muitos exercícios de debruçar-se em seus prefácios. Curtos, objetivos, anunciavam elementos centrais da história da cultura, tomava referências sobre obras e/ou edições anteriores apenas quando necessário e, também, os possíveis rumos de cada obra. Ao mesmo tempo, e no caso da *Homo ludens*, elementos incontestes do que sua obra acumula e do que se anuncia. E assim, Huizinga abre o prefácio da obra:

Em época mais otimista que a atual, nossa espécie recebeu a designação de *Homo sapiens*. Com o passar do tempo, acabamos por compreender que afinal de contas não somos tão racionais quanto a ingenuidade e o culto da razão do século XVIII nos fizeram supor, e passou a ser de moda designar nossa espécie como *Homo faber*. Embora *faber* não seja uma definição do ser humano tão inadequada como *sapiens*, ela é, contudo, ainda menos apropriada do que esta, visto poder servir para designar grande número de animais. Mas existe uma

terceira função, que se verifica tanto na vida humana como na animal, e é tão importante como o raciocínio e o fabrico de objetos: o jogo. Creio que, depois de *Homo faber* e talvez ao mesmo nível de *Homo sapiens*, a expressão *Homo ludens* merece um lugar em nossa nomenclatura. (HUIZINGA, 1999; p. 1 – itálicos do original)

Para este momento, apenas um apontamento singular, pois entendo que já é possível encontrar e debater elementos centrais na construção (ou desenvolvimento) ontológica na obra, o que pretende debruçar-me mais adiante. Aqui, vale o registro e entendimento de que Huizinga sinaliza sua primeira manifestação sobre a centralidade do lúdico na formação humana, equivalendo *faber* ao homem e à natureza, indicando, para tanto, a necessidade de um *homo ludens* merecer lugar no nosso vocabulário. E, claro, não se trata de uma defesa apenas dicionarista, mas de fundação ontológica (ainda que não tenha sido a declinação histórica e filosófica de Huizinga).

Para além desta singularidade neste primeiro parágrafo, o já anúncio de Huizinga sobre sua ontologia: “Já há muitos anos que vem crescendo em mim a convicção de que é no jogo e pelo jogo que a civilização surge e se desenvolve” (idem, ibidem) e a importância de se construir e atentar-se a um conceito de jogo da importância de um “fator lúdico” para a civilização (idem; p. 2). Concomitante, e considerando o já expresso pelo autor – “*lo lúdico encuanato fator cultural*” (HUIZINGA, 2014, p. 23) – a fundação de sua história da cultura, ao comentar sobre o subtítulo da obra, *o jogo como elemento da cultura*:

Em todas as vezes, meus hóspedes [ele fala dos que o assistiam em conferências diversas] pretenderam corrigir o título para “na” cultura, mas sempre protestei e insisti no uso do genitivo, pois minha intenção não era definir o lugar do jogo entre todas as outras manifestações culturais, e sim **determinar até que ponto a própria cultura possui um caráter lúdico.** (HUIZINGA, 1999, s/p – colchetes e negritos meus)

Quando expressei que *Homo ludens* é a melhor e única síntese que temos (pelo menos nas edições traduzidas para o português) do método de investigação e análise, ao mesmo tempo do trato de seus estudos (a civilização), estes anúncios do prefácio nos dão a exata medida nesta síntese. É o amadurecimento de Huizinga em relação ao método de investigação fundado na história da cultura a tal ponto que se a obra seguisse o mesmo formato que *O declínio da Idade Média* em sua terceira edição (de 1928), quando da inclusão das ilustrações, seria inquestionavelmente uma grande obra, mais ainda demarcada pelos elementos literários já presentes, bem como acrescentado – mesmo que resgatadas de produções anteriores – de registros pictóricos, ainda que possivelmente a alguns temas (como a relação entre o Jogo e a Guerra) isso pudesse ser tratado com mais complexidade.

O estudo desta obra me levou a um exercício à qual não me inclinei a fazer quando da apropriação de obras anteriores. Diferente delas, à qual a apropriação possível se deu no conjunto geral de cada obra com a finalidade de indicar as aproximações necessárias ao desenvolvimento teórico do autor, em *Homo Ludens* acabei por estabelecer, para fins de análise mais sistemática e, ao mesmo tempo, apanha-la em seu desenvolvimento, a descrição de movimentos de transição entre partes expressas em conjuntos de capítulos. Não foi um exercício mecânico e nem mesmo uma descrição do exercício do próprio autor, mas fruto de idas e vindas na análise de cada capítulo no conjunto da obra e com as demais aqui já comentadas. É o que Barata-Moura denomina de “[...] apropriação efectiva do real por parte do saber da Humanidade” (2012b, p. 173). À luz da concepção materialista e dialética da investigação, significa manter “[...] um constitutivo e continuado relacionamento de pesquisa com a concreção de um real que em movimento (tecido e entretecido de contradições) prossegue, e de dentro do qual se impõe operar um tempestivo esclarecimento das intervenções” (idem, p. 176).

Isso exposto, foram quatro movimentos (três transições) que determinei – inclusive como exercício posterior a um primeiro estudo aproximativo – ao longo da obra e que agora detalho, e que podem ser percebidos no quadro abaixo:

Movimento	Capítulos	Títulos
O histórico e antropológico do jogo	1º ao 3º	Natureza e Significado do Jogo como Fenômeno Cultural. A Noção de Jogo e sua Expressão na Linguagem. O Jogo e a Competição como Funções Culturais.
O movimento e o elemento agonístico do jogo	4º ao 7º	O Jogo e o Direito. O Jogo e a Guerra. O Jogo e o Conhecimento. O Jogo e a Poesia.
As formas de relações sociais da civilização	8º ao 11º	a Função da Forma Poética. Formas Lúdicas da filosofia. Formas Lúdicas da Arte. Culturas e Períodos <i>sub specie lude</i> .
Contemporaneidade do lúdico	12º	O Elemento Lúdico da Cultura Contemporânea.

Quadro 02 – organização dos movimentos da obra *Homo ludens*

O primeiro movimento é o que denomino de histórico e antropológico acerca da totalidade do jogo na formação humana (sua natureza, linguagem e cultura). O segundo

movimento denominei de o movimento e o elemento agonístico do jogo, como um exercício de Huizinga para desenvolver seu terreno do direito, da guerra, do conhecimento e da poesia (e os adversários que compõem este terreno). Segue-se dele o terceiro movimento, a “transição” mais forte do jogo ao lúdico como que uma metamorfose para as relações sociais da civilização e os seus elementos culturais e periódicos desta forma lúdica. Por fim, a expressão da contemporaneidade do lúdico.

Nesta compreensão acerca da organização dos capítulos, é possível caracterizar que há um primeiro movimento fundante em Huizinga em relação ao jogo nos três primeiros: como fenômeno cultural (em que busca sua natureza e significado), com particular expressão na linguagem e com suas caracterizações funcionais no âmbito da cultura. Este primeiro movimento, além de tratar com o jogo (não como sendo o lúdico, que toma outra expressão) como central, inclusive caracterizando-o para fins de descrever elementos da cultura que seguir-se-ão apresentados nos capítulos seguintes, traz todo um arcabouço antropológico e, neste, elementos que apontam a totalidade da vida no jogo, ao qual tudo se origina: a natureza, a linguagem e a cultura. Justo, aliás, registrar que estes primeiros capítulos ratificam o grande conhecedor da cultura que era Huizinga, haja vista sua capacidade de buscar na literatura e na origem de diferentes dialetos elementos substanciais para o seu exercício teórico.

No conjunto deste primeiro movimento, Huizinga retoma a crítica às ciências modernas e alguns fundamentos da história da cultura (como os valores das atividades do indivíduo, o uso da imagem e a linguagem), também tratados em obras anteriores. Abre espaço para as primeiras reflexões sobre o jogo, apresentando os elementos acerca do que a natureza proporciona sobre a intensidade, o prazer e a fascinação do jogo, o rol de características do jogo em si (como “sujeito” e suas funções culturais na competição, no azar, na virtude etc.) e suas descaracterizações (o conflito com o “sério”) e como princípio da civilização e do desenvolvimento humano. É neste exercício histórico e antropológico que Huizinga conclui o que eu denomino de primeiro movimento.

Daí, o primeiro salto construído na obra, ao tratar o jogo nas relações com o direito, a guerra, o conhecimento e a poesia (o segundo movimento). Aliás, estes são construídos com fortes vestes de caracterização da prova do agonística (a presença do adversário) no jogo e suas expressões de competição (que no primeiro movimento acima descrito assume a centralidade das funções culturais do jogo). Para o direito e a guerra, a expressão de equilíbrio e respeito entre os opostos; para o conhecimento, não há tanta inclinação à ciência em si (faz sentido, haja vista já tê-lo feito nos primeiros capítulos), mas com forte inclinação e dedicação aos elementos mais teológicos; para a poesia, seu lugar de estada e acolhimento do jogo.

É como um primeiro exercício na obra em analisar e ampliar o terreno daquele movimento fundante inicial em áreas tão distintas e determinantes da civilização, à qual ele remete a atenção para com a importância vital do jogo e do lúdico. Ao inclinar sua atenção a estas construções históricas da civilização (direito, guerra, conhecimento, poesia), identifica-se a fundação já estabelecida em *O outono da Idade Média* (e Huizinga várias vezes, ele mesmo, remete suas reflexões ao já descrito nela) sobre a cultura e, nesta fundação, suas alusões ao jogo como elemento da cultura. Tomemos a citação abaixo, quando inicia suas reflexões sobre *As formas de pensamento na vida prática* com exemplo:

Para compreender o espírito medieval como uma unidade total, é necessário analisar as formas básicas de seu pensamento não apenas levando em conta as representações da fé e da especulação mais elevada, mas também a sabedoria de vida do cotidiano e das práticas mundanas. Pois são as mesmas grandes linhas de pensamento que dominam tanto as expressões mais elevadas como as mais comuns. E, enquanto no terreno da fé e da especulação continua sempre em pauta a questão de até que ponto as formas de pensamento são resultado e repercussão de uma longa tradição escrita [...], vemos essas formas atuando ingênua e espontaneamente na vida comum sem nenhuma carga de neoplatonismo ou outras correntes similares (HUIZINGA, 2013; p. 375)

Primeiramente, e para ratificar, a expressão à qual Huizinga sustenta sua fundação teórico-metodológica novamente se expressa, a saber, de que a compreensão de uma época se faz a partir de considera-la em sua manifestação espiritual e, portanto, se dá a partir da análise de seu pensamento. Desconsidera, justamente por esta opção, as relações entre possuidores e possuídos, donos do poder e suas posses humanas, os ricos (durante muito tempo por vontade divina) e os pobres (pela mesma vontade) ou, como diriam Marx e Engels, desconsidera a história da luta de classes.

Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação⁶⁹ e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em conflito.

Nas mais remotas épocas da História, verificamos, quase por toda parte, uma completa estruturação da sociedade em classes distintas, uma múltipla gradação das posições sociais. Na Roma antiga, encontramos patrícios, cavaleiros, plebeus, escravos; a Idade Média, senhores, vassallos, mestres das corporações, aprendizes, companheiros, servos; e, em cada uma dessas classes, outras gradações particulares. (MARX & ENGELS, 2010; p. 40)

É também interessante notar e registrar que ao final deste segundo movimento ele trate com a relação jogo e poesia para, num segundo salto (abrindo o que entendo como terceiro

⁶⁹ “[...] embro da guilda, o patrão interno, e não seu dirigente” – nota de F. Engels à edição inglesa do Manifesto do Partido Comunista, de 1888 – nota de rodapé da citação em questão

movimento), ajustar a ponte com as formas poéticas do jogo e, na sequência, metamorfosear seu objeto *jogo* em *lúdico*. Daí a sequência expressa nas formas lúdicas da filosofia e da arte (e não na filosofia e na arte, como frisou o historiador no seu prefácio) e as várias manifestações do espírito lúdico em diferentes culturas e períodos.

Neste terceiro movimento, aponta o viés poético do que já havia realizado anteriormente com a competição (terceiro capítulo), retomando inclusive as críticas à ciência moderna, à luz de suas críticas aos documentos oficiais quando de *da Idade Média* (2013). É neste capítulo que o historiador holandês usa pela única *O outono* vez a expressão “ontológico”, mas não sob sua própria análise e responsabilidade, mas no diálogo com o filósofo grego Parmênides. Evidente que esta particularidade não se trata de uma crítica a ausência desta na obra, mas apenas a observação de registro, haja vista ser neste momento da obra que também identificamos o debate mais no campo da filosofia (neste caso, diferente do alerta no prefácio, “o elemento lúdico **na** filosofia” (HUIZINGA, 2013; p. 176 – meu destaque). Nos capítulos que compõem este terceiro movimento, o apanhado sobre as formas lúdicas da arte (música, dança, artes plásticas e suas diferentes manifestações) e em diferentes períodos da história da humanidade (Império Romano, Idade Média, Renascimento e generalizações acerca dos tempos atuais), novamente com referências ao *O outono da Idade Média* (HUIZINGA, 2013).

Do que parece ser os elementos fundantes de sua teoria para, a seguir, relações pontuais e agonísticas com relações sociais da civilização à metamorfose do jogo em lúdico, o último salto que Huizinga estabelece (na direção do quarto movimento) é dos elementos conclusivos em torno de sua contemporaneidade, capítulo final da obra. Em *O elemento lúdico da cultura contemporânea*, nos reencontramos com o acúmulo de reflexões de Huizinga tanto sobre a ciência moderna quanto sobre o que em *Espírito norteamericano* e *Nas sombras do amanhã* ele denunciou acerca da sociedade moderna: a comercialização e mercadorização da cultura (o espírito lúdico reduzido, por exemplo, ao esporte moderno e de espetáculo) e suas formas de organização e o *puerilismo* (já denunciado em *Nas sombras do amanhã*) social da civilização.

O caminho e a lógica da obra estão estabelecidos (a fundação teórico-antropológica, o terreno das relações humanas, o salto do jogo ao lúdico e a sua contemporaneidade) e, neste momento, interessa-nos saber com que coerência teórica e, principalmente, como quais supostos filosóficos, ela está fundada ontologicamente.

CAPÍTULO 4 - Crítica da centralidade do lúdico na formação humana – *Homo Ludens*.

Ao propor o desafio de apanhar o desenvolvimento do movimento ontológico de Huizinga em *Homo ludens* (considerando, por óbvio e disciplina, que esta obra é, também, construída em seu desenvolvimento pelas obras anteriores, até aqui trabalhadas – o itinerário), inicio registrando que este *apanhamento* é o desenrolar no horizonte a problemática da centralidade do lúdico na formação humana, fundada no melhor movimento possível (enquanto método) e a síntese necessária para o ajustamento de contas neste tema. Nunca é menor o registro e lembrança: cumprir com o prestar contas acerca da centralidade do lúdico na formação humana parte, inicialmente, de minha própria produção acadêmica e, nela, os limites e avanços no trato teórico mais fundante dela (tanto no apoio, quanto na crítica). Em *Homo ludens* é, mais ainda, o duro e necessário exercício de não apenas *traduzir* a obra (caindo na redução da tarefa filosófica aqui empreendida), mas desenvolvê-la em um horizonte de formação.

É do próprio Huizinga, em um discurso proferido em 8 de fevereiro de 1933, por ocasião dos trezentos e cinquenta e oito anos da Universidade de Leiden (já na condição de reitor), que temos a temática do lúdico em sua história como estudioso da história da cultura. Naquela data, afirmava que

Hoy ler hablaré de una cuestión con la que me topé hace ya treinta años y con la que desde entonces he vuelto a encontrarme una y otra vez en los ámbitos más diversos. Es algo que siempre me ha interesado. Nunca ha dejado de rondarme la cabeza. No pretendo aportar ninguna solución: sólo espero poder arrojar alguna luz sobre la naturaleza y el alcance de la cuestión que voy a plantear aquí” (HUIZINGA, 2014; p. 19)

E afirmando que se trata de uma conferência acadêmica e não de uma conversa informativa, anuncia suas reflexões acerca dos limites entre o lúdico e o sério, algo que se fez presente cinco anos depois. Mas é ainda nela que assume seu conceito de cultura (e, para o historiador holandês, cultura é *aspiração, serviço e expressão*) na linguagem, no mito, no culto tendo, já, anunciado o jogo como fator cultural, o que fundamenta toda a cultura (não obstante este diálogo se fazer presente também em *O outono da Idade Média*, não sendo apenas central para aquele momento)

Deste modo contextualizado mais prontamente o tema e a obra, retomo o prefácio de *Homo ludens*, para os primeiros apontamentos mais fundantes, não tratados no tópico anterior, retomo-o:

Em época mais otimista que a atual, nossa espécie recebeu a designação de *Homo sapiens*. Com o passar do tempo, acabamos por compreender que afinal

de contas não somos tão racionais quanto a ingenuidade e o culto da razão do século XVIII nos fizeram supor, e passou a ser de moda designar nossa espécie como *Homo faber*. Embora *faber* não seja uma definição do ser humano tão inadequada como *sapiens*, ela é, contudo, ainda menos apropriada do que esta, visto poder **servir para designar grande número de animais**. Mas existe uma **terceira função, que se verifica tanto na vida humana como na animal**, e é tão importante como o raciocínio e o fabrico de objetos: o jogo. Creio que, depois de *Homo faber* e talvez ao mesmo nível de *Homo sapiens*, a **expressão *Homo ludens* merece um lugar em nossa nomenclatura**. (HUIZINGA, 1999; p. 1 – itálicos do original – destaques em negrito meus)

Ao expressar *Em época mais otimista que a atual*, todo seu legado construído desde *O outono da Idade Média* (e talvez dantes) e suas conferências e publicações em torno da análise de seu tempo (em particular *Espírito americano* e *Nas sombras do amanhã*) se faz presente. O saudosismo de um passado distante – o mundo, cinco séculos mais jovens, como abre o primeiro capítulo de *O outono da Idade Média* – somado ao gotejo entre pessimismo e esperança de seu tempo, toda sua obra consegue estar sintetizada nesta pequena expressão – e, como comentei anteriormente, com a indicação de pedras no caminho para um tempo já passado. Ao mesmo tempo e ainda que de forma sutil, temos como pano de fundo os elementos de seu recorte acadêmico fundado na história da cultura, ao mencionar sobre a ingenuidade e culto da razão do século XVIII ao pensamento até então.

Ao mesmo tempo, Huizinga refere-se a uma “época mais otimista que a nossa” que em *O outono da Idade Média* as vezes é tratada também com menos otimismo, ainda que não deixemos de ter em conta que suas inflexões para tal análise estão concentradas no campo da cultura (pictóricas e literatura) e menos aos documentos oficiais e ao debate econômico e social daquele período. Um exemplo desta desinclinação saudosista, tanto nas crônicas quanto nos documentos oficiais pode ser verificada na passagem abaixo:

Na literatura e nas crônicas da época, no ditado popular como no tratado religioso, ressoam o ódio amargo aos ricos, o protesto contra a avareza dos grandes. Por vezes, há um vago pronúncio da noção de luta de classes, expressa nos termos da indignação moral. A esse respeito, tanto os documentos oficiais como as fontes narrativas nos transmitem um mesmo tom da vida – pois em todos os autos de processos se evidencia a mais impiedosa avareza (HUIZINGA, 2013; p. 40)

A avareza e a soberba, pecados simbólicos e teológicos (mais à segunda), expressões da origem de todo o mal da época, uma época mais otimista. Eis alguns dos elementos da volta ao passado de Huizinga, que coloca os elementos concretos e estruturais das relações entre o rico e o pobre da Idade Média a questões de valores e *indignação moral*, de longe ausente, portanto, a produção da vida e as relações de produção de riqueza e miséria, tão presentes nestes tempos.

Uma segunda questão já tomando forma neste momento de prefaciamento era que Huizinga requeria, também, o elemento geral para uma primeira apresentação da expressão *Homo ludens*, o processo na história do homem se tornando homem, a sua fundação ontológica posta na transição do homem na história da humanidade como o *sapiens* para o *faber*⁷⁰ e, deste, para o *ludens*, nenhuma delas (a transição) expressas no conteúdo do livro. E é sobre a segunda transição que um fato curioso nos chama a atenção: a de que *faber* não seria suficiente para explicar o homem, já que também era designável aos animais, ainda que a síntese para *faber* fosse dada, pelo autor, como o “fabrico de objetos”. Evidentemente, a caracterização deste *Homo faber* para Huizinga em nada se compara ou associa-se ao desenvolvimento histórico da humanidade nas “[...] formas unitárias mais complexas de organização para a vida em comum” (Barata-Moura, 2016, p. 149).

Marx, ainda nos Manuscritos econômico-filosóficos já destacara que

A vida genérica, tanto no homem quanto no animal, consiste fisicamente, em primeiro lugar, nisto: que o homem (tal qual o animal) vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem [é] do que o animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive (MARX, 2010b; p. 84 – todos destaques do original)

E completa:

O engendrar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico. É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física; e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem produz a natureza inteira; [no animal] o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livre[mente] com o seu produto. O animal forma apenas segundo a medida e a carência da species à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer species, e sabe considerar, por toda parte, a medida inirente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza (idem; p. 85 – destaques do original)

Marx e Engels, em *A Ideologia Alemã*, esta posição novamente se registra:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir*, seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens

⁷⁰ EM HUIZINGA (2014), este *faber*, para o historiador holandês, se expressa no homem no seu ato de criar a palavra, fabricar um arco e construir uma ponte, a característica da *aspiração* da cultura.

produzem, indiretamente, sua própria vida material. (MARX e ENGELS, 2007, p. 87)

Também tomo como fundação para expressar a inquietação acerca de tão objetiva síntese huizinguiana – ainda que em suas palavras iniciais – MARX, ao estabelecer seus estudos sobre a maquinaria e a grande indústria e, nestes, a partir de um rigoroso processo de descrição sobre a transição da força motriz do homem à máquina e, nestas (transição e máquina) a realocação do homem à condição de ferramenta, em particular sobre a máquina a vapor, entende que

[...] Tão logo o homem, em vez de atuar com a ferramenta sobre o objeto de trabalho, passa a exercer apenas o papel de força motriz sobre uma máquina-ferramenta, o fato de a força de trabalho se revestir de músculos humanos torna-se acidental, e o vento, a água, o vapor etc. podem assumir seu lugar” (MARX, 2013b; p. 449)

Marx irá afirmar que “não é do trabalho que a máquina surge, mas do meio do trabalho” (idem, p. 452) e, neste sentido, expressar igualmente a produção de objetos entre o homem e a natureza, parece-me por demais ousado. O objeto à qual Huizinga se refere, fruto da relação do homem com a natureza (transformando-a) se transforma no meio desta relação entre homem e natureza, sua mediação.

E os esclarecimentos acerca desta relação *cultural* do jogo entre homem e natureza, homem e animais, e singularmente entre crianças e cachorrinhos que brincam igualmente (inclusive no respeito mútuo às regras desta *convivência lúdica*) também ganha meu arremate final em Engels:

Entre nossos animais domésticos, que chegaram a um grau mais alto de desenvolvimento graças à sua convivência com o homem podem ser observados diariamente atos de astúcia, equiparáveis aos das crianças, pois do mesmo modo que o desenvolvimento do embrião humano no ventre materno é uma réplica abreviada de toda a história do desenvolvimento físico seguido através de milhões de anos pelos nossos antepassados do reino animal, a partir do estado larval, assim também o desenvolvimento espiritual da criança representa uma réplica, ainda mais abreviada, do desenvolvimento intelectual desses mesmos antepassados, pelo menos dos mais próximos. **Mas nem um só ato planejado de nenhum animal pôde imprimir na natureza o selo de sua vontade. Só o homem pode fazê-lo** (ENGELS, 1876, s/p – meus destaques)

E, à luz das expressões acerca da ontologia materialista tratadas no capítulo anterior, sentencio:

[...] só o que podem fazer os animais é utilizar a natureza e modifica-la pelo mero fato de sua presença nela. O homem, ao contrário, modifica a natureza e a obriga a servir-lhe, domina-a. E aí está, em última análise, a diferença essencial entre o homem e os demais animais, diferença que, mais uma vez, resulta do trabalho (idem, ibidem).

Mais ainda e por isso também, assim como afirmará Barata-Moura,

[...] a prática também não é uma entidade misteriosa e cega, ou um agir exclusivo selvagem e hipostaticamente mistificado. A prática é atividade humana de transformação material num quadro de exercício de racionalidade e no horizonte de uma destinação de humanidade, que urge pensar e trabalhar (1995b, p. 89)

Desta maneira, e com elementos incontestes sobre a relação do *faber* humano e da natureza, não há como sequer imaginar outros animais fabricando objetos (para além das suas formas elementares, como acima comparados) e, deste fabrico, perspectivar uma transformação ou nova destinação da natureza, ao mesmo tempo e deste processo, outros novos processos de relação entre eles (que não estabelecem relações sociais), nos caminhos das gerações mais novas.

Retomando a obra e equilibrando o *jogo de debate*, ao comentar o prefácio de *Homo ludens*, Ribeiro indica que

O termo *homo sapiens* baseava-se na ideia de que o homem para constituir-se como uma espécie distinta da dos animais havia adotado um comportamento essencialmente racional na sua ação de transformação da natureza e de si mesmo, que as suas ações encerravam uma intencionalidade calculada e utilitária na sua interação com o ambiente ((RIBEIRO, 2008; p. 93)

Por outro lado, para a autora, o termo *homo ludens*

[...] de forma complementar, oferecia uma interpretação que mostrava que o homem, nessa mesma interação com o ambiente, estabelecia uma relação criativa, imaginativa, de ordem não racional, que lhe permitia atribuir sentido às suas ações e *ornamentar a vida, ampliando-a* com as cores do sonho (idem; ibidem; destaques do original).

A contribuição da autora é importante para percebermos que a minha interpretação não estava equivocada ao entabular que, por um lado, Huizinga traduzia no *Homo faber* uma expressão idealista (racional) de relação do homem com a natureza, um *comportamento racional na ação* homem no processo de transformação da natureza e de si mesmo. Concomitante, a atividade humana em *Homo ludens* tinha sentido, quando admitida esta *evolução social* do homem, por relações criativas e imaginativas deste com a natureza. É como se imaginação, criatividade, atitude não racional precedessem o aprendizado na prática.

Assim como a autora, entendi que a expressão *homo ludens* (que, ao longo de sua produção, se desdobra em mais de duas dezenas de adjetivos) em Huizinga trazia, em si, o espírito que tinha a criação da cultura (ou o *espírito lúdico* que a precede) a sua condição fundamental. Ao meu juízo, entretanto, ao estabelecer (como parece-me claro em Huizinga) a fronteira entre o homem biológico (*homo faber*) e o homem que busca “[...] por sentido, por

prazer, por beleza e por harmonia” (RIBEIRO, 2008; p. 93), em sua defesa, desconsidera o elemento vital para o homem. Não é a existência biológica e nem a busca por sentidos e emoções a sua condição vital, de modo que, sem vida ou sem as condições para manter uma *vida viva*, nem o homem biológico e nem suas emoções (criatividade e imaginação) estarão em seu pleno exercício, em sua plena atividade. É neste sentido, inclusive, que Marx e Engels já anunciavam:

O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades [comida, bebida, moradia, vestimenta], a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter homens vivos (MARX e ENGELS, 2007; p. 33)

E para além do ato histórico, cabe também e ainda, mais crítica inicial, em momento de um ainda superficial desenvolver fundante da ontologia em Huizinga (mas revelador): o *Homo faber* à qual o autor se refere como diretamente relacionado ao fabrico de objetos e à sua semelhança designatória a um grande número de animais que, por correlação, também fabricam objetos. A primeira expressão desta crítica está justamente na pergunta: o fabrico de objetos está relacionado com a produção da vida? Se sim (direta ou indiretamente), ele se dá por relações sociais e no ato humano que, produzido pela mente (a teologia da produção de um objeto) é, também, produto social. E, como diria Marx e Engels, assim continuará a acontecer enquanto existirem homens (idem, p. 35).

Antes mesmo, também em Marx, este embate da natureza com o homem já se expressava esclarecida e aclarada:

O engendrar prático de um mundo objetivo, a *elaboração* da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico. É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; [no animal,] o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livre[mente] com o seu produto. O animal forma apenas segundo a medida e a carência da espécie (sic!) à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer espécies (sic!), e sabe considerar, por toda parte, a medida inerente ao objeto (MARX, 2010b; p. 85)

Portanto e do mesmo modo, a relação de *afinidade* na produção de objetos que Huizinga remete também aos animais fica, de início, bastante questionável, tanto por não haver relações

(e portanto, produtos) sociais na relação entre animais e nem destes com a natureza e, até mesmo, com o homem. Para além disso, a própria expressão teleológica e a capacidade única do homem no processo de mediação com a natureza, transformando-a e a si mesmo, ser, portanto, fundante até mesmo para o elogio à criatividade e imaginação tão presentes em Huizinga.

Uma segunda expressão desta crítica está justamente (e centralmente) em um conceito ontológico marxiano; o trabalho. É conhecida a clarificação que Marx – que já dizia que “[...] quando se fala do trabalho, está-se tratando, imediatamente, do próprio homem” (MARX, 2010b; p. 89) – nos dá sobre este conceito:

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo esse em que o homem, por sua ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. [...] Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ela modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza” (MARX, 2013b; p. 255).

Assim, o objeto de fabrico do *Homo faber* é, na verdade, o meio de trabalho, o processo de produção do objeto – e Marx já destacava em seus Manuscritos econômico-filosóficos, que “[...] A relação imediata do trabalho com os seus produtos é a relação do trabalhador com os objetos de sua produção” (MARX, 2010b; p. 82) –, não o objeto de trabalho, à qual o homem e a natureza (os animais) tem a capacidade de produzir igualmente. Já trazida anteriormente, não obstante a importância de retomá-la, Marx avança sobre esta relação homem e natureza, afirmando que:

[...] O uso e a criação de meios de trabalho, embora já existam em germe em certas espécies de animais, é uma característica específica do processo de trabalho humano, razão pela qual Franklin define como *a toolmaking animal*, um animal que faz ferramentas. [...] O que diferencia as épocas econômicas não é o que é produzido, mas como, com que meios de trabalho⁷¹. Estes não apenas fornecem uma medida do grau de desenvolvimento da força de trabalho, mas também indicam as condições sociais nas quais se trabalha. (MARX, 2013b; p. 257 – todos os destaques do original)

Ainda que há de se considerar um texto de prefácio (mesmo que não justificando), o salto ontológico do *faber* ao *ludens* desconsidera a atividade prática dos objetos fabricados, de sua fabricação e uso e do caráter teológico deste fazer humano, inclusive como condição a se pensar (como possibilidade) o *ludens* que, ao entendimento de Huizinga, veio em seguida. O historiador, portanto, apresenta seu *Homo ludens* como o salto ontológico, talvez, do ser orgânico para o ser social. O que nos parece outra grande questão problematizadora, se

⁷¹ Em nota de rodapé desta citação, o registro, segundo a edição, de complemento posterior feito pelo próprio Marx: “De todas as mercadorias, são os artigos de luxo os menos importantes para a comparação tecnológica entre as diferentes épocas de produção”

considerarmos o aqui exposto, a saber, a produção da vida, ontologicamente, como produto das relações sociais e, portanto, estas anteriores ao *homo ludens* (ainda a confirmar sua existência). Mesmo em momento mais singular de minha análise, vale o registro da negação de Huizinga ao fato de a produção material do viver humano se dar na produção em sociedade, uma produção socialmente determinada como aquela que melhor serviria como ponto de partida para, inclusive, seus estudos em torno do desenvolvimento do *Homo faber* a um *Homo ludens*. Já tratei disso quando da apresentação de Huizinga como historiador.

Em face de sua objetividade na construção do prefácio, parece-me ser importante também um último registro e atenção, à luz de sua indicação de que o jogo se expressará na obra como *fenômeno cultural*, estudado em uma *perspectiva histórica* e “[...] não propriamente científica em sentido restrito” (HUIZINGA, 1999, s/p) – este científico, entenda-se, restrito à psicologia e à antropologia, e o faz em defesa de uma “[...] atenção ao conceito de jogo e à importância do fator lúdico para a civilização” (idem, *ibidem*). Como já muito comentado, é o registro objetivo e sem delongas de sua defesa à perspectiva da história da cultura (o que, para entendermos o autor, significa e mesma coisa que História), como fundante às suas críticas às ciências modernas (aqui representadas pela psicologia e antropologia) e à condição quase vital da civilização ao jogo (a expor, problematizar e indicar os necessários horizontes ontológicos).

4.1 – O primeiro movimento: O histórico e antropológico do jogo.

Ao ocupar-me não periféricamente das obras *O outono da Idade Média* e *Nas sombras do Amanhã*, importante registrar os elementos que nelas se fazem presentes para além do que já vinha tratando até este momento: as questões do historiador e do seu método. Estas obras expressam, permanentemente, a construção ontológica que, em Huizinga, torna-se clara e concluída⁷² em *Homo Ludens*. E elas assim o fazem sob duas perspectivas: a primeira, no exercício de construção de seu perfil como historiador da cultura, tendo nas manifestações pictóricas e literárias a explicação da humanidade na virada dos séculos XIV e XV. A segunda, em um movimento mais contemporâneo de seus (tensos) tempos de entre guerras. E em ambas,

⁷² Há registro de outras publicações após 1938: “Neutralidade e Liberdade, verdade [ou valor] e civilização”, artigo de 1939; “Patriotismo e nacionalismo na história europeia até o final do século XIX”, artigo de 1940; “A civilização holandesa no século XVII”, de 1941; “Sobre as mudanças formais da História”; “As ciências em seu conjunto na seção de literatura”, de 1941 e “Mundo imperfeito – consideração sobre as possibilidades de reestabelecimento de nossa civilização”, de 1945 (após seu período em campos de concentração alemães). Nenhuma destas produções foram encontradas em português ou espanhol. Ao mesmo tempo, importante registrar que a interrupção de sua produção acadêmica também foi consequência de seu período de aprisionamento pelo nazismo, após a ocupação da Holanda, em 1940.

a expressão do espírito e da cultura (como produto do espírito) se fundem, a centralidade da formação humana num composto ideal (o, em síntese, *espírito lúdico*). Não se trata apenas de constatar esta fundação, mas percebemos o seu desenvolvimento.

Um necessário retorno a *O outono da idade média*, ao iniciar suas reflexões sobre as ordens cavaleirescas e o juramento dos cavaleiros, uma segunda expressão importante do “[...] grande jogo da vida bela, como um sonho de coragem, nobreza e fidelidade” e o valor de suas ideias em pleno auge de seu desenvolvimento (HUIZINGA, 2013; p. 129), o autor expõe que:

As primeiras ordens de cavaleiros [...] se tornaram **grandes instituições econômicas e políticas, enormes complexos de capital e de poder financeiro. Sua utilidade política havia empurrado tanto o seu caráter espiritual quanto o elemento lúdico cavaleiresco para o segundo plano**⁷³, e sua satisfação econômica acabou outra vez engolindo a sua utilidade pública. Quando os Templários e os cavaleiros de São João floresceram e ainda atuavam na Terra Santa, a estrutura cavaleiresca preenchia uma função política real e as ordens equestres eram consideradas verdadeiros estamentos de grande significado (idem, ibidem – meus destaques)

Completa suas reflexões acenando para os séculos XIV e XV como sendo aquele período de retomada ao primeiro plano deste “perdido” elemento lúdico, ao mesmo tempo em que a relevância social e política da *estrutura cavaleiresca* se perde. Para o autor, isso aconteceu “Não que tivesse se transformado apenas num jogo. Como ideia, continua plena de um elevado significado ético e político. Mas não passa de sonho e delírio, de uma vã atividade de fazer planos” (idem, p. 130).

Ainda que negue as condições econômicas para com as determinações de uma época (no capítulo anterior problematizamos essa posição do autor sobre o trato metodológico em torno da sua *história da cultura*), Huizinga, atento às mesmas, ainda sim as registra a partir da origem das ordens cavaleirescas vinculadas aos seus representantes e mecanismos: instituições, poder, capital, função política etc., em meio ao profundo inclinar-se de seus estudos aos elementos espirituais lúdicos e as representações como *jogo* das práticas equestres (em sua origem, relegadas a um segundo plano de determinações) da Idade Média. Entendo que aquelas características, meros representantes e mecanismos cavaleirescos em sua origem, são mais presentes nas relações humanas e no processo de estruturação civilizatória. Por mais que o *colorido* das manifestações cavaleirescas e suas expressões (também estudadas por Huizinga) de colorida competição agonísticas se façam mais presentes ao historiador e, incontestemente, na sua

⁷³ Huizinga afirmará, também, que “[...] a tática e os esforços de guerra empurravam as ideias cavaleirescas para o segundo plano” (HUIZINGA, 2013; p. 164).

última obra, é o papel de servir à elite dirigente de seu tempo que, no final ao cabo, o próprio registro se expressa, ainda que *an passan*.

Estabelecendo em sua origem, ou celebrando sua *reposição* ao segundo plano, num movimento contrário em relação ao espírito lúdico cavaleiresco, Huizinga privilegia em ambos movimentos o *espírito cavaleiresco* como representante, mesmo em reconhecimento da sua parte na participação de distintas classes sociais (os não nobres), o intuito natural das ordens cavaleirescas é servir ao interesse do seu poder local, seja qual for seu *inimigo de Estado*. Não obstante, descreve sobre a *Order de la passion* (uma ordem cavaleiresca de Philippe de Mézières⁷⁴, na qual se admite “todas as classes sociais” em sua composição – ainda que a cada qual seu devido lugar – e seu grande objetivo: a luta contra os turcos. A admissão de diferentes classes, já na fase espiritual lúdica do cavaleirismo em questão já cumpria suas determinações de poder, sua razão e sua moral.

É assim, portanto, que as expressões acerca da importância e centralidade lúdica aos cavaleiros da Idade Média se mantêm, quando certifica que “[...] nas ordens cavaleirescas mais jovens o elemento lúdico nobre, contido em seu cerne, voltou ao primeiro plano” (idem, p. 130). Mostrava-se, portanto, que em sua obra fundante e bem anterior a *Homo ludens*, Huizinga já se inclinava a apresentar os elementos do espírito lúdico que seria fortemente defendidos posteriormente. E mesmo na sua primeira manifestação, ainda que lamentando, isso se dá pelo fato do autor relatar que, em tempos em que as ditas ordens cavaleirescas de antes da Idade Média expressavam-se como *instituições econômicas e políticas* em primeiro plano, condenando o *elemento lúdico cavaleiresco* a um segundo plano, o faz na defesa desta ordem cavaleiresca ser expressão de um “[...] grande jogo da vida bela encenado como um sonho de coragem, nobreza e fidelidade” (idem; p. 129), para além do torneio (expressão do amor e do heroísmo na Idade Média). Foi, para Huizinga, justamente nos séculos XIV e XV que as ordens cavaleirescas retomaram uma *forma de vida elevada* em que o *elemento lúdico* retomava sua centralidade, seu *primeiro plano*. A despeito da negação do historiador holandês ao, dentre outros, pensamento marxista (fortemente presente na Europa, à luz de seu tempo e da presença histórica da revolução russa), não podemos negar que esta simplificação das questões econômicas na Idade Média tem, em Marx e Engels, seu contraponto, lembrando foi o tempo em que a propriedade baseou-se no campo e, deste modo:

[...] a propriedade principal era constituída, durante o período feudal, de um lado, pela propriedade da terra e pelo trabalho servil a ela acorrentado e, do outro, pelo trabalho próprio com o pequeno capital que dominava o trabalho

⁷⁴ Philippe de Mézières, chanceler francês da segunda metade do século XIV, que intentava fundar uma nova religião – do cavaleirismo da Paixão de Cristo ou Crucifixo – ainda sob as ambientações das Cruzadas.

dos oficiais. A estrutura de ambos era condicionada pelas limitações das relações de produção – pelo escasso e grosseiro cultivo da terra e pela indústria artesanal. A divisão do trabalho pouco ocorreu na florescência do feudalismo (MARX e ENGELS, 2007, p. 91)

Aliás, a despeito deste contraponto, também Marx e Engels registram uma histórico escrituração do desenvolvimento da trajetória da humanidade, já com o advento da burguesia n’*O Manifesto do Partido Comunista* – à qual, para Barata-Moura, reside uma *ontologia* insuspeita inovadora e fecunda de uma concepção materialista da história (BARATA-MOURA, 2008, p. 7):

Onde quer que se tenha conquistado o poder, a burguesia destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas. Rasgou todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus “superiores naturais”, para deixar subsistir apenas, de homem para homem, o laço do frio interesses, as duras exigências do “pagamento à vista”. Afogou os fervores sagrados da exaltação religiosa, do entusiasmo cavaleiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas duramente, por uma única liberdade sem escrúpulos; a do comércio. Em uma palavra, em lugar da exploração dissimulada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou uma exploração aberta, direta, despudorada e brutal (MARX e ENGELS, 2010, p. 42)

Assim entendido e aclarado, temos que o *lúdico* em tempos da Idade Média era o fundamento de análise da virada de um tempo da história da humanidade – a *virada da maré* da Idade Média ao Renascimento (HUIZINGA, 2013; p. 566). Seria como que afirmar que era o desenvolvimento das expressões do jogo e do lúdico nas relações humanas e sociais de uma época que determinam o movimento ou o desaparecimento/surgimento de uma sociedade. Ainda que central ao debate acerca do historiador Huizinga (já tratado anteriormente), é quase vivaz esta leitura neste primeiro movimento, em que vemos a condição vital de uma sociedade estar diretamente vinculada à contínua presença do espírito lúdico nas suas relações sociais, algo como *as condições espirituais* de produção da vida, para o autor.

Na contramão desta expressão, temos, em Marx, ao destacar a importância em distinguir as transformações materiais de uma dada sociedade (que de certa maneira, Huizinga as explica) das condições econômicas de produção que tem, dentre outros, nas formas ideológicas (a história da cultura), “[...] não se julga o indivíduo [os cavaleiros] pela ideia que de si mesmo faz, tampouco se pode julgar uma tal época de transformações pela consciência que ela tem de si mesma. É preciso [...] explicar essa consciência pelas contradições da vida material” (2008, p. 46), o que não está no horizonte de investigação em Huizinga.

Essa sua *visão* sobre as ordens cavaleirescas, o reconhecimento de sua função de Estado, mas com forte e atenta inclinação ao *colorido de suas expressões*, também me remetem a Marx,

em escritos ainda de sua juventude, no particular inclinar-se acerca da Lei do Furto da Lenha. De um lado, uma atenção quase disciplinada do ponto de vista da história acerca das relações de poder em diferentes estamentos da Idade Média e, de outro, o colorido da imagem, aquela que *acolhe* o conteúdo e, assim, a explicação da história a ser dada a devida deferência:

[...] Vê-se que o interesse próprio possui dois pesos e duas medidas com os quais pesa e mede as pessoas, **duas visões de mundo**, dois óculos, **um que pinta tudo de preto e outro que deixa tudo colorido**. Quando se trata de pôr suas ferramentas a serviço de outras pessoas e dourar meios duvidosos, o interesse próprio põe os óculos coloridos, com os quais enxerga suas ferramentas e seus meios envoltos em um brilho mágico, iludindo a si mesmo e a outros com os devaneios aprazíveis e nada práticos de uma alma delicada e confiante. (MARX, 2017; p. 100 – meu destaque)

Neste ambiente de determinações políticas e sociais e o colorido da vida (profundamente presente em *O outono da Idade Média*), a opção pelo segundo não apenas explica a já bastante debatida opção metodológica de Huizinga, mas até mesmo sua forte expressão idealista para explicar até mesmo o que denuncia.

É neste pano de forma e conteúdo, à qual o *colorido* da vida ganha expressão histórica que temos, em *Homo Ludens*, a sua expressão de *espírito lúdico* fundada e conduzida e, portanto, sua centralidade humana. Naiara Ribeiro reforça esta relação em torno do papel do espírito lúdico na sociedade em *Homo ludens* e, em particular, o necessário reconhecimento de que, para Huizinga, o jogo é, igualmente, o espírito e, assim

[...] para além da matéria, haveria o espírito e é ele o que diferenciaria, efetivamente, os homens dos animais. **E é na perda de espaço desse elemento lúdico na cultura** para a ascensão e triunfo dos discursos técnicos e de uma racionalidade prática **que Huizinga identificava o fim da “verdadeira” civilização**. (RIBEIRO, 2008, p. 93 – aspas do original, negritos meus)

É, portanto, à luz de centralizar nas *transições* do espírito lúdico que Huizinga alude o fundante de sua obra neste momento, para com as transições societárias.

Não é menos importante destacar que o primeiro capítulo, entendido como aquele que servirá de bússola à obra de Huizinga (“Natureza e significado do jogo”) e no meu diálogo com a Naiara Ribeiro, existe muitos dos componentes valorativos do jogo enquanto prática e que, em síntese, apresenta elementos que são significativos à prática pedagógica, por exemplo, o papel das regras e o lugar do “desmancha-prazeres” do jogo e sua representatividade para com o processo civilizatório da humanidade.

O Jogo, enquanto verbete central, se expressa nos três capítulos deste movimento: *Natureza e Significado do Jogo como Fenômeno Cultural*, *A Noção de Jogo e sua Expressão na Linguagem* e *O Jogo e a Competição como Funções Culturais*. É logo nas primeiras páginas

que Huizinga destaca o objeto do estudo: “[...] o jogo como forma específica de atividade, como *forma significativa*, como função social” (HUIZINGA, 1999; p. 6 – destaques do original), ainda sintonizado com sua expressão inaugural da obra, *o jogo como elemento da cultura*, ou o caráter lúdico da cultura.

Por outro lado, não há explicitamente uma pergunta a ser respondida por Huizinga ao anúncio de seu objeto, mas expressões que indicam seus questionamentos e afirmamentos ao longo da obra: buscar a significação primária (vital?) do jogo naqueles que jogam (nos homens, considerando que para Huizinga, animais também jogam), seu valor e o significado que repousa das suas formas e como fator cultural da vida. Por hora, a mesma mistificação que vemos ser desenvolvida nas relações societárias desde seus estudos sobre a Idade Média e igual e singularmente em *Homo ludens*. Como diriam Marx e Engels: “Não apenas em suas respostas, mas já nas próprias perguntas havia uma mistificação” (2007; p. 83), ou seja, se é verdade (e é) que ao errar na análise, erra-se nas proposições (e, aqui, Huizinga clama por um caminho para uma dada humanização da humanidade, fundada no *ludens* humano). Assim, ao buscar a significação primária da vida no jogo e, portanto, as respostas sobre o processo civilizatório nas formas culturais do jogo, os patamares civilizatórios de Huizinga expressam-se na superfície da própria humanidade. Perguntar sobre a significação primária do jogo para a humanidade com *questão primeira* sem se perguntar, por exemplo – e aqui ainda não é a questão – o que significa o jogo nas relações sociais de produção da vida na nossa sociedade ou o que está antes do jogo nas relações humanas é um caminho ousado (mas perigoso) para, no final ao cabo, perguntar como o homem joga antes mesmo de respondermos a pergunta “o que o mantém vivo?”.

Assim, ao desconsiderar as determinações sociais e históricas sobre a *especificidade* do jogo, justamente em sua *função social*, encaminha-se todo o legado histórico-cultural ao plano do idealismo mistificador sobre o mesmo jogo. Ao invés de enfrentar os problemas reais de homens reais para sua construção teórica, inverte essa relação, em que *relações teóricas* explicam o homem real que, ao historiador holandês, é o *Homo ludens* e seu espírito lúdico. Ou, em síntese, o Jogo precede o ato de jogar, os instrumentos do jogo e os seus jogadores, como que *dotado de vontade própria*⁷⁵.

Expresso está a “[...] primeira forma dos ideólogos” (idem; p. 35) em Huizinga, na qual a idealização da atividade humana expressa em uma especificidade – o jogo – dentro de uma

⁷⁵ Marx e Engels, em *A sagrada família*, assim se manifestam à Crítica crítica de Jules Faucher e sua expressão idealista de história e a singularidade das fábricas inglesas: “Na realidade a máquina é uma máquina; na Crítica ela é dotada de *vontade*, pois, uma vez que ela não descansa, o trabalhador também não pode descansar e torna-se súdito de uma vontade estranha” (MARX e ENGELS, 2012, p. 22)

forma e cumprindo uma primária função social auferir prioridade. Mas esta forma específica de atividade humana e social (que também cabe aos animais, para o autor) funda-se na *manipulação* de imagens, uma *imaginação da realidade* e, portanto, fiel ao que funda sua história da cultura desde *O outono da Idade Média*, o objeto de seu estudo necessita ser captado enquanto valor e significado das imagens manipuladas e imaginadas da realidade. Neste conflito entre realidade e imaginação, o jogo cumprirá, para Huizinga, o exercício de ser compreendido “[...] como fator cultural da vida” (1999, p. 7).

Parece-me, essencialmente, um movimento de contemplação que Huizinga estabelece ao longo de sua produção acadêmico-literária e, em *Homo ludens*, desde seu início (o que é coerente). Uma contemplação da imagem, do que a imagem expressa sobre a realidade e, até mesmo, a imagina. Se é verdade (e o é) que há uma sensibilidade sobre seu tempo, sobre um processo de des-civilização da humanidade, que inclusive batia-lhe a porta junto com o avanço do nazismo em território holandês e em toda Europa, também me parece ser tão quanto verdadeira seu encantamento por um passado belo como fonte para compreender e *civilizar* seu próprio tempo.

Este procedimento histórico e contemporâneo de Huizinga já se fazia presente, por sinal, em *O outono da Idade Média*, em suas inclinações acerca dos caminhos para uma vida mais bela. E o fazia constatando e perguntado(-se?):

Um profundo pessimismo em relação às coisas terrenas: é esse o ânimo com que se encara a realidade diária, **tão logo a alegria de viver pueril ou o prazer cego desaparecem diante da reflexão**. Onde está aquele mundo mais belo, que todas as épocas costumam desejar? (HUIZINGA, 2013; p. 54 – meu destaque)⁷⁶

Para tanto, apontava os caminhos para responder ao anseio por uma vida mais bela: o caminho da renúncia a tudo o que é terreno (ou a renúncia/abandono do mundo) e nele a expressão de que “[...] toda a atenção dispensada ao mundo atrasa a prometida bem-aventurança” (idem. *Ibidem*); a melhoria e o aperfeiçoamento do mundo, na qual “[...] **a virtude do próprio trabalho** é a única coisa que pode ter algum significado para o mundo, e mesmo assim, o objetivo verdadeiro continua sendo a outra vida” (idem; p. 55 – meu destaque) e, por

⁷⁶ Outra diferença significativa entre as obras *O outono* e *O declínio da Idade Média*. Nesta última, não existe a pergunta e o que precede o anúncio dos caminhos para uma vida ideal é afirmativa: “Assim, sempre e por toda a parte, na literatura da época encontramos uma confissão de pessimismo. Logo que a alma destes homens passa dos contentamentos da infância e das alegrias descuidadas à reflexão, uma profunda tristeza em face das misérias terrenas os invade e eles vêem apenas os infortúnios da vida. Todavia este profundo pessimismo é a base de onde a alma deles voará para a aspiração de uma vida de beleza e serenidade. Porque em todos os tempos a visão de uma vida sublime se instalou na alma dos homens e quanto mais sombrio é o presente mais fortemente se fará sentir esta aspiração.” (Huizinga, 1924; p. 37)

fim, o do sonho, que é o momento em que “[...] a realidade terrena é tão perdidamente trágica e a renúncia ao mundo tão difícil, **não nos resta nada além de colorir a vida com um brilho claro, vive-la no país dos sonhos, temperar a realidade com o êxtase do ideal**” (idem; ibidem – meu destaque).

É interessante a sutileza com a qual Huizinga menciona o segundo caminho, apontando a *virtude do trabalho* (não sua condição vital) que faz do homem que à ela adere o *homem virtuoso*, não o homem. Parafrazeando Marx e Engels (2007, p. 30), em suas críticas à Feuerbach, não é o homem histórico real que Huizinga remete sua reflexão. É a virtude, não o trabalho, o motor para a melhoria e aperfeiçoamento do mundo, concluindo o historiador holandês “[...] **No momento em que se enverada pelo caminho de uma melhora positiva do próprio mundo, tem início uma nova era**, na qual a coragem e a esperança tomam o lugar do termo à vida” (HUIZINGA, 2013; p; 55 – meus destaques)

O terceiro caminho (do sonho) também guarda suas peculiaridades

Quando a realidade terrena é tão perdidamente trágica e a renúncia ao mundo tão difícil, **não nos resta nada além de colorir a vida com um brilho claro, vive-la no país dos sonhos, temperar a realidade de êxtase do ideal**. Basta um tema simples, um único acorde, para se deixar levar pela fuga fascinante: **um olhar para a felicidade sonhada de um passado mais belo já é suficiente**, um olhar para o heroísmo e sua virtude, ou então para os alegres raios de sol da vida na natureza. É sobre esses poucos temas – o do heroísmo, o da sabedoria e o do bucolismo – que toda a cultura literária é estruturada desde a Antiguidade. A idade Média, o Renascentismo, os séculos XVIII e XIX, **todos eles juntos não são muito mais do que variações de uma velha canção**. (idem; ibidem – meus destaques)

Renúncia material, virtude no trabalho e o sonho, com uma inclinação mais entusiasta neste último. É neste tripé que se sustenta os anseios por uma vida mais bela não apenas à luz da Idade Média, mas em sua contemporaneidade intelectual e, nele, os elementos da ontologia de Huizinga anunciam seu lugar:

O contato mais próximo e consistente entre as atividades da vida e o ideal constitui-se quando a ideia aponta para a melhoria e a perfeição do mundo em si. Nessas instâncias a ousadia e a força inspiradora desaguam no próprio trabalho material, a realidade imediata é carregada de energia; realizar a obra da sua vida também é um modo de lutar pelo ideal de um mundo melhor. Se assim quisermos, também aqui um sonho de felicidade é o motivo inspirador. **Até certo ponto, toda cultura almeja tornar real um mundo imaginário mediante a recriação das formas sociais**. Ao passo que em outras instâncias isso somente se refere a uma recriação espiritual, a proposição de uma perfeição ilusória, oposta à dura realidade que se quer esquecer, aqui **o objeto do sonho é a própria realidade**. É ela que se quer remodelar, purificar e melhorar, **o mundo parece estar no caminho certo para o ideal, basta o ser humano continuar trabalhando**. (HUIZINGA, 2013; p. 56 – meus destaques)

As fundações para o que viria quase duas décadas depois são bastante sólidas, em se tratando do modo de fazer ciência histórica de Huizinga e o sentido que o mesmo dá às ideias como determinantes das relações humanas e da civilização (a *cultura que almeja recriar as formas sociais*). A realidade construída pelos sonhos, remodelando-a, purificando-a e melhorando-a, com a virtude do homem ao trabalho. A atividade (*faber*) regida pelo ideal (*ludens*) já estavam mais do que presentes no homem (*Homo*) de Huizinga. Além disso, a própria *recriação das formas sociais* também é expressão de horizonte, para o autor, como fruto das relações entre as atividades da vida (não necessariamente as *atividades vitais*) e o ideal, formas sociais como resultado da melhoria e perfeição do mundo.

Discorreria antagonicamente a este entendimento Marx e Engels, em *A Ideologia Alemã*, à luz de meu exercício singular em identificar em Huizinga um certo tom de *ideias misteriosas*, uma idealização do real em contraponto a realização do real. De certa maneira, esta fundação filosófica em Huizinga desconsiderar até mesmo as condições de riqueza espiritual da humanidade como expressão das relações sociais. Afinal

[...] é claro que **a efetiva riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais**. Somente assim os indivíduos singulares são libertados das diversas limitações nacionais e locais, são postos em contato prático com a produção (incluindo a produção espiritual) do mundo inteiro e em condições de adquirir a capacidade de fruição dessa multifacetada produção de toda a terra (criações dos homens). (MARX e ENGELS, 2007; p. 41 – meus destaques)

Poder-se-ia, por assim dizer, que não é renunciando a tudo que é terreno e fazendo do trabalho uma virtude a essa renúncia que os sonhos de uma vida plena se fazem. Barata-Moura, também dialogando com *A Ideologia Alemã* de Marx e Engels nos socorre ao exercício de colocar as peças em seu devido lugar:

No regime da accionalidade, enfim, há, portanto, que assumir *o pensar*, não como uma extravagância etérea sobrepassante, ou uma mera excrescência descartável, mas como encontrando-se concretamente montado sobre a oficina de um viver – de que a *prática*, de que a transformação material, é, por sua vez, dimensão constitutiva e fator determinante. (BARATA-MOURA, 2016; p. 315)

É neste sentido, portanto, que Marx e Engels afirmam que a concepção de história materialista, em contraponto a uma concepção idealista da história, não tem necessidade de procurar uma nova categoria, como é o caso da *vida ideal* ou do *espírito lúdico*, em Huizinga:

[...] mas sim de permanecer constantemente sobre o solo da história real; não de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideias [o espírito lúdico, entre elas] a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e (todos os) produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na

“autoconsciência” ou sua transformação em “fantasma”, “espectro”, “visões” [ou o espírito lúdico] etc., mas apenas pela demolição práticas das relações sociais reais (*realen*) de onde provêm essas enganações idealistas” (MARX e ENGELS, 2007; p. 42 – parênteses, aspas e itálicos do original, colchetes meus)

Este anúncio para o propósito de adentrar-me no primeiro movimento de *Homo ludens* não é deveras secundário, haja vista estar nas fundações teóricas de Huizinga, em todo seu trajeto intelectual, a sentença e defesa de um *ludens* como expressão da atividade humana superior e vital. A apropriação dos fundamentos do *espírito lúdica* em Huizinga como exercício maior do que a mera apropriação de seu legado teórico, mas a sua defesa de uma “existência teórica do ser humano”⁷⁷ (MARX, 2010a; p. 70), uma *manifestação* especulativa do *vir a ser* (o horizonte ontológico). Parafraseando Marx e Engels:

[a espiritualidade lúdica] é incapaz de angariar o interesse de um desenvolvimento *interior*, porque ela não pode ser construída a priori, porque seu desenvolvimento é um desenvolvimento real, que ocorre no mundo dos sentidos, entre indivíduos reais. Porém, o interesse principal da construção especulativa é o “de onde” e o “para onde”. O “de onde” é, por sinal, a “*necessidade* de um conceito, sua prova e dedução” (Hegel). O “para onde” é a determinação “através da qual cada um dos elos individuais do sistema circulatório especulativo, na condição de animado pelo método, é ao mesmo tempo o começo de um novo elo” (Hegel). Portanto, [a espiritualidade lúdica] apenas mereceria o “interesse” da crítica especulativa caso seu “de onde” e seu “para onde” fossem passíveis de ser construídos a priori (MARX, ENGELS, 2011; p. 33 – todos os destaques do original, meus colchetes)⁷⁸

Assim dialogado, parto de um forte entendimento de que Huizinga, ao defender o *espírito lúdico* como horizonte de humanização, acaba por combater a própria humanização da humanidade, a combater “[...] tudo que é vivo, tudo que é imediato, toda experiência sensual, toda experiência *real*, inclusive da qual não se *sabe* com antecipação o “de onde” e o “para onde” (idem, p. 34).

Poderia afirmar que, no exercício mais simples da obra em questão (*Homo ludens*), que não há dúvidas sobre alguns elementos fundantes em Huizinga: a expressão incontestada de seu idealismo e no singular deste estudo a centralidade do lúdico e do jogo na formação humana. Os caminhos do historiador holandês a este conceito fundante de humanidade já são bastante

⁷⁷ Carta de Karl Marx à Arnold Ruge, de setembro de 1843.

⁷⁸ “A paixão do amor é incapaz de angariar o interesse de um desenvolvimento interior, porque ela não pode ser construída a priori, porque seu desenvolvimento é um desenvolvimento real, que ocorre no mundo dos sentidos, entre indivíduos reais. Porém o interesse principal da construção especulativa é o ‘de onde’ e o ‘para onde’. O ‘de onde’ é, por sinal, a ‘necessidade de um conceito, sua prova e dedução’ (Hegel). O ‘para onde’ é a determinação ‘através da qual cada um dos elos individuais do sistema circulatório especulativo, na condição de animado pelo método, é ao mesmo tempo o começo de um novo elo’ (Hegel). Portanto, o amor apenas mereceria o ‘interesse’ da crítica especulativa caso seu ‘de onde’ e seu ‘para onde’ fossem passíveis de ser construídos a priori” (citação original).

claros, porém, dito desta maneira, destrataria por completo toda a sua produção, pois ela não é simplória, mesmo quando aparenta ser. Como me ensina Barata-Moura (Totalidade e Contradição): “Não devemos, por isso, precipitar, incorrendo em rápidos (e não dialéticos) juízos de exclusão” (2012; p. 169)

Huizinga, ao discorrer sobre a “Natureza e o Significado do Jogo”, expressa os primeiros elementos (e, portanto, não definitivos) desta centralidade do jogo e do lúdico na formação humana, ao afirmar que:

O Jogo é fato mais antigo que a cultura, pois esta, mesmo em suas definições menos rigorosas, **pressupõe sempre a sociedade humana**; mas os animais não esperaram que os homens os iniciassem na atividade lúdica. É-nos possível afirmar com segurança que a **civilização humana não acrescentou característica essencial alguma à ideia de jogo. Os animais brincam tal como os homens**. Bastará que observemos os cachorrinhos para constatar que, em suas alegres evoluções, encontram-se presentes todos os elementos essenciais do jogo. (HUIZINGA, 1999; p. 3 – meus destaques)

Dois elementos estão pontuados nestes primeiros movimentos reflexivos de Huizinga. Primeiro, o apontamento do jogo (expressão da atividade lúdica) como algo além ou, na melhor das hipóteses, comum à própria forma de organização societária, que, pontualmente, indica que antes de manter a vida, o homem jogava ou o homem só manteve a vida, porque jogava. Este posicionamento segue, por exemplo e com certo tom de ponderação, até o início do terceiro capítulo (portanto, ainda no primeiro movimento):

O fato de apontarmos a presença de um elemento lúdico na cultura não quer dizer que atribuamos aos jogos um lugar de primeiro plano, entre as diversas atividades da vida civilizada, nem que pretendamos afirmar que a civilização teve origem no jogo através de qualquer processo evolutivo, no sentido de ter havido algo que inicialmente era jogo e depois se transformou em algo que já era jogo, sendo-lhes possível considerar a cultura. A concepção que apresentamos nas páginas que se seguem é que a **cultura surge sob a forma de jogo**, que ela é desde seus primeiros passos, **como que jogada**” (idem, p. 53 – meus destaques)

Assim, ratificando o entendimento de que a cultura (que é parte e consequência da civilização em formação) surge sob a forma de jogo. Portanto, a expressão de que o jogo antecede à cultura, por já possuir *forma* (e, para Huizinga, é o conteúdo que repousa na forma e, portanto, a cultura repousa no lúdico) e, nesta, a indicação de que (agora sim) antes mesmo da civilização, atividades vitais, como a caça nas sociedades primitivas, já possuíam uma forma lúdica. Para o autor, reafirme-se, a cultura, como tal, [...] *surge* sob a forma de jogo (idem, *ibidem* – meu destaque), que “[...] em suas fases mais primitivas a cultura possui um caráter lúdico” (idem, *ibidem*) ou “[...] emerge do jogo” (idem, p. 54). No final ao cabo, a retórica, portanto, continua a mesma. Parafraseando Marx e Engels (2011) – em *A sagrada família* –,

em Huizinga, o espírito lúdico dá vida à carne humana⁷⁹, o jogo como forma da cultura surge antes da forma cultura.

A sensação de idas e vindas de Huizinga acerca das relações entre o jogo/lúdico, a cultura (aquele elemento deste) e a sociedade não explica, no final ao cabo, se para haver sociedade, se para existir cultura, tal qual nós a conhecemos, faz-se necessário (ou concomitante) o jogo. Ou até mesmo (e não menos importante) como o homem produz cultura e para que a produz. Em que pese já bastante debatido em capítulo anterior (sobre o método de Huizinga e sua fundação teórico-metodológica sobre a História da Cultura), é esta uma questão que precisa ser mantida presente, pois mais do que um instrumento de explicação da construção da história da humanidade, da civilização ou dos homens, faz-se necessário explicar, à luz da história, por que o homem produziu cultura.

O segundo elemento é o anúncio, por parte de Huizinga, acerca da origem da dinâmica humana de criar regras e respeitá-las (ou talvez para questionar o fato de o homem não respeitar meras regras de um jogo): dos cachorrinhos que, desde filhotes

Respeitam a regra que os proíbe de morderem, ou pelo menos com violência, a orelha do próximo. **Fingem** ficar zangados e, o que é mais importante, eles, em tudo isso **experimentam** evidentemente **imenso prazer e divertimento**. Essas brincadeiras dos cachorrinhos constituem apenas uma das formas mais simples do jogo entre os animais. **Existem outras formas muito mais complexas**, verdadeiras **competições**, belas **representações destinadas a um público** (HUIZINGA, 1999, p. 3 – meus destaques).

Não obstante, mesmo antes, em sua palestra na Universidade de Leiden (1933), Huizinga já trazia elementos acerca do jogo tratado em verossimilhança entre homens e animais, ao destacar que: “Por más vueltas que le demos, el juego se revela como una categoria excepcional, primaria y autónoma del **actuar humano e incluso animal**” (HUIZINGA, 2014; p. 33 – meus destaques)

Este movimento de associar o jogo também à natureza e aos animais não fica restrito, aliás, a apontamentos iniciais da obra. Irei aprofundar mais adiante, mas antecipo outra intensa expressão desta relação entre jogo e natureza em Huizinga ao tratar da relação do jogo com a competição e esta relação como função cultural:

[...] tanto os **fatores básicos do jogo**, tanto individuais quanto comunitários, **encontram-se já presentes na vida animal** – a saber, nas competições, exibições, representações, desafios, nos ornamentos e pavoneios, nos fingimentos e nas regras limitativas. É duplamente notável que os pássaros, filogeneticamente tão distantes dos seres humanos, possuam tantos elementos em comum com estes. Os faisões silvestres executam danças, os coros

⁷⁹ Em crítica aos irmãos Bauer, Marx e Engels tomam uma de suas afirmações: “o Espírito é quem vivifica, a carne não presta” (p. 15)

realizam competições de vôo, as aves do paraíso e outras ornamentam os ninhos, as aves canoras emitem suas melodias. Assim, **as competições e exibições, enquanto divertimentos, não precedem da cultura, mas, pelo contrário, precedem-na** (HUIZINGA, 1999; p. 54 – meus destaques).

Se o jogo, conforme o autor irá demonstrar ao longo da obra, possui as características da competição (seus elementos agonísticos) e da exibição (as artes e a literatura) e, enquanto tal, precedem a cultura (ou dão o movimento *originário* a ela), temos incontestemente que, mesmo *desafirmando* a origem da civilização no jogo, essa é sua contradição não superada: para Huizinga, os elementos inerentes ao jogo precedem a cultura. Não coube condições naturais para os animais os desenvolverem tal qual o homem o fez.

Nos perguntamos se respeito, fingimento, experimento, prazer, divertimento, competição e representação (o ato de representar) cabem, no final ao cabo, também à natureza. Se o faisão e o homem dançam e assim se sabem; se os corvos e os homens competem e, igualmente, o sabem; se aves e homens ornamentam e cantam, igualmente cientes deste ato cultural, nada haveria do que se explicar sobre a raiz e o horizonte da civilização, bastando nos espelhar na natureza para recuperarmos nossa humanidade. Aliás, à luz do aprofundamento adiante, no terceiro movimento de estudo aqui entabulado, Huizinga retoma esta relação quando de suas inflexões sobre as *formas lúdicas da arte* – em particular, a arquitetura e os limites em torno de um “instinto lúdico”, destaca que, em relação à arquitetura, a impossibilidade de o estilo se dar por *divagações das mãos* e, portanto, “[...] essa hipótese, simplesmente não tem cabimento algum, porque nessa arte o impulso estético está longe de ser o impulso dominante, como provam as construções das abelhas e dos castores” (idem, p. 188)

Ainda que o próprio Huizinga defenda que “[...] o mais simples raciocínio nos indica que a natureza [...] nos deu a tensão, a alegria e o divertimento do jogo” (idem, p. 5) – a investigar ainda qual seria este exercício – tendo nesta contenda, inclusive como superação do *Homo faber* à direção do *Homo ludens* e que: “Se os animais são capazes de brincar, é porque são alguma coisa mais do que simples seres mecânicos. Se brincamos e jogamos, e temos consciência disso, é porque somos mais do que simples seres racionais, pois o jogo é irracional” (idem; p. 6) – ainda que, também, admita mais adiante “[...] Não sabemos daquilo que o animal sente durante esses atos [a exibição, a demonstração pavoneia]” (idem; p. 17 – meu destaque) –, à uma primeira vista, tudo nos deve parecer uma profunda abstração, mesmo que, consideremos a possibilidade de que animais e crianças brinquem. O que não consideramos. Dançar, competir, ornamentar, cantar, assim como a consciência destas práticas, já são produtos sociais “[...] e continuará sendo enquanto existirem homens” (MARX, ENGELS, 2007; p. 35) e, portanto, a consciência da própria vida em sociedade. Cães não sabem que vivem em matilha

(mas vivem), essa é a condição limitada da relação entre eles. Homens sabem que vivem em sociedade, ao ponto de em alguns casos isolados, retiram-se da sociedade, buscam uma vida isolada, distante e ermitã, e mesmo assim, têm consciência desta vida “não social”, pois foi também uma consciência construída socialmente. Aos animais, sequer o entendimento de que a sociedade existe.

Ainda em sua juventude, Marx afirmaria que

A única igualdade que aparece na vida real dos animais é a igualdade de um animal com outros animais de sua espécie determinada, a igualdade da espécie determinada consigo mesma, mas não a igualdade do gênero. O gênero animal propriamente só aparece no comportamento hostil das diferentes espécies animais que afirmam umas contra as outras suas qualidades específicas *diferentes*. No *estômago do predador*, a natureza preparou o lugar preferencial da união, a fornalha da fusão, mais íntima, o órgão da interconexão das diferentes espécies animais (MARX, 2017; p. 85 – itálico do original)

Mas já em sua fase de amadurecimento, Marx, em sua *Contribuição à crítica da economia política* – obra de 1844, momento em que Marx estabelece o que Barata-Moura denomina como *a viragem de 1844* na qual o exercício de adentrar “[...] numa discussão dos problemas reais obriga a que eles sejam estabelecidos em patamares que mais fundo enraízam” (BARATA-MOURA, 2016, p. 136) – assim confirma e nos esclarece, mais uma vez:

O homem, no sentido mais literal, é um *zoon politikon*⁸⁰, não somente um animal sociável, mas também um animal que não se pode isolar senão dentro da sociedade. A produção por indivíduos isolados, fora da sociedade – fato raro que pode ocorrer muito bem quanto um civilizado, que possui dinamicamente em si mesmo as forças da sociedade, se extravvia acidentalmente num meio selvagem – é algo tão insensato como o desenvolvimento da linguagem na ausência dos indivíduos que vivem e falam juntos. (MARX, 2008; p. 237)

Para Marx, até mesmo este debate, em si mesmo, era superficial e não tinha necessidade de muitos aprofundamentos. Ainda assim, aqui vale esta ponderação, pois mesmo como *forma*, o lúdico ou o jogo é expressão de relações sociais. Como não termos justamente as relações sociais como fundação acerca do desenvolvimento da civilização para se pensar, construir, indagar sobre o jogo?

A resposta é clara: Huizinga trata o jogo como categoria primária da vida, numa continuidade das relações com os animais (como já o dito em 1933), pois ela (esta categoria) é identificável destes o próprio nível animal. É, portanto, neste sentido que ele expressa o jogo como uma das principais bases da civilização, ao mesmo tempo que à comparação com a realidade, entende o jogo como um fenômeno que ultrapassa a esfera da vida humana, trazendo,

⁸⁰ Em grego, *animal político*. Nota do editor da obra em consulta.

portanto, um *elemento irracional* (haja vista ultrapassar a própria humanidade) que, conforme caracterizará mais adiante, está *acima* da própria realidade. E desenvolve: “[...] é possível negar, se quiser, quase todas as abstrações: a justiça, a beleza, a verdade, o bem, Deus. É possível negar-se a seriedade, mas não o jogo” (idem; p. 6).

Este conjunto inicial de ideias desenvolvidas por Huizinga e o próprio fato de o autor tratar elementos tão *iguais* ao lúdico como abstratos – inclusive Deus – aponta a fundação do desenvolvimento ontológico idealista do historiador holandês. Mas, ainda que percebido um idealista, este pano de fundo no seu trato filosófico, de partida, de certo modo conflita-se com as expressões construídas por Hegel, a exemplo de sua obra *Ciência da Lógica* de 1812 ao tratar com Aristóteles: “[...] a filosofia em geral tem a ver ainda com objetos concretos: Deus, natureza, espírito, mas a lógica se ocupa por inteiro apenas com estes para si na sua abstração completa” (HEGEL, 2016; p. 34). Nota-se, assim, que a transição idealista de Huizinga tem uma manifesta posição pré-determinada sobre o que ele mesmo denomina de *espírito lúdico* que não se compara com o *espírito* (a razão) em Hegel, dado interessante, se considerarmos que as expressões sobre *o conteúdo que repousa na forma* em sua fundação teórico-metodológica e histórica, de certa maneira, buscarem uma fundação filosófica que possa explicar e determinar a sua defesa do *ludens*.

Interessante notar neste início de construção de seu pensamento que, em que pese buscar o cuidado de, por vezes, apontar que o jogo não é anterior à cultura, não é difícil encontrar manifestações do início ao fim da obra que afirmam o seu contrário, como já apontado anteriormente. Outro exemplo destas idas e vindas está na seguinte afirmativa de Huizinga: “[...] o jogo na cultura, como elemento dado existente antes da própria cultura, acompanhando-a e marcando-a desde as mais distantes origens até a fase de civilização em que agora nos encontramos” (HUIZINGA, 1999; p. 6). Isso no ímpeto de estudar o jogo como forma específica de atividade (não os jogos vários, mas o jogo como tal), como estando/sendo na/a história mesma, defende a tese de que o jogo, mesmo na sua forma mais simples, “constitui uma das principais bases da civilização” (idem; p. 8).

O seu exercício de buscar o sentido vital do lúdico, ainda que “fora do mecanismo de satisfação imediata das necessidades e dos desejos” (idem; p. 11) é claro. Um movimento quase autônomo (que vem desde *O outono da Idade Média*) do espírito lúdico e do jogo, que se distancia por antecipação histórica da cultura e da civilização, ao mesmo tempo que é o seus condicionante. Uma especulação mistificadora ao comparativo de, parafraseando Marx e Engels (em *A sagrada Família*), descrever os detalhes de um campo de jogo antes mesmo do

jogo existir⁸¹ ou, assim como descobertas que foram conseqüentes da descoberta das máquinas a vapor, um jogo com arcos ser inventado antes dos próprios arcos.

Huizinga provoca uma curiosa e interessante condição material e imaterial nesta relação: liberta o jogo do homem para condicionar-se enquanto caminho e instrumento de sua civilização. Num movimento de palavras e significações, o jogo (e o espírito lúdico) assume o lugar místico e *determinante* (idealisticamente) de sujeito da civilização. Como a mercadoria no desenvolvimento do capital (MARX, 2013 – O Capital, p. 147), o jogo assume o papel de determinar as relações humanas, uma *forma lúdica fantasmagórica* na qual o jogo, como produto das relações humanas que é, acaba por assumir vida própria, na qual todas as suas expressões (como as que Huizinga apresenta ao longo da obra: o direito, a guerra, o conhecimento, a poesia) agem “[...] como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens” (idem; p. 148)

Assim, para Huizinga (1999), “[...] O jogo é uma função da vida, mas não é passível de definição exata em termos lógicos, biológicos ou estéticos. O conceito de jogo deve permanecer distinto de todas as outras formas da vida espiritual e social” (p. 10), exercício este de, afasta-o de uma construção conceitual (ou o que eu denominaria de *síntese teórico-conceitual* de um acúmulo de estudos), e o faz optar por construir um rol de características do jogo, que são desenvolvidas até chegar à seguinte síntese:

Numa tentativa de resumir as características formais do jogo, poderíamos considerá-lo uma **atividade livre**, conscientemente tomada como "**não-séria**" e **exterior à vida habitual**, mas ao mesmo tempo **capaz de absorver o jogador de maneira intensa e total**. É uma atividade **desligada de todo e qualquer interesse material**, com a qual **não se pode obter qualquer lucro**, praticada dentro de **limites espaciais e temporais próprios**, segundo uma **certa ordem e certas regras**. Promove a **formação de grupos sociais com tendência a rodearem-se de segredo e a sublinharem sua diferença em relação ao resto do mundo** por meio de disfarces ou outros meios semelhantes. (idem; p. 16 – meus destaques)

Esta síntese é, também, a expressão de seu método que tem na imagem/forma seu principal exercício. Afinal, até chegar a esta caracterização (e faz dela a bússola toda sua inclinação ao longo da obra em favor da centralidade do lúdico na formação humana), Huizinga desenvolve e exemplifica cada uma destas singulares características – atividade livre, não séria, exterior à vida, intensa, desligada de interesses materiais e lucro, com limites espaciais e temporais, segredos e diferenças entre si e afora – adequando os exemplos pontuais aos

⁸¹ “Na história massiva não houve *nenhuma cidade fabril* antes de haver *fábricas*; mas na história crítica, na qual o filho gera o próprio pai - coisa que já acontecia em Hegel, aliás -, *Manchester, Bolton e Preston* são florescentes cidades fbris, antes mesmo de se ter pensado em *fábricas*” (2011; p. 22 – itálicos do original).

elementos característicos do jogo, inclusive com alusões aos animais para tal, como já exposto anteriormente. Ademais, a estranheza de, ao construir e apresentar um conjunto de características práticas e concretas (haja vista ser à luz deste conjunto de características que Huizinga delinea e detalha inúmeras expressões das relações sociais) do jogo, o exercício de *síntese de uma prática* – a construção do conceito – não ganhar um lugar em sua obra.

Posto está que, de início, ausenta-se a questão fundante (seja qual fosse possível ser construída por Huizinga, por exemplo, o que é a humanidade e, assim, que humanidade é essa que joga ou que construiu este elemento da cultura chamada jogo) sobre quem é o homem que joga, que conhecimento (e como conheceu) este homem construiu para se chegar ao jogo e, assim, dizer que jogo é esse. Ainda que ponderando as questões colocadas por Marx e Engels acerca da propriedade em sua forma capitalista, Barata-Moura nos dá a exata medida deste “salto ontológico” dado por Huizinga na feitura deste conjunto de características do jogo, sem uma fundação para tal, apontando que a *questionação* dirige-se

[...] de pronto àquele *inquestionado* que precisamente subjaz aos bordos, e às bordaduras, a que nos seus labores a Economia política burguesa se dedica. Visa, portanto, a *propriedade*. Só que colhida não como tema de festiva celebração (ou objeto de repudiado escândalo), mas na determinada *forma* capitalista que lhe comanda o desenho dos movimentos (BARATA-MOURA, 2016, p. 181 – itálicos do original).

Assim, o jogo, para Huizinga, não questiona as relações sociais de produção presentes no processo civilizatório à quais o conjunto de características ele foi aglutinando, mas pergunta sobre o *não perguntado*, características buscadas de certa maneira nas relações materiais concretas – liberdade, vida, tempo e espaço, o reconhecimento de questões materiais, lucro e intensidade – mas que delas ele se utiliza para nega-las enquanto tais (relações materiais concretas). Tudo que é concreto ou produto das relações concretas são interpretadas e construídas de representações desconexas entre si e da própria história que as desenvolveu e esse é o movimento que o conduz a apreciação mais adiante do *espírito lúdico*.

Há questões que, pontualmente, não teríamos o porquê em discordar. Por exemplo, o fato de que para Huizinga, o caráter desinteressado do jogo o “[...] situa fora do mecanismo de satisfação das necessidades” (1999; p. 11), inclusive interrompendo este mecanismo. Mas ele pondera ao questionar e responder:

Mas o fato de ser necessário, de ser culturalmente útil e, até, desse tornar cultura diminuirá em alguma coisa o caráter desinteressado do jogo? Não, porque a finalidade a que obedece é exterior aos interesses materiais imediatos e à satisfação individual das necessidades biológicas (idem, p. 12)

Se, por um lado, a função do jogo é a luta por alguma coisa, por outro, à luz de suas referências pautadas a história da cultura, cumpre a função da representação de alguma coisa. O Jogo, primeiro, é luta, sob duas perspectivas centrais na obra: a inexistência da fronteira entre o lúdico e o sério e os elementos agonísticos da poesia e da guerra, medida esta – a agonística – que para Huizinga, é “[...] mais motivado pelo desejo de poder e da glória que por necessidades defensivas” (idem, p. 198). Sob a perspectiva do jogo como representação, e com o devido reconhecimento de sua vasta rede de conhecimentos linguísticos e de diferentes povos, trata-se, afinal, de um amplo resgate e descrição de cultos, mitos e rituais de diferentes épocas (também expressões das relações sociais materiais) para fundar conceitualmente o jogo.

Duas questões ainda não se fazem presentes acerca deste movimento de caracterização do jogo em Huizinga, além do fato de o mesmo não o levar a uma construção conceitual: (i) se elas são produtos da história dos homens e (ii) se se relacionam determinantemente com a história dos homens. A luz da história da cultura, a segunda questão é deveras atendida parcialmente pelo historiador holandês, à medida que, mesmo em manifestações menos históricas ante às literárias, constrói um arcabouço de experiências históricas e experimentações literárias significativo. Claro, sob um manto idealista de relação entre jogo e civilização.

Porém, ainda que já insuficiente, também é mister considerar que as duas questões estão intrinsecamente relacionadas e à primeira questão encontramos desde seu início seus próprios limites e, portanto, da própria relação entre ambas. Não entendendo as características apresentadas para com o jogo como produtos da história (e, portanto, construção transformadora das relações sociais e com a natureza), não considerará como determinante e socialmente estabelecidas. No primeiro caso, como determinar os elementos que compõe a dinâmica de uma atividade (humana) livre, sem considerar os próprios determinantes da sociedade capitalista? Aqui, destarte, há uma superficial expressão de atividade e de liberdade em Huizinga.

À luz de seu foco na história, a percepção de uma atividade humana (em que pese entende-la também da natureza) como que produzida (em que pese entender ser a produtora) pela história da humanidade em seu processo civilizatório sem considerar minimamente as interferências e intercorrências históricas, evidentemente o distanciam de perceber o jogo (e suas características) como também construídas ao longo da história e, portanto, fruto de cada época precedente e posterior. Afinal, se é verdade a importância que “[...] as relíquias de ossos têm para o conhecimento da organização das espécies de animais extintas” (MARX, 2013b; p. 257) – a saber se é possível identificar se e como homens, e talvez animais, jogavam – assim poderíamos esperar das “[...] relíquias de meios de trabalho para a compreensão de formações socioeconômicas extintas” (idem; ibidem) e, portanto, nelas as explicações mais singulares do

jogo e suas características. E como é interessante que nas páginas que antecederam a sua síntese caracterizadora do jogo, não encontramos relíquias sequer recentes para explicá-las. Conceitos já prontos acerca do jogo ser livre/liberdade, não ser real e evasivo da vida real, seu perfil *desinteressado* e até mesmo a condução histórica e humana na/da construção das regras estão fora do cômputo fundante das características do jogo.

Marx e Engels, certamente ajudariam Huizinga na fundação deste processo ausente:

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são (mostra-se, portanto, no seu modo de produção [...]), tanto no *que* eles produzem, quanto no [*modo como* eles produzem]) coincide, pois, com sua produção, tanto com *o que* produzem como também *com o modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção (MARX e ENGELS, 2007; p. 87 – todos os destaques do original)

Ao falarmos, portanto, deste jogo (atividade humana), inclino-me a defender o entendimento de que ele é expressamente humano, produzido pelo homem em relações sociais e com a natureza (não pela natureza) e, nesta perspectiva, todas as suas características – atividade livre, não séria, exterior à vida, intensa, desligada de interesses materiais e lucro, com limites espaciais e temporais, segredos e diferenças entre si e afora – são produtos objetivados – e subjetivados concretamente – da humanidade.

Elementos que vão me aproximando, em crítica ao historiador holandês, do diálogo hegeliano – é algo como “e no princípio era o jogo” – porém com a atenção para não subestimar o pensamento de Hegel haja vista o pensador alemão da dialética idealista, ao dizer que o Espírito é o feitor da atividade humana, está a nos dizer que é a Razão. Ao contrário, Huizinga importa a expressão *o espírito* de Hegel e a conduz para a uma adjetivação que lhe é necessária, o *ludens* e, neste movimento (não dialético) volta a colocar o jogo na centralidade de civilização:

Só em fase mais tardia da sociedade o jogo se encontra associado à expressão de alguma coisa, nomeadamente aquilo a que podemos chamar "**vida**" ou "**natureza**". O que era jogo desprovido de expressão verbal adquire agora uma forma poética. Na forma e na função do **jogo**, que em si mesmo é uma **entidade independente desprovida de sentido e de racionalidade**, a consciência que o homem tem de estar integrado numa ordem cósmica encontra sua expressão primeira, mais alta e mais sagrada. Pouco a pouco, o jogo vai adquirindo a significação de ato sagrado. **O culto vem-se juntar ao jogo; foi este, contudo, o fato inicial.** (HUIZINGA, 1999; p. 21 – aspas do original, negritos meus)

Tão cedo e tão forte a expressão idealista (mas ainda ausente de uma fundação) em Huizinga, já anunciando sua constante manifestação mística acerca do jogo e seu papel civilizatório, que ele e o homem precisam perseguir, o seu nascedouro enquanto *fato inicial*. Como que Marx e Engels acerca de *O que é a propriedade?* de Proudhon – que fazia “[...] a crítica da *economia política* a partir do ponto de vista da economia política” (2011, p, 43 – itálicos do original) – Huizinga toma o desenvolvimento do jogo a partir do jogo antes de seu desenvolvimento. Para tanto, estabelece uma crítica cultural ao desenvolvimento da civilização que se distancia do jogo e do espírito lúdico (isso posto, aliás, desde *O outono da Idade Média*) não na relação com o desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção que, sob a égide hegemônica do capital, desumanizam até mesmo as expressões mais simples das contendas das regras gerais do jogo – o que dizer de sua representação em relações mais complexas, como por exemplo na ciência, nas relações internacionais ou no direito. À luz da já manifestada crítica à (ausência da) pergunta (ontológica) de Huizinga, em seu *inquestionamento* sobre o que o homem que joga, novamente Barata-Moura me socorre ao apontar qual é a tarefa que *reclamaria estudo* para o historiador holandês:

[...] compreender a função arquitetônica que advém à, e o tear dos maquinismos que engrenam o real funcionamento da, propriedade *burguesa*, na estruturação dinâmica do modo *capitalista* de produzir e reproduzir o viver das colectividades humanas, com vista a assentar em bases de sólida consciência a luta pela sua transformação (BARATA-MOURA, 2016, p. 184 – itálicos do original)

Não é um exagero de interpretação esta analogia. Ela diz respeito a estabelecer a capacidade e necessidade de compreender o jogo no conjunto das relações humanas em seu processo civilizatório, em seu tempo e com vista a alcançar uma expressão *passado teológica* que em Huizinga se faz *presente*: um jogo cujas características são construídas como sínteses simbólicas de práticas sociais e cujo objetivo é um horizonte de humanidade (uma *civilização lúdica*) que se faz pretérita. Um misticismo novo que conduz a uma ordem contemplativa de jogo, porque Huizinga já supõe o jogo, antes de suas características. Os elementos constitutivos de *O outono da Idade Média* e a busca por uma vida com sentido pleno ainda presentes.

Novamente, mas colocando em questão o seu cuidado em não defender o jogo como anterior à forma cultura – aliás, incute a relação do jogo a uma construção ritualística humana já existente, ao ponto de o jogo “elevar-se” ao sagrado – mais adiante assim se expressa Huizinga:

Diríamos, então, que, **na sociedade primitiva, verifica-se a presença do jogo**, tal como nas crianças e nos animais, e que, desde a origem, nele se verificam todas as características lúdicas: ordem, tensão, movimento,

mudança, solenidade, ritmo, entusiasmo. **Só em fase mais tardia da sociedade o jogo se encontra associado à expressão de alguma coisa, nomeadamente aquilo a que podemos chamar de “vida” ou “natureza”.** [...] **Na forma e na função do jogo,** que em si mesmo é uma entidade independente desprovida de sentido e de racionalidade, **a consciência que o homem tem de estar integrado numa ordem cósmica encontra sua expressão primeira,** mais alta e **mais sagrada.** Pouco a pouco, o jogo vai adquirindo a significação de ato sagrado. O culto vem-se juntar ao jogo; foi este, contudo, o fato inicial (HUIZINGA, 1999; p. 21 – aspas do original, meus negritos)

É importante darmos a devida atenção a esta passagem, haja vista Huizinga não estar indicando que o jogo se faz presente em uma forma de organização primitiva *por si*, mas uma “sociedade primitiva” e, portanto, algo como os primeiros tempos da organização humana em sua forma societária, a produção da vida em sua forma civilizatória original, o que nos leva a parâmetros um jogo já presente na humanidade antes de forma orgânica primária. Mas é no *desenvolvimento* desta forma societária, algo mais tardio e organizado, que o jogo recebe sua associação à vida e/ou à natureza, o que, em princípio, o recoloca à sua condição de *não anterior* à civilização. E, neste movimento acerca do movimento do jogo em diferentes formas de organização societária, sua forma e função ganha o status de sagrado, a determinação do espírito lúdico e a ordem cósmica (idealista) à qual o homem (já em sociedade) tem que estar. O jogo (sua forma e funções), a sociedade primitiva, o sagrado são, para Huizinga, produto da consciência, do próprio espírito lúdico. E, como tal, confunde o lugar do jogo na história da humanidade, do orgânico e do social desta humanidade, estabelecendo tentativas de cuidado para o localizar do jogo na história dos homens, mas, sem abrir mão do que realmente defende e acredita, a saber, um jogo inato em si mesmo, anterior a cultura e, até mesmo, superior a ela:

A identificação platônica entre o jogo e o sagrado não desqualifica este último, reduzindo-o ao jogo, mas, pelo contrário, equivale a exaltar o primeiro, elevando-o às mais altas regiões do espírito. **Dissemos no início que o jogo é anterior à cultura; e, em certo sentido, é também superior, ou pelo menos autônomo em relação a ela.** Podemos situar--nos, no jogo, abaixo do nível da seriedade, como faz a criança; mas podemos também situar-nos acima desse nível, quando atingimos as regiões do belo e do sagrado. (idem; p. 23)

O *belo* e o *sagrado*, a *vida que deve ser vivida como um jogo*, as fundações do anseio por uma vida mais bela d’*O outono da Idade Média* estão presentes e demonstram, de maneira incontestável, o jogo como a idealização do espírito (sagrado) idealizado, à sua idealização espiritual da cultura – e, portanto, como que existisse graças ao jogo –, um fenômeno da natureza e da civilização superior ou independente da cultura. E (nem mais um *porém*) ao caminhar para a conclusão deste primeiro capítulo: “É nos domínios do jogo sagrado que a criança, o poeta e o selvagem encontram um elemento comum” (idem; p. 30).

Huizinga, assim, defende uma constante forma de organização societária (do primitivo ao seu tempo) em essência lúdica, fundada nas características idealizadas do jogo e, portanto, distantes (ou opostas) à vida material, às condições de manter a vida humana. Essa especulação sobre a forma de organização da sociedade que lhe é necessária para estabelecer lugares tão distintos e tão centrais do jogo para a vida humana, quase que um “Estado paralelo” que atinge “[...] sua verdadeira forma definitiva” (MARX, 2010a; p. 40), desconsidera a mais remota possibilidade de ter o jogo como produto da atividade humana o que, de certo modo, poderia conferir-lhe outra e não menos importante, qualidade às manifestações lúdicas. Ter a *vida vivida como que jogada* – o diálogo de Huizinga com Platão – coloca a atividade humana do e no jogo numa ambiência tão especulativa que não lhe cabe o jogo com características reais, fruto/produto da atividade real de homens reais. Parafraseando Marx (op. cit.), a relação entre o jogo e o homem para Huizinga é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra – o sagrado (céu) como o ápice da feitura do jogo (a terra) – assim como sua antítese, na qual, no final ao cabo, o homem (este que joga, nas características dadas ao jogo) é um sujeito real em uma universalidade irreal (idem).

E é no capítulo seguinte (*A Noção de Jogo e sua Expressão como Linguagem*), que Huizinga parte do desafio de trazer em referência as linguagens em torno do jogo e do lúdico (do grego, do chinês, do alemão, do inglês etc.), traduzindo as mais diversas expressões das relações humanas – da fala ao sexo, das expressões às competições etc. Enquanto no capítulo anterior Huizinga já aponta vários elementos fundantes da centralidade da formação humana no jogo e no lúdico – da origem das relações humanas, o conflituoso processo de defesa do jogo existindo antes mesmo que a cultura e esta, como tal, pelo jogo, suas características idealizadas –, neste capítulo em particular, já evidencia-se uma certa e objetiva relativização mais direta acerca desta defesa, indicando mais expressamente – sem idas e vindas do capítulo anterior, como acima exposto – que a cultura surge sob a forma de jogo e, desta forma, desde seus primeiros passos, a cultura é jogada. Ainda assim, entendo que a retórica não muda muito, haja vista que para Huizinga, o jogo antes da cultura ou a cultura como que, “gerada”, foi jogando, no final ao cabo, expressa o mesmo suposto ao qual o homem se torna homem por meio do jogo.

E há mais elementos na obra que nos ajudam a compreender este movimento. Exemplo disso é que, ainda que a ser aprofundado no quarto movimento, destaco e antecipo que nas últimas páginas da obra *Homo Ludens*, Huizinga faz o seguinte registro: “O jogo foi tomado em seu sentido imediato e cotidiano, e procuramos **evitar o curto-circuito filosófico que consistiria na afirmação de que toda ação humana é um jogo**” (HUIZINGA, 1999; p. 234 –

meu destaque). Por hora, além da expressão de aparência dada ao jogo, por seu sentido imediato e *infinito*, a também aparente explicação do não explicado, pois não afirmar que toda ação humana é um jogo não é suficiente para negar a centralidade dele na ação (formação) humana, haja vista também indicar que “civilização sempre será um jogo” (idem; ibidem).

Retomando: Huizinga, que era um profundo estudioso de inúmeras línguas (registrando em sua formação o seu interesse em linguística comparada) não contemporâneas – no oitavo capítulo de *Homo ludens*, Huizinga, ao debater a “função da forma poética” em particular a relação entre o drama e o jogo, justifica-o a partir das origens do latim e do germânico, tanto quanto do grego (“criadores” do teatro) –, em particular à cultura indiana antiga, as letras holandesas e o sânscrito, já em *O outono da Idade Média* expressava esta elaboração sobre as palavras e a orientação à vida, a exemplo dos provérbios da Idade Média:

A necessidade de exprimir cada incidente da vida com um modelo moral, isolar cada parecer numa sentença, adquirindo assim algo de substancial e intocável, em resumo, **o processo de cristalização do pensamento** apresenta sua expressão mais geral e mais natural no provérbio. [...] A sabedoria que emana do provérbio às vezes é prática e às vezes benéfica e profunda; o tom do **provérbio** costuma ser irônico, é geralmente bem humorado e sempre resignado. Ele **nunca prega resistência, sempre obediência**. [...] O provérbio sempre desata nós; **uma vez aplicado o provérbio, a questão está encerrada**. Habilidade de cristalizar pensamentos apresenta vantagens significantes para a cultura. (HUIZINGA, 2013; p. 381 – meus destaques)

O pensamento cristalizado como elemento construtor da cultura é, a meu ver, a sinalização naquela obra de 1919 do que se veio quase consolidar mais de vinte anos depois em *Homo ludens*. A palavra cristalizando a cultura é sábia e orienta a prática. Além desta, veremos no próximo movimento como esta cristalização (também a partir do lema, e além deles – provérbio e lema) evoca consequências ao direito e à guerra. O fato é a relação idealista da linguagem construída por Huizinga (com inquestionável disciplina acadêmica... mas idealista) para justificar e estabelecer a fundação teórica em torno do jogo e do espírito lúdico, atenuada ou temporizada apenas por entender que “[...] a categoria geral de jogo não foi distinguida com idêntico rigor por todas as línguas, nem sempre sendo sintetizada em uma única palavra” (HUIZINGA, 1999; p. 34).

Essa manifestação do jogo, enquanto linguagem (ou em sua forma de linguagem), cumpre o papel de manter a linha de coerência construída pelas características do jogo. fica clara na seguinte passagem:

É possível que alguma língua tenha conseguido melhor do que outras sintetizar os diversos aspectos do jogo em uma só palavra, e parece ser esse o caso. A abstração de um conceito geral de jogo penetrou uma cultura muito mais cedo e de maneira mais completa do que outra, com o curioso resultado de haver línguas extremamente desenvolvidas que conservaram o uso de

palavras inteiramente diferentes para as diferentes formas de jogo, tendo esta multiplicidade de termos entravado a agregação de todas as formas em um termo único (idem, ibidem).

Como já expressei anteriormente, a história, as relações sociais, os conflitos e contradições destas relações, as classes em conflito em cada época de diferentes povos (mesmo aqui reconhecendo que ele manifesta o domínio de muitas histórias, fatos, datas e personagens) não é central ou prioritário à análise por parte de Huizinga. E até mesmo a história dos dialetos, da linguagem em suas mais variadas formas e resistências, que também são fruto da atividade humana, ficam à margem ao historiador holandês.

Neste sentido, se para o Huizinga o conceito de jogo penetrou em diferentes culturas e em diferentes tempos de tal modo que ele é encontrado “[...] em todos os povos [...] e sob formas extremamente semelhantes” (idem, ibidem), este fato está diretamente vinculado como produto das muitas “[...] línguas destes povos [que] diferem muitíssimo, em sua concepção do jogo” (idem, ibidem), tendo como parâmetro a pouca forma de conceber o jogo destas quando comparada às línguas europeias modernas (mais uma vez o exercício eurocêntrico de Huizinga). Ainda que mais adiante esta pouca distinção (ou a expressão distinta em povos próximos) seja dada, segundo o autor, pelo pronunciamento instintivo do jogo, é um jogo apenas, que tem formatos diferentes em outras diferentes esferas das relações sociais, mas que, ainda assim, é apenas um fenômeno que não conseguiu se traduzir em um termo universal.

Entende, portanto, Huizinga, que está na linguagem, em seus muitos e diversos dialetos, a explicação da síntese do jogo e do lúdico na humanidade, ou na civilização. Ainda não nos parece muito claro ou confirmado, mas é uma significativa expressão de, já caracterizado o jogo, buscar sua ou suas raízes etimológicas para melhor explicá-lo em suas características. É neste movimento, como já expressei acima, que Huizinga ventila a possibilidade de que “[...] alguma língua tenha conseguido melhor do que outras sintetizar os diversos aspectos do jogo em uma só palavra” (idem; ibidem).

É sob estes aspectos gerais, que igualmente a temas tratados anteriormente, estão presentes desde *O outono da Idade Média*, a partir do *processo de cristalização do pensamento* e sua atribuição de *significantes da cultura* que teremos a linguagem expressa, para Huizinga, como (mais uma) explicação da síntese do jogo na humanidade, um jogo já prévia e idealmente caracterizado e que cumpre uma função primária e fundamental de algumas sociedades (função essa também idealizada, pois caracteriza o antepasso da civilização e da cultura, para o autor) e, assim, coloca a linguagem da noção de jogo como síntese da ideia de jogo, não de sua prática.

Ainda assim, posto está um embate acerca da fundação da linguagem e que vale a pena ser retomada, para tanto, o embate ontológico nesta forma de humanização.

Retomo em Hegel uma expressão já tratada anteriormente para, em outras paragens, contrapor esta defesa huizinguiana:

As formas do pensamento estão, primeiramente, expostas e depositadas na *linguagem* do ser humano; em nossos dias pode muitas vezes não ser suficientemente lembrado que **aquilo pelo qual o ser humano se distingue do animal é o pensar. A linguagem se insere em tudo aquilo que se torna para ele** [o ser humano] em geral um interior, **uma representação**, em tudo aquilo de que ele se apropria, e o que ele torna linguagem e exprime nela contém de modo mais encoberto, mais misturado ou mais elaborado uma categoria; tão natural lhe é o lógico, ou precisamente: o mesmo é a sua própria *natureza peculiar*” (HEGEL, 2016; p. 31 – colchetes e itálico do original, negrito meu)

Desta maneira, esta expressão idealista hegeliana parte do pensamento (a Razão) para a suas formas de expressão (a linguagem), claro está sua centralidade dialética na razão (o espírito elevado de Hegel). A relação da linguagem com a representação humana ao que pelo homem é apropriado e que tem, como importante determinação, a percepção de “[...] um espírito especulativo da língua” (HEGEL, 2016; p. 32). Mas esta expressão se localiza no marco hegeliano naquilo que ele denomina como “determinações do pensar”. Não é, por outro lado, esta a expressão da linguagem para com a função do jogo, em Huizinga. Mesmo num marco idealista, na qual “[...] o pensar é tornado, em geral, algo subordinado às outras determinações espirituais” (idem, p. 35), temos que o jogo se explica distante das determinações do pensar hegeliano.

Para Hegel

[...] se nós queremos falar das *coisas*, então nós denominamos *natureza* ou a *essência* das mesmas seu *conceito*, e este é apenas para o pensar; dos conceitos das coisas, contudo, diremos ainda bem menos que nós denominamos ou que as determinações do pensar, das quais eles são o complexo, estão a nosso serviço; ao contrário, nosso pensar tem que restringir-se em conformidade a eles, e nosso arbítrio ou nossa liberdade não deve querer regulá-los em conformidade consigo. Portanto, na medida em que o pensar subjetivo é nosso atuar mais próprio, mais interior, e o conceito objetivo das coisas constitui a própria Coisa, não podemos estar fora daquele atuar, não podemos estar acima do mesmo, e tampouco podemos ir além da natureza das coisas (HEGEL, 2016, p. 36)

Mesmo na medida hegeliana, em que o pensar a Coisa restringe-se à sua própria conformidade, a expressão da linguagem como produto das formas do jogo se distancia da determinação do pensar, esta, a Razão em Hegel. Assim entendido, em Huizinga temos que a linguagem que ele busca para explicar o já caracterizado jogo, talvez busque em sua diversidade etimológica o conjunto a ser sintetizado para tal construção (as características do jogo) e, quiçá,

estes muitos e diferentes dialetos aglutinem a representação da construção do jogo em uma ou mais expressões. A questão que diferencia a construção da linguagem de Huizinga para Hegel está – além da sua forma dialética de realizar a linguagem como representação do espírito superior, ou seja, a Razão – no fato de o historiador holandês buscar nas várias formas culturais a explicação conceitual do jogo e, em Hegel, a razão como processo sintético desta linguagem.

Por outro lado, trago Marx e Engels, que, ao sintetizar os elementos históricos que compõe a linguagem, afirmam que:

Somente agora [...] descobrimos que o homem tem também “consciência” [Os homens têm história porque têm de *produzir* sua vida, e têm de fazê-lo de modo *determinado*: isto é dado por sua organização física, tanto quanto sua consciência]. Mas esta também não é, desde o início, consciência “pura”. **O “espírito” sobre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de linguagem.** A linguagem é tão antiga quanto a consciência – **a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens** e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens (MARX & ENGELS; 2007; p. 35 – aspas, chaves e itálico do original – negritos meus).

Assim, diferente de Hegel e distante de Huizinga, Marx e Engels não deixam de registrar que a linguagem é produto das relações sociais e, portanto, uma construção que não vem da ideia, ou da ideia dos conceitos construídos por diferentes línguas e povos, mas, como produto das relações sociais, é prática e atividade humana. Assim, qualquer que seja o conceito de jogo, em qualquer nação mais escondida deste mundo, o jogo assim terá um nome (como será apresentado e caracterizado) quando responder a questões que, não sendo vitais – e não serão – far-se-ão presentes como forma de constituir e desenvolver as relações sociais e civilizatórias de cada contexto. Para Huizinga, o jogo se encerra nele próprio (e este elemento se reforçará ao longo da obra, mas já está fundado desde *O outono da Idade Média*), como uma *unidade total* da civilização e mesmo para Hegel, idealisticamente, o todo constitui *um processo em devir e uma totalização em curso* (BARATA-MOURA, 2012b, p. 112). Se encerrando nele próprio, o jogo, para Huizinga, desconsidera inclusive a premissa da dialética hegeliana que, mesmo partindo da ideia, traz nela a lógica do real no seu desenvolvimento e de sua multifacetada manifestação (idem, p. 127)

O esforço de Huizinga, ao dialogar com a expressão “[...] pelas palavras mais comuns na maior parte das línguas europeias modernas” (HUIZINGA, 2011; p. 33) o que, melhor ou não, a palavra (inclusive as *línguas mais primitivas*) consegue designar ao jogo – o jogo entre animais, crianças e adultos, as várias expressões do jogo e, nestas, as do homem, o jogo ou alguma coisa *em* jogo, todo este arcabouço de expressões de certo harmonizadas no texto

indicando-o como “[...] um dos elementos espirituais básicos da vida” (idem; p. 34) – é a sua constante manifestação do jogo e do espírito lúdico na centralidade na formação humana. Para Huizinga, isso se evidencia, entre inúmeras formas da linguagem – como constatamos aqui – na língua japonesa: “[...] a extraordinária seriedade e profunda gravidade do ideal japonês de vida é mascarada pela ficção elegante de que tudo não passa de jogo” (idem; p. 40), ou nas suas aproximações e comparações com as línguas francesa, italiana, inglesa, espanhola, alemã e holandesa: “[...] Tudo parece indicar que o conceito de jogo abrange um terreno [...] onde a ideia específica de jogo não se dissolve inteiramente na de atividade e movimento ligeiro” (idem; p. 42), ou seja, uma ideia que é mais determinada do que sua diluição na prática.

A expressão de que o jogo está na ideia, já caracterizada anteriormente pela ideia e, agora, multiplamente conceituada pela ideia. As manifestações em defesa do *anseio por uma vida mais bela* (HUIZINGA, 2013) ganham o reforço presente constantemente em *Homo ludens*, da vida vivida como um jogo, da vida jogada, na qual o espírito lúdico ganha projeção central – o *quarto caminho* – para atingir-se a aquele objetivo distante, mas feliz. O fato de a palavra, enquanto expressão da linguagem, designar o jogo (e suas variantes no/do lúdico) não seria uma problemática insolúvel neste momento, se esta fosse entendida como síntese de uma prática, expressão da atividade. E, de certa maneira, Huizinga expressa isso quando entende que “[...] não é por acaso que nos mesmos povos que possuem um ‘instinto’ de jogo bem pronunciado encontramos diversas expressões distintas para designar a atividade lúdica” (HUIZINGA, 1999, p. 34 – aspas do original). Mas é justamente a *origem* que o jogo expressa enquanto atividade que não está no horizonte histórico do autor que, inclusive, indica haver limites para o movimento *de volta* da ideia de jogo à atividade.

Não à toa, após uma profunda apresentação em torno de diferentes expressões de dialetos, fundadas em expressões competitivas, na dança e na música, as semânticas e as máscaras do jogo para a seriedade, o secreto e o cerimonial e os sentidos eróticos e de amor do jogo, e os conflitos entre o jogo e a seriedade, os caminhos linguísticos são conduzidos por Huizinga até o momento em que escuda:

[...] jogo é positivo, seriedade é negativo. O significado de “seriedade” é definido de maneira exaustiva pela negação do “jogo” – seriedade significando ausência de jogo ou brincadeira e nada mais. Por outro lado, o significado de “jogo” de modo algum se define ou se esgota se considerando simplesmente como ausência de seriedade. **O jogo é uma entidade autônoma.** O conceito de jogo enquanto tal é de ordem mais elevada do que o de seriedade. Porque a seriedade procura excluir o jogo, ao passo que o jogo pode muito bem incluir a seriedade” (idem, p. 51 – aspas do original, meu negrito)

O movimento aqui constatado, o desenvolvimento ontológico em exame, as fundações conceituais tomadas em diversas manifestações de linguagem, a *síntese* da ideação do jogo em características também idealizadas têm, portanto, a sua expressão mais inconteste para Huizinga: é “[...] uma entidade fantástica na qual [...] é chamada a resolver-se” (BARATA-MOURA, 2012, p. 128).

No sentido de concluirmos o primeiro movimento indicado, temos que o terceiro capítulo começa construindo um certo relativismo sobre a centralidade do jogo na cultura. De “O jogo é fato mais antigo que a cultura” (HUIZINGA, 1999, p. 3) alcançamos o desenvolvimento da ideia huizinguiana aludida de maneira diferente – não me abstendo, claro, de reforçar o entendimento de que este entendimento, ao longo na obra, se mantém bastante oscilante:

O fato de apontarmos a presença de um **elemento lúdico na cultura** não quer dizer que atribuamos aos jogos um lugar de primeiro plano, entre as diversas atividades da vida civilizada, **nem pretendamos afirmar que a civilização teve origem no jogo** através de qualquer processo evolutivo, no sentido de ter havido algo que inicialmente era jogo, sendo-lhe possível ser considerado cultura (idem; p. 53 – meus destaques)

Duas aparentes confusões neste início: a primeira, e lembrando também que logo no prefácio, Huizinga chama-nos a atenção (e já comentei) para o fato de que sua presente obra pretende “[...] determinar até que ponto a própria cultura possui um caráter lúdico” (idem; s/p), para ratificar que estás a entabular a tese do jogo como elemento DA cultura, é que aqui (e não são poucas as oportunidades em que constatamos essas expressões) ele manifesta “o elemento lúdico **na** cultura” (meu destaque). Essa semântica inevitavelmente o leva ao que já havia nos chamado a atenção, também, em obra anterior, de 1933 *acerca de los limites entre lo lúdico y lo sério em la cultura*):

El juego está en la historia misma, en todos los tiempos; lo acepto tal cual me lo encuentro, como una magnitud dada, en el marco de la cultura; no me detendré a elaborar una “explicación” o una “teoría” del juego, sino que trataré de describir el ámbito que ocupa dentro de la cultura – **no los varios juegos, sino el juego como tal**. En definitiva, y a lo he dicho antes: hablaré de **lo lúdico encuancto fator cultural** (HUIZINGA, 2014, p. 22)

Mas há um desenvolvimento neste processo. Huizinga, ainda no mesmo exercício de destacar que a civilização não surge do/no jogo, defende que “a cultura surge sob a forma de jogo, que ela é, desde seus primeiros passos, como que *jogada*” (HUIZINGA, 1999; p. 54), o que, no final ao cabo, é a mesma coisa. É uma retórica que implica o jogo antes (porque caracterizado-o como em *primeiros passos*) da cultura ou como uma cultura gerada *jogando-se*. Sem jogar, não se gera cultura. Para o pensamento huizinguiano, faz sentido, pois a

constatação de que a cultura possui um caráter lúdico (ou o fator lúdico da cultura) à coloca em uma situação curiosa: a constatação de uma *essência* lúdica na cultura sem a qual, aquela não existindo, deixa de ser cultura.

Tomemos, também, como referência o que o historiador holandês aponta ainda nas primeiras páginas do primeiro capítulo (portanto, o início deste movimento em análise): “Ora, é no mito e no culto que têm origem as grandes forças instintivas da vida civilizada: o direito e a ordem, o comércio e o lucro, a indústria e a arte, a poesia, a sabedoria e a ciência. **Todas elas têm suas raízes no solo primeiro do jogo**” (idem. p. 7 – meu destaque).

Se em Marx (2013a), a raiz do homem é o próprio homem, em Huizinga, a raiz de tudo que o homem produz está “fora” dele, está antes de sua organização como sociedade. E se a contenda filosófica de Huizinga está a buscar as raízes de toda produção humana (inclusive a dos processos vinculadas as forças produtivas e aos meios de produção sob o avanço das relações sociais capitalistas – o direito, a ordem, o comércio, o lucro, a indústria, o conhecimento somando-se aquelas à qual desde sua construção teórico-metodológica já se fazem presentes, a saber, a arte e a poesia) tem seu endereço claro, ainda que suas pilastras residenciais possam lhe ser (e entendo que são) frágeis e de pouco abrigo e proteção: o mito e o culto trazem para o historiador holandês mais determinação histórica e civilizatória do que a própria produção da vida. Mito (ideia) e culto (manter a ideia viva) alimenta, abriga e veste o homem que a eles se entregam e o fazem jogando.

O processo de construção da cultura, neste momento, é no diálogo com a competição que, aliás, também teve suas prévias já construídas no capítulo anterior, o defender a identidade profunda (raízes fortes?) entre o jogo e a competição (HUIZINGA, 1999, p. 36) e fundantes do *domínio lúdico*. Assim perguntaria Huizinga:

Quem poderia negar que todos esses conceitos – desafio, perigo, competição etc. – estão muito próximos do domínio lúdico? Jogo e perigo, risco sorte, temeridade – em todos estes casos trata-se do mesmo campo de ação, em que alguma coisa está “em jogo” (idem; 46).

Também em *Nas sombras do amanhã*, o tema ganha espaço e atenção. E o faz no âmbito de sua denúncia sobre o puerilismo presente em tempos de ascensão nacionalista e, em particular, ao declinar-se sobre o esporte moderno – desconsiderando as questões de gênero e de status social a ele relacionado, temas incipientes ainda à época, mas também já antecipando alguns elementos das características do jogo e todas as suas fundações em torno do agonístico:

O exercício corporal, a caça e a competição são, sem dúvida, na sociedade humana, funções por excelência dos moços, mas aqui se trata da mocidade sadia e benfazeja. Sem competição não há cultura. Que agora nos esportes e nas competições esportivas aquela antiga necessidade agonística tenha encontrado uma forma de satisfação nova, internacional, isto é talvez um dos

elementos que mais tem colaborado para a manutenção da cultura. [...] **Esporte significa** vitalidade em termos de força e de ânimo, significa **ordem e harmonia**, tudo o de mais precioso para uma dada cultura (HUIZINGA, 2017, p. 160)

E não é à toa. Huizinga leva esta contenda, após as tratativas na natureza e linguagem do jogo, para apresentar-se outras características (os elementos constitutivos da competição) ao status do que será tratado no segundo movimento, mas que a colocam à reboque do jogo: sem jogo, a competição não existiria. Aliás, nas características do jogo, a localização da competição, sua adequação a ele.

Tal como todas as outras formas de jogo, a competição é geralmente desprovida de objetivo. Quer isto dizer que a ação começa e termina em si mesma, não tendo o resultado qualquer contribuição para o processo vital do grupo. [...] Isso significa que o elemento final da ação reside antes de mais nada no resultado enquanto tal, sem relação direta com o que se segue. O resultado do jogo, como fato objetivo, é insignificante. (idem; p. 56)

O jogo e a competição, ação cultural “por alguma coisa”. Tanto joga-se por alguma coisa, quanto compete-se por alguma coisa. Suas funções? O êxito, o ganho, o triunfo, o instinto de vencedor. E, por um longo tempo, Huizinga retoma o exercício construído sobre a linguagem do jogo, seus elementos característicos (parceiro e adversário – ou o agonístico –, o lugar da regra, os jogos de azar e a bolsa de valores, o sexo, as relações tribais e suas manifestações, a vitória do bem sobre o mal, a espiritualidade dos rituais como manifestação das formas competitivas do jogo, a honra e a glória, a virtude do corpo) como fundantes à competição que “[...] mesmo quando são fantasiosamente descritas como combates titânicos e mortais, pertencem em todos os seus aspectos ao domínio do jogo”⁸² (idem; p. 63) e, ao montante deste exercício, trazendo como exemplo o potlatch (festa solene competitiva indiana):

O princípio subjacente a todos os estranhos costumes relacionados com o potlatch é, do meu ponto de vista, pura e simplesmente o *instinto* agonístico. Todos eles devem ser, antes de mais nada, e principalmente, encarados como uma **expressão violenta da necessidade humana de lutar**. Uma vez admitido este princípio, poderemos chamá-los, em sentido restrito, *jogo*, - um jogo sério, funesto e fatal, sangrento, sagrado, mas que mesmo assim continua sendo aquela atividade lúdica que, **nas sociedades primitivas, eleva o indivíduo ou a personalidade coletiva a um plano mais alto** (idem; p. 70 – meus destaques)

É a expressão ontológica de Huizinga trazida de seus estudos sobre as organizações sociais (de novo) mais primitivas, o agonístico (a necessidade do adversário) inimigo. Ao

⁸² Em *O outono da Idade Média*, Huizinga (2013) irá afirmar que “o Mundo da nobreza [...] confere a tudo que se refere a torneios e disputas cavaleirescas uma importância que não se compara à de nenhuma prática esportiva de hoje em dia” (p. 123)

homem é vital a necessidade de lutar e esta necessidade o elevaria a um plano mais alto. Possivelmente a honra e a glória. Mas esta interpretação está a altura do cuidado do historiador da cultura, que traz esta mesma leitura aos tempos dos gladiadores romanos, no contexto desta tradição grega, tendo os combates sua expressão *lúdica*, o desenvolvimento da cultura:

É da mais alta importância o fato de que estes combates dos gladiadores romanos, apesar de seu caráter sanguinolento, supersticioso e escravista, mesmo assim continuam a ser designados simplesmente pela palavra *ludus*, com tudo o que evoca de alegria e liberdade” (idem; p. 83).

E funda esta expressão:

Nosso ponto de partida deve ser a **concepção de um sentido lúdico de natureza quase infantil**, exprimindo-se em muitas e variadas formas de jogo, algumas delas sérias e outras de caráter mais ligeiro, mas todas elas profundamente enraizadas no ritual e dotadas de **uma capacidade criadora de cultura**, devido ao fato de permitirem que se desenvolvessem em toda a sua plenitude as **necessidades humanas** inatas de ritmo, harmonia, mudança, alternância, contraste, clímax etc. a este sentido lúdico está inseparavelmente ligado um espírito que aspira à honra, à dignidade, à superioridade e à beleza. Tanto a magia como o mistério, os sonhos de heroísmo, os primeiros passos da música, da escultura e da lógica, **todos estes elementos da cultura procuram expressão em nobres formas lúdicas**. (idem; p. 84)

A destruição do inimigo (ou adversário) em uma luta por honra e glória evocada por alegria e liberdade (esta, a honra e a glória atingida). Mas, não apenas em si, mas como expressões das inatas necessidades humanas, com suas raízes no ritual e a expressão vital nos elementos que compõem este combate. Esta relação, aliás, já veio argumentada em *O outono da Idade Média*, justamente no trato que o historiador holandês dá às relações entre amor e heroísmo:

O encantamento do romantismo amoroso não se restringia à experiência da leitura, mas também existia nos jogos e encenações. Existem duas formas em que o jogo pode ocorrer: a representação dramática e o esporte. No período medieval o último é, de longe, o mais importante. [...] O esporte medieval [...], e sobretudo o torneio, já era altamente dramático por si só e ao mesmo tempo de um conteúdo fortemente erótico. O esporte sempre conserva um elemento dramático e um erótico: uma competição de remo ou uma partida de futebol nos dias de hoje pressupõem muito mais os valores sentimentais de um torneio medieval do que se dão conta os próprios atletas e espectadores. Mas enquanto o esporte moderno retornou à sua simplicidade natural, quase *ótorgrega*, as disputas medievais, pelo menos as do final da Idade Média, estavam carregadas de adornos, eram um esporte elaborado, em que se pensavam os elementos dramáticos e românticos de forma tão intencional que eles mesmos davam conta da função dramática (HUIZINGA, 2013; p. 118 – meu destaque)

É o caminho de sedimentação deste primeiro movimento da obra em estudo que, alcunhado pelo seu próprio objeto de história (a forma – que manifesta o conteúdo); em um sentido lúdico que, em si, possuía a capacidade criadora da cultura; em formas de jogo que

possibilitam à cultura o desenvolvimento das necessidades humanas inatas; e na indicação de que existe, talvez, formas pobres, pueris, plebeia e usual deste espírito lúdico, que a fundação teórica nos é apresentada por Huizinga

Do jogo como fato mais antigo que a cultura, passando pela cultura que, em fases mais primitivas de sua expressão, possui um caráter lúdico (inato? fundante?) até chegarmos às palavras do autor, à guisa de conclusão neste capítulo (e deste primeiro movimento), ao enunciar acerca dos elementos historicamente presentes no homem que compete:

[...] é desde o início que se encontram no jogo os elementos antitéticos e agonísticos que constituem os fundamentos da civilização, porque o **jogo é mais antigo e muito mais original que a civilização** [...] Dizemos, nesse momento, que a **civilização se tornou mais séria, devido ao fato de atribuir ao jogo apenas um lugar secundário**. Terminou o período heroico, e a fase agonística parece, ela também, pertencer unicamente ao passado (HUIZINGA, 1999, p. 85 – meus destaques)

Entre o não pretender afirmar que *a civilização teve origem no jogo* e conduzir-se a concluir que *o jogo é mais antigo e muito mais original que a civilização* é expressão *sine qua non* de que para Huizinga o *contexto lúdico* já existia e, nele (em sua *raiz*) deu-se o desenvolvimento da cultura, na qual todas as suas expressões se buscam em “[...] nobres formas lúdicas” (idem, p. 85). Huizinga não apenas parte do fato dado e incontestado (em que pese seus vacilos na segurança em afirmá-lo) de que a civilização se desenvolve a partir do *espírito lúdico* e por causa e necessidade dele. Desde de seus registros e inflexões em *Nas sombras do amanhã* (Huizinga, 2017) não nos faltam elementos para percebermos que o conjunto de valores e posturas que a humanidade vai perdendo resumem-se (para ele, sintetizam-se) no declínio do *ludens*.

No seu elemento DA cultura, na natureza da linguagem que conceitua o *ludens* e nos seus primeiros elementos agonísticos, valem como lei da história para Huizinga. Mas essa lei não mostra, a radicalidade da origem do espírito lúdico. Nem do ponto de vista da atividade humana (o homem que joga e, portanto, produz este jogo), nem mesmo do ponto de vista da ideia. Por mais que identifiquemos (e isso é inquestionável) incontáveis caminhos na literatura e na história da humanidade em que o autor busca, registra, descreve e apresenta o jogo (e o faz como sujeito), por mais que ele apresente elementos que estabeleçam um amálgama do jogo na humanidade e no sujeito que joga.

Como Marx (2010a), “[...] nós devemos nos preocupar [...] com a existência teórica do ser humano” (p. 71)⁸³ e, neste sentido, estabelecer o objeto da crítica ao *espírito lúdico* como

⁸³ Carta a Arnold Ruge, de setembro de 1843 – Sobre a questão Judaica

expressão do estudo da vida humana (melhorar isso). Acontece que para Huizinga o jogo é verdadeiro e representa o espírito lúdico. O jogo é o objeto do espírito lúdico e isso o torna verdadeiro. E este movimento apontado por Marx é por demais (e por opção) negado por Huizinga. Mesmo numa expressão idealista, presente no próprio desenvolvimento do pensar humano – e que, portanto, presente também está no desenvolvimento do pensar de Huizinga – a construção fundante de sua obra patina na superficialidade teórica. E isso porque, assim como Barata-Moura, entendo que um problema a qual se requer solução (a recondução do homem ao processo civilizatório conduzido pelo *espírito lúdico*, para Huizinga), a unidade entre *perguntar* e *responder* que possui, necessariamente, uma “[...] conexão com a realidade, mau grado todas as mistificações de que é objeto e de que se rodeia” (2012b, p. 168). Assim, diria que para o historiador holandês

Abundam as questões levantadas e analisadas em termos e num horizonte idealista que guardam, não obstante, um fundamento real, o que é necessário detectar e retomar, precisamente, em ordem a combater e a afastar o idealismo da consideração, e a encontrar para o efectivo problema em causa a resposta adequada e não mistificadora (idem, p. 169)

Às primeiras considerações sobre este primeiro movimento, é forte a identificação de elementos que apontam o carácter idealista na ontologia de Huizinga. É a ideia e a consciência antes da prática ou que a conduz, o ser espiritual (lúdico) antes do ser material que se manifesta, na defesa huizinguiana. O jogo como mais antigo que a civilização, ou até mesmo inato no homem. Se em Hegel, *aquilo que é* (o questionamento da ontologia) é a Razão, para Huizinga, é o jogo, o lúdico. Não apenas o jogo em si que se encerra nele mesmo, mas a Ideia do jogo, do lúdico – ou, como já destacado anteriormente, o “espírito lúdico”. O Jogo como um fenômeno (ou objeto) constituído por ele próprio e, portanto, o mediador do homem consigo mesmo e com a natureza.

Este trato já vinha sendo construído desde *O outono da Idade Média*, ao tratar, por exemplo, da casuística – argumentação que utiliza a simulação para justificar ou legitimar qualquer ato ou circunstância – no direito e na guerra, como poderá ser conferido adiante. Para o aqui refletido e resgatado, ela serve à própria explicação ao fazer da vida.

[...] Não apenas as questões da moral e da lei que encontram solução dessa forma, a **visão casuística também domina muitas outras esferas de vida**. Onde quer que o estilo e a forma sejam pontos principais, onde quer que o **elemento lúdico apareça em primeiro** plano numa forma cultural, **a casuística triunfa**. [...] ela é uma forma de pensamento adequada às perguntas formuladas, pois se trata apenas de uma série de casos determinados por precedentes dignos de respeito e regras formais (HUIZINGA, 2013, p. 387)

E por mais que reconheçamos (e devemos fazê-lo) o trabalho e impressionante acúmulo de conhecimentos que apenas neste primeiro movimento de *Homo ludens*, Johan Huizinga demonstra e comprova (considerando inclusive seu tempo), não podemos desconsiderar a enorme inversão nas relações do fazer e do pensar humano. Consequentemente, esta inversão (se poder-se-ia equivaler ao método hegeliano, em que o “[...] processo de pensamento, que ele [Hegel], sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo” (MARX, 2013b; p. 90⁸⁴) não apresentou ou entabulou neste primeiro movimento em análise (e entendo que deveria se expressar nestes primeiros capítulos) as fundações teóricas e, principalmente (para o estudo em questão, pelo menos) o próprio desenvolvimento do que o historiador holandês categorizou como natureza, significado, linguagem e funções culturais do jogo. Numa expressão, não respondeu (e nem questionou) a pergunta o que é a sociedade no estágio de civilização (ou em qualquer outro estágio de desenvolvimento) que funda suas reflexões sobre o jogo e à qual, parafraseando Marx⁸⁵, sintetizaria as suas próprias determinações em relação com as *faculdades produtivas dos homens* (2009, p. 244) e, portanto, o jogo como resultado destas.

Se estes elementos iniciais de Huizinga compõem a centralidade espiritual do jogo, este, portanto, precisa ser compreendido concretamente, como produção material, um jogo como expressão de uma dada “riqueza espiritual” condicionada pela “riqueza das relações reais” do homem, como já expressado anteriormente, no diálogo com Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*. Afinal, se “[...] é suficiente o entendimento médio dos homens, a atividade corporal e a espiritual ainda não estão de forma alguma separadas” (Marx e Engels, 2007; p. 51), para Huizinga, parece-me que o jogo se estabelece como um “[...] divisão entre trabalho espiritual e corporal já [...] realizada na prática” (idem, ibidem) conflito este estabelecido se considerarmos para tanto uma troca vital entre homem e natureza, e desta, a construção das bases do jogo ou a sua negação.

O que se verifica neste primeiro movimento é o exercício (talvez esforço) de Huizinga em construir paredes que sustentem e janelas que vislumbrem o *espírito lúdico* deste homem que começou *sapiens*, vivenciou-se *faber* e chegou (ou está em busca) de seu *ludens* e cujo retrocesso do processo civilizatório o afastou. De meu ponto de vista, um movimento que se alinhou ao exercício de abstração e que se desmorona, justamente por não identificar nele as fundações necessárias. Diria Barata-Moura em suas inflexões sobre a filosofia de Feuerbach:

⁸⁴ Posfácio da segunda edição alemã de *O Capital*.

⁸⁵ Carta de Marx a Annenkov, de 28 de dezembro de 1846.

A filosofia, embora necessitando das figuras do sistema e da universalidade, não pode circunscrever-se à esfera de um mero trabalho de, e com, <<abstrações>>. Tem, por isso, que acolher no seu seio, e que assumir como sua preocupação primeira, aquele frescor vital que só uma abertura dos sentidos ao mundo lhe pode proporcionar (BARATA-MOURA, 2016; p. 23 – destaque do original)

Igualmente e por outro lado, irá destacar também que “Sob um outro ângulo, igualmente conexo, a filosofia não pode descurar também de um vector de intervenção reconfiguradora no real” (idem, ibidem). E o real como efeito dos sentidos vitais do mundo e vice-versa. Disso, Huizinga abriu mão, em nome de todo um figurativo abstrato do jogo. Um jogo com regras bem caracterizadas, mas sem fundação processual se transforma, no final ao cabo, na determinação explicativa idealista do real. E é isso que deveremos verificar no segundo movimento.

As regras do jogo (e a luta contra seus *desmancha-prazeres*), a civilização e a seriedade ante ao jogo, o lúdico como capacidade criadora da cultura, a cultura que busca alento nas formas lúdicas da humanidade, o jogo como lugar das raízes da civilização e suas manifestações, a linguagem como detentora do fazer e não a sua expressão sistematizadora. Estas e outras tantas manifestações de Huizinga neste primeiro movimento (que é fundamental à obra, pois estabelecem os planos teóricos necessários para os movimentos seguintes) ajustam a especulativa orientação teórica do historiador holandês e, mais importante, o caminhar de seu desenvolvimento ontológico, que é o que aqui interessa. A considerar os debates que Marx e Engels entabularam acerca de São Bruno e suas divagações e revelações sobre Hegel e o *Reino de Deus*, me inclino a entender que Huizinga, assim como São Bruno, não abandona uma base especulativa para entender o Jogo e, nele, estabelecer as pontes para com produções humanas no Direito, no Conhecimento (mais inclinado à filosofia), à Guerra e à Poesia, que são as representações do fazer humano que virão a seguir, no segundo movimento. Esta especulação até aqui construída (ou constatada) é, igualmente, a própria contradição da especulação que, em seu início, estabeleceu a equivalência lúdica entre homens e animais, por exemplo. Assim, na analogia acima exposta, Marx e Engels destacam que

[...] por um lado, em vez de homens reais e suas consciências reais de suas relações sociais, que aparentemente os confrontam como algo independente, ele tem a mera fraseologia abstrata: a *autoconsciência* [ou o *espírito lúdico*], assim como em vez da produção real, ele tem a *atividade dessa autoconsciência* [o jogo], *tornada independente* (MARX e ENGELS, 2007, p. 100 – colchetes meus)

É, no compto da crítica dos pensadores do materialismo histórico-dialético, que o Jogo se apresenta para Huizinga como um produto humano transformado em civilizador. Ou se caminha em sua direção para que as relações humanas retomem a harmonia (o *anseio por uma*

vida mais bela) ou aprofunda-se o distanciamento do homem de seu *ludens* – ainda que não identifiquemos, já de antemão, qualquer manifestação do historiador holandês no sentido de, se este caminho não for realizada, a humanidade tornar-se-á *faber*, mesmo diante de expressões de barbárie, como esta em seu tempo – e, portanto, de sua humanidade.

É verdade, também, que não encontramos nenhuma expressão em Huizinga fundada, por exemplo, na *busca por uma humanização* da humanidade. Como já indicado nas nossas referências às questões de ordem teórico-metodológica, sua opção pela História da Cultura, seu entender da História como *referência para um passado não tão distante e mais feliz* (como muito constatado em *O outono da Idade Média*), bem como seu perspicaz (é verdade) uso das imagens e da literatura para com o estudo da história o conduz para uma busca de uma certa *outra* humanidade, a própria expressão do *espírito lúdico*, a construção dos caminhos necessários (a seu ver) à raiz da cultura, da civilização. Não à toa, após suas inclinações sobre a natureza e o significado do jogo, sua expressão na linguagem e, em conjunto com a competição, suas funções culturais, segue-se, a partir de agora, as expressões do jogo no (ou do) fazer humanos.

4.2 – Segundo Movimento: O movimento e o elemento agonístico do jogo

Direito, Guerra, Conhecimento e Poesia: quatro produções da história, presentes secularmente nas relações humanas, sociais e políticas em diferentes estágios de desenvolvimento da humanidade e que ganham (com talvez um alento à poesia) proporções e feições próprias do advento do século XIX com o avanço do desenvolvimento das forças produtivas e modos de produção capitalista – e, portanto, claras nas primeiras décadas do século XX – recebem a atenção de Huizinga para o desenvolvimento deste segundo movimento. Mas a escolha dele não é por acaso.

Huizinga abre este movimento com a seguinte consideração:

À primeira vista, o jogo poderia parecer o mais distante possível em relação ao direito, à justiça e a jurisprudência. **Toda esfera do direito é dominada pela mais total e implacável seriedade e pelos interesses vitais do indivíduo e da sociedade.** Os fundamentos etimológicos da maior parte das palavras que exprimem ideias relacionadas com a lei e o direito estão sobretudo ligadas às noções de estabelecer, indicar, ordenar etc. Todas estas ideias parecem oferecer pouca ou nenhuma relação com a esfera semântica que deu origem aos termos lúdicos, e até lhe parecem opostas. **Contudo**, e conforme temos vindo constantemente a lembrar, **o caráter sagrado e sério de uma ação de maneira alguma impede que nela se encontrem qualidades lúdicas.** (HUIZINGA, 1999; p. 87 – meu destaque)

Um primeiro exercício de compreensão dos desdobramentos das ideias iniciais de Huizinga, ao abrir um novo capítulo (e, para mim, o segundo movimento) já nos permite perceber alguns conflitos deste desenvolvimento. Percebamos como ao apresentar o Direito numa perspectiva de seriedade para com a qual se faz necessário tratar os interesses *vitais* de indivíduos e sociedade com distância (ainda que momentaneamente) ao jogo e ao espírito lúdico destes interesses. Por mais que apresente a expressão *à primeira vista* (que, em sua semântica e linguística indica que *mas não é exatamente assim*), fica uma singela e discreta sublimaridade divergente entre a seriedade do Direito e a semântica das origens dos termos lúdicos que, por contraposição, não se alinham à seriedade daquele. Não necessária essa *primeira vista*, eis que o historiador holandês estabelece o patamar sagrado e sério do Direito (a ação em questão) e, em sua índole, as qualidades lúdicas. A apoteose de partida está dada, e o Direito (certamente o burguês, considerando seu tempo) ganha status de espírito lúdico, dinâmica que, inclusive, retomará em capítulos posteriores, como, por exemplo, no terceiro movimento deste estudo, ao entender que os elementos lúdicos na Idade Média presentes no campo do

[...] direito e da administração da justiça com seu constante uso de símbolos, gestos pré-fixados, fórmulas rígidas, estando o desenlace de um julgamento muitas vezes na dependência da exatidão da pronúncia de uma palavra ou de uma sílaba. Os casos de processos contra animais, coisa totalmente incompreensível para o espírito moderno, são exemplos deste extremo formalismo” (idem, p. 200)

Entendendo que a inclinação ao debate da ciência moderna se faz presente em toda a linha teórica de Huizinga, como já expressamos (e suas críticas) anteriormente, este primeiro embate entre o jogo e o direito parece-me expressão clara daquela sua crítica. Afinal, não o sendo, a “seriedade” da ciência moderna que não se inclina a compreender e empreender esforços científicos sobre a imagem, sobre o *ludens*, não daria conta de compreender os embates agonísticos e suas características competitivas do templo da jurisprudência. É neste sentido que entende o historiador holandês que o competitivo e o lúdico “[...] elevados àquele plano de seriedade sagrada que toda sociedade exige para a justiça, continuam ainda hoje sendo perceptíveis em todas as formas da vida jurídica” (idem; p. 88). É o próprio juízo de valor da justiça colocado além da realidade. Huizinga inicia o desenvolvimento deste *embate lúdico jurídico* trazendo, para tal, relatos históricos (as manifestações de direito aplicável às Índias Holandesas, possivelmente colônias de seu país, para os embates jurídicos tradicionais *de fora da Europa* e, também, fontes bíblicas e afins, além de temas como o casamento e a aposta) e, nesta contenda, a busca pela relação entre estes campos (o jogo e o direito) às suas “formas

primitivas do processo” – um apêndice às “formas primitivas de sociedade? – que , aliás, como vem desenvolvendo as relações sobre significado, linguagem e cultura, até aqui.

Assim, esta relação se estabelece centralmente pelo caráter competitivo, agonístico, dos embates jurisdicionais. Vencer esta batalha é muito mais competição do que o processo de “garantir a justiça” individual ou social, à qual as regras submetidas ao seu exercício comparam-se às regras do jogo. É por isso que o processo inicial de “caracterizar” o jogo de Huizinga é tão problemático: é a ideia caracterizando sua realização. E isso é fundante para ele, quando arremata que: “O julgamento pode ser considerado como um jogo de azar, como uma competição ou como uma batalha verbal” (idem; p. 90) como expressão de análise do jogo e do direito.

Huizinga desenvolve, portanto, estas características do julgamento, haja vista ser o norte estabelecido para sua digressão em torno da relação entre o direito e o jogo. Possível, inclusive, expressar *an passan* sua consideração ao “como jogo de azar” construir um cenário (real, ao autor) de, por um lado, ser o desafio agonístico dos pontos de vistas entre partes antagônicas do processo judicial, na qual a “defesa” é um “empenho”, uma aposta na própria batalha (presentes, segundo Huizinga, até a primeira metade do século XIX, na Inglaterra). Por outro lado, a aposta e o desafio “fora” do processo judicial, ou seja, do público. Seria semelhante à cultura britânica de a cada novo herdeiro da coroa que estar para nascer, as bolsas de apostas incentivam a manifestação dos súditos sobre o sexo e o nome do rebento que virá e, assim, o nascimento prova ter características inerentes do jogo.

Não obstante, é imperioso para este momento, retomarmos a própria manifestação de Huizinga acerca de sua opção teórico-metodológica que, dentre outros, estabelecia um lugar *menos honroso* aos documentos oficiais, o que, no campo do Direito, arrisca a uma romantização das análises jurídicas em estudo. À luz dos desafios e embates jurídicos-agonísticos acima descritos, dentro dos embates e aos olhos do público, temos em *O outono da Idade Média* já a expressão desta opção, com a tradução que, de certo modo, tem uma questão jurídica de fundo:

A vida ainda conservava o colorido das fábulas em vários de seus aspectos. Se as crônicas da corte, homens de educação e respeito, que conheciam seus príncipes de perto, não eram capazes de ver e descrever as pessoas ilustres senão de forma arcaica e hierática, qual não terá sido o esplendor mágico da realeza aos olhos do ingênuo imaginário popular! Veja-se um exemplo desse colorido na obra de Chastellain. O jovem Carlos, o Temerário, ainda conde de Charolais, chega de Sluis a Gorkam e fica sabendo que seu pai, o duque, retirou-lhe a pensão e os benefícios. [...] Chastellain descreve então como o conde manda chamar todo seu o séquito, inclusive os ajudantes de cozinha, e lhes conta suas desgraças num discurso comovente, em que manifesta respeito pelo pai equivocado, preocupação com o bem-estar dos seus e amor por todos

eles. O conde insta aqueles que têm meios próprios a esperar com ele por uma fortuna melhor; aos mais pobres, diz que estão livres para partir; caso venham a ouvir que a sorte do conde se reverteu, pede que ‘voltai, tereis vosso lugar de volta e sereis bem-vindos e eu vos recompensarei a paciência que tiveste comigo [...]’ (HUIZINGA, 2013; p. 19)

Estou, à bem da verdade, a trazer as manifestações de inauguração da obra, à qual Huizinga já vai apresentando seus elementos constitutivos acerca da história da cultura. Ao mesmo tempo, uma descrição literária e de certo *biográfica* dos duques de Borgonha, em que aspectos como pensão ou herança, o direito ao trabalho, o direito às posses (a narrativa segue com os séquitos do Conde participando de seus pertences para continuarem com ele), além do próprio registro de Huizinga de que “Não sabemos até que ponto o relato estiliza o que realmente aconteceu” (idem; p. 20), fatos que certamente teriam outro corte se atento aos documentos oficiais. Sem eximir-me de uma muito dura e inflexível compreensão do reconhecimento ao domínio acadêmico-literário de Huizinga, mas também inclinado a ver nestas expressões algo de histórico, o que destaco em observância ao exemplo trazido para o campo do debate do Direito é que a fundação agonística inicialmente já expressa em *Homo ludens* traz, no final ao cabo, o mesmo *colorido* que vem regendo suas produções, desde a obra de 1919. O conflito, em princípio, se daria pelo fato de na Idade Média “[...] os mecanismos de governo e administração [talvez os jurídicos nela] do estado já estavam assumindo formas complexas” (idem; p. 21), ao mesmo tempo em que, do ponto de vista do *espírito popular*, “[...] a política ainda se materializa numas poucas figuras, simples e fixas” (idem; ibidem).

Era, a idade Média para Huizinga, um período em que a honra e a justiça fundavam-se na mais clara expressão de “olho por olho, dente por dente”, assim como o papel da Igreja na punição do pecado e o Estado, também punidor presente e inquebrantável do reinado de poder daqueles tempos de “[...] justiça severa e da crueldade judiciária” (HUIZINGA, 2013; p. 33)⁸⁶ e expressas como um espelho de épocas mais distantes à aquela. Assim, ao retomarmos *Homo ludens*, constato uma nova expressão do corte idealista de Huizinga, expressando a fonte da relação do jogo com o direito justamente para com as culturas primitivas (oráculos, o Exoduser Samuel bíblicos, o islã e até a Ilíada)⁸⁷ e que se apresenta na passagem abaixo:

⁸⁶ Debate este que Huizinga concluí da seguinte maneira: “[...] São processos, crimes, disputas e perseguições sem fim. E essas são vidas comuns, saídas de documentos jurídicos ou religiosos. [...] Esse é um mundo mau. A chama do ódio e da violência arde vigorosamente, a injustiça reina, o demônio cobre com suas asas negras a terra em trevas. Todos esperam o fim iminente de tudo. Mas a humanidade não se converte; a igreja combate em vão, e em vão se lamentam e exortam os pregadores e os poetas. (HUIZINGA, 2013; p. 42).

⁸⁷ Importante e justo registrar que Huizinga estabelece em vários momentos da obra um “voltar às culturas primitivas” para, assim, comprovar o caráter lúdico em várias formas de organização contemporâneas expresso nos verbetes que apresenta ao longo da obra (o direito, o conhecimento, a filosofia etc.). Das culturas gregas às mais antigas expressões chinesas ou japonesas, sem deixar de mencionar registros históricos da América Latina e

Hoje somos incapazes de conceber a justiça independentemente de um direito abstrato, por mais vaga que seja nossa ideia deste último. **Para nós, o julgamento é antes de mais nada uma disputa entre o bem e o mal, e ganhar ou perder ocupam apenas um lugar secundário.** Ora, é precisamente esta preocupação com os valores éticos que devemos abandonar, se quisermos compreender a justiça primitiva. Se fizermos com que nosso olhar passe da administração da justiça nas civilizações altamente desenvolvidas para aquela que se encontra nas fases menos adiantadas da cultura, veremos que a ideia do bem e do mal, a concepção ético-jurídica, é ultrapassada pela ideia de ganhar ou perder, isto é, pela concepção puramente agonística. **O que interessa ao espírito primitivo não é tanto o problema abstrato do bem e do mal, mas principalmente o problema extremamente concreto de ganhar ou perder.** Dada esta fraqueza dos padrões éticos, o fator agonístico vai ganhando imenso terreno na prática judicial à medida que recuamos no tempo. **E, à medida que o elemento agonístico vai aumentando, o mesmo acontece com o fator sorte, e daqui resulta que depressa nos encontramos na esfera lúdica. Estamos perante um mundo espiritual em que a ideia da decisão por oráculos, pelo juízo divino, pela sorte, por sortilégio — isto é, pelo *jogo* — e a da decisão por sentença judicial fundem-se num único complexo de pensamento.** E ainda hoje reconhecemos o caráter absoluto dessas decisões todas as vezes que, quando não conseguimos ser nós próprios a decidir qualquer coisa, resolvemos "tirá-la à sorte". (Huizinga, 1999, p; 90 – meus destaques)

Ao conjunto de elementos trazidos de *O outono da Idade Média* sobre as relações do Direito tem, aqui, expressa sua fundação, a de um Direito abstrato na qual o estabelecimento dos pilares entre o bem e o mal (a entender que se refere, alegoricamente, ao certo e errado, ao justo e injusto) se dá a conhecer à luz (e por ela) da expressão concreta e agonística do ganhar ou perder (que, para sua inquietação, estabelece uma posição secundária na vida). Essa fundação nas *sociedades primitivas*, sua origem é, no final ao cabo, o elemento agonístico originário da esfera lúdica do Direito. Daí claro e esclarecido, finca mais ainda as relações entre o primitivo e o religioso/divido, à qual o historiador holandês conclui sobre o lugar com conflito entre o bem e o mal: a *luta pela vitória* que

[...] é sagrada em si mesma, mas, uma vez animada por concepções nítidas acerca do bem e do mal, a luta passa a pertencer à esfera do direito; e, vista à luz das concepções positivas do poder divino, passa a pertencer ao domínio da fé. Todavia, o fenômeno fundamental em todos estes casos é o jogo. (idem; p. 93)

A expressa manifestação de Huizinga, como historiador da cultura, ganha uma marca que, à bem da verdade, não encontramos com tanta força na sua organização teórica: a presença

Antilhas – sem entrar no mérito de seu ponto de vista – é significativa a gama de informações, dados, nomes, datas históricas dos mais diferentes povos e práticas sociais e culturais, religiosas e políticas. Para DE PAULA (2005), “Huizinga escreve uma prosa de tal forma brilhante, mobiliza uma tal gama de fontes artísticas – literatura, artes plásticas, música teatro – que o resultado acaba por produzir [...] uma reação de suspeição contra o que se apresenta tão desabusadamente *vago, literário, artístico*, belo, enfim (p. 144 – destaques do original).

das imagens divinas e espirituais para com o lúdico e o jogo na formação da civilização em nome da justiça. Isso fica sintetizado após todas as expressões acima indicadas e, em conclusão, seu acabamento:

A luta pela vitória é sagrada em si mesma, mas, uma vez animada por concepções nítidas acerca do bem e do mal, a luta passa a pertencer à esfera do direito; e, vista à luz das concepções positivas do poder divino, passa a pertencer ao domínio da fé. Todavia, o **fenômeno fundamental em todos estes casos é o jogo**. (idem; p. 93 – meu destaque)

Diria Marx: “[...] os ídolos de madeira obtêm a vitória e as vítimas humanas são abatidas!” (2017, p. 80). O *jogo divino* é o vencedor das relações julgamentadas entre o bem e o mal. Ao homem que joga ou que apenas aprecia o jogo “fora” do processo judicial ficam as consequências desta luta. Percebamos que há uma linearidade nesta construção da relação entre o jogo e o direito e sua ascensão divina e espiritual: a sacralidade pela vitória compõe a esfera do direito e, portanto, ao *domínio da fé*, não obstante o movimento e fundamento desta linearidade ser o jogo. É o que ele caracteriza como a função judicial como fruto de um costume cultural e espiritual, mas que é jogo em seu sentido próprio alinhada às características do jogo que Huizinga nos apresenta ainda no primeiro capítulo. Afirma, ao trazer uma síntese de vários costumes de diferentes embates jurídicos étnicos, “[...] que é possível a ideia do juízo divino, no domínio do direito abstrato, aparecer ligada a esses costumes, mas apenas de modo subsequente e secundário. O elemento primordial é a decisão através da competição enquanto tal, ou seja, no jogo e através dele. (HUIZINGA, 1999; p. 98). A posição secundária do jogo nas sociedades primitivas ganha status vital para Huizinga.

Sem contar mais uma expressão em defesa matriz societária no e pelo jogo, a cultura como produto e o jogo como seu determinante, já reiteradas vezes verificadas e confirmadas, Na singularidade do Direito, não me é possível desconsiderar uma expressão fundamental construída por Marx, ainda em sua juventude, quando editor da Gazeta Renana⁸⁸. Ao debate sobre a lei da repressão ao furto da lenha, afirmava que “[...] à lei não está dispensado o dever universal de dizer a verdade” (MARX, 2017, p. 81), ou seja, a lei que mente, pune a verdade e, portanto, não poderia ser tratada apenas como um *jogo* entre o bem e o mal, numa relação entre *ganhar ou perder*. Se a lei falta com a verdade, ganha-se apenas o poder. O que seria, por exemplo, a relação entre ganhar ou perder em tempos não muito distantes de Huizinga, quando, na Prússia, estipulou-se a *Lei do Roubo da Lenha*? Que elemento agonístico se faz presente

⁸⁸ Gazeta Renana, Colônia, . 298, de 25 de outubro de 1842 – Suplemento (in, MARX, 2017 – Os despossuídos)

entre o pobre que colhe a lenha já caída no chão e o capataz da terra (que nem é a justiça em si) que cumpre com o julgamento e execução da lei?

Portanto, quando destaca a relação entre Jogo e Direito, as expressões inauguradas em 1933 (“Acerca de los limites entre lo lúdico y lo serio en la cultura”) voltam a ganhar estatura justamente ao apresentar os aparentes limites da compreensão contemporânea sobre o Direito (como estabelecido, que indica e/ou ordena algo) mas que, para Huizinga, ao se compreender a prática do Direito, o seu processo, lhes são claros os elementos da competição, independente da concepção (ou ideia) que se tenha do Direito. Seu exercício é um jogo e é neste contexto que ele se utiliza de expressões como “competição judicial” e, portanto, o juiz passa a assumir um papel de neutralidade com fins a cumprir as regras entre os lados disputantes desta competição. Ao final deste capítulo, destaca o autor que

Só quando o estoicismo [aceitação resignada do destino] entrou em moda, envidaram-se esforços para libertar a eloquência jurídica do caráter lúdico, purificando-a de acordo com os severos padrões de verdade e dignidade professados pelos estóicos (HUIZINGA, 1999, p. 100 – meu comentário),

e o faz como expressão de sua crítica, quase condenação ao distanciamento que o Direito tomou de sua natureza primitiva da competição, da sorte, da batalha de palavras e do destino. A aceitação do destino no Direito estabeleceu ao caráter lúdico sua *eloquência jurídica*, colocando justamente a rigidez da verdade e dignidade do Direito ao estado de conformação. E essa consequência tem classe social, ainda que não dito por Huizinga.

Mas é justamente quando Huizinga declina suas reflexões sobre o Jogo e a Guerra que o Direito retoma lugar de debate e, assim, temos elementos profundamente (ou no mínimo) curiosos, a considerar minha posição acima entre o bom e o mal, o vencedor e o perdedor como sínteses das relações entre Direito e Poder:

Aquilo que chamamos de *direito* pode igualmente, em termos de pensamento primitivo, ser chamado de *poder* – no sentido da *vontade dos deuses* ou de *superioridade evidente*. Assim, um conflito armado é um modo de justiça, a igual título que a consulta de um oráculo ou um julgamento em tribunal (idem; p. 104)

A comentar mais adiante, quando declinar-me sobre as contendidas da Guerra, ainda que a manifestação de relações entre direito e poder se refira de certo modo insipiente às questões do Estado (entidade acolhedora do Direito, como o conhecemos), vale a retomada do registro hegeliano do lugar deste para com a verdade (que também perpassará minhas reflexões ainda neste movimento, quando da filosofia):

[...] no direito, na moralidade e no Estado, a verdade é tão antiga como o seu aparecimento e reconhecimento nas leis, na moral pública e na religião. Uma vez que o espírito que pensa se não limita a possuí-la nessas formas, imediatas,

só pode ter para com ela a atitude de a conceber e de encontrar uma forma racional para um conteúdo que já o é em si. Em consequência, este conteúdo ficará justificado para o pensamento livre que, em vez de se encerrar no que é dado – esteja este dado apoiado na autoridade positiva do Estado ou no acordo entre os homens ou na autoridade íntimo sentimento e do testemunho imediato da aprovação do espírito – só a si mesmo toma com princípio e por isso tem de estar intimamente unido à verdade (HEGEL, 1986, p. 3)

Guardada as devidas proporções entre as relações estabelecidas por Hegel para com os *Princípios da Filosofia do Direito*, em singular, o direto com as leis, a moralidade com a moral pública (a família e a sociedade civil) e o Estado com a religião, não obstante Huizinga associar o poder a elementos *místicos* mas de *superioridade evidente*, o julgamento possivelmente decorrente da concreção destas relações com homens reais é semelhante (para não entabular equivalência teórica entre Hegel e Huizinga): a linearidade e imutabilidade destas relações, subjetiva (talvez mais à Huizinga) e objetivamente (em princípio, a ambos) está tão presente que me é possível dialogar com Marx no publicado contraponto crítico a Hegel em 1843 – expondo a construção hegeliana sobre as relações dos direito e bem privados, da família e da sociedade civil com o Estado – e, ao fazê-lo, aludir a Huizinga, também, pois naquela, a relação essencial de Estado e Direito com as esferas da vida real.

[...] Não apenas seus “interesses”, mas também suas “leis”, suas determinações essenciais são “dependentes” do Estado e a ele “subordinadas”. Ele se relaciona com seus interesses e leis como “*potência superior*”. Tais “interesses” e “leis” apresentam-se como seus “subordinados”. Eles vivem na “dependência” do Estado. Precisamente porque “subordinação” e “dependência” são relações *externas*, que restringem e se contrapõem à essência autônoma, é a relação da “família” e da “sociedade civil” com o Estado aquela da “necessidade *externa*”, de uma necessidade que vai contra a essência interna da coisa (Marx, 2013a, p. 34 – aspas e itálico do original)

Não é no campo do direito que Huizinga se declina a expressar suas reflexões acerca do Estado ou suas representações. Ele o faz mais quando se concentra no debate dos elementos agonísticos da Guerra e, mais adiante, as expressões contemporâneas do jogo. E por isso mesmo, por ausentar de seus apontamentos sobre o direito e os embates agonísticos e teatrais, em que a vitória da retórica é maior do que o cumprimento da justiça (ainda que burguesa) em si, legitima justamente o que negligencia: o lugar dos embates fundados na lei ou a *primitivação* de seu papel na relação dos homens. Direito, assim como o jogo, estão acima das relações sociais e, portanto, acima até mesmo do processo de desenvolvimento civilizatório que, em nome do *espírito lúdico*, Huizinga persegue.

Em que pese o registro linear que a obra segue – após o Direito, o debate com relação ao jogo e a guerra (que retomarei mais adiante) – é interessante notar as pontes mais estreitas entre o Direito e o Conhecimento na construção da lógica huizinguiana. É nestes registros, tanto

no Conhecimento quanto no Direito, que os elementos acerca do desenvolvimento dos supostos idealistas na ontologia de Huizinga não apenas se evidenciam, mas, pela primeira vez ganham o caráter do que ele nega profundamente: o caráter de classe. Direito e Conhecimento são apresentados como se em sua essência apenas seriam como tais – Conhecimento e Direito – se preservassem o elemento ou espírito lúdico que lhes seria inato. E, neste sentido, a expressão de que está no lúdico (ou no “espírito lúdico”) a condição daquilo que a humanidade sistematizou e estabeleceu historicamente. Numa primeira assinalação, aquilo que Barata-Moura sintetiza sobre Hegel: “[...] não é o homem, que diz exatamente seu ser, É o seu ser, no homem, que diz e se expressa”, como saber da experiência da consciência (2010a, p. 27) e, neste caso, a consciência para Huizinga é o espírito lúdico. Mas não é tão simples e pontual assim

Dois marcos importantes e anteriores a *Homo ludens* também registram e indicam suas reflexões em torno do Conhecimento⁸⁹ – claro, considerando já vencida, retomada nestas linhas quando necessário, o próprio debate teórico-metodológico da história da cultura à qual Huizinga se tornou referência: primeiro, em *Acerca de los limites entre lo lúdico y lo serio en la cultura*:

Cada vez que la filosofía y la ciencia se renuevan vuelve a emerger el elemento lúdico, la controversia abierta. La ciencia es polémica, aunque unas veces más y otras menos. En la segunda mitad del siglo XVII, cuando se impone la ciencia moderna, todo se alineó en bandos y facciones. (Huizinga, 2014; p. 38)

E completa:

El juego de pregunta y respuesta resulta ser un excelente caldo de cultivo para la sabiduría, y también para la poesía. Quien contesta con la palabra crea filosofía o ciencia; quien contesta con la imagen crea poesía. Em ambos casos, la respuesta es coherente si se ajusta a las reglas del juego y puede ser comprendida por los otros jugadores. Del mismo modo que en las culturas antiguas el filósofo es aquel capaz de plantear y resolver enigmas cósmicos, el poeta es aquel capaz de hablar el lenguaje artístico que sólo los iniciados entienden (idem, ibidem)

O conjunto inicial de ingredientes para o debate já é intenso e amplo. Ao tratar e tratá-los como essencialmente Direito e Conhecimento, Huizinga reforça a condição de, para tal, vinculados ao elemento lúdico e, neste, à construção da história (suas práticas políticas voltadas à ciência e a justiça) tem como cláusula da humanidade o *espírito lúdico*. Assim provocado, se a expressão de *neutralidade* (lúdica?) do Direito em seus embates agonísticos entre o bem e o mal, à que devem ser sintetizados à oposição equivalente e de destino (não teológico) entre

⁸⁹ Huizinga faz também uma alusão a este tema no terceiro movimento, ao destacar sobre a criação das primeiras Universidades nas jovens nações do século XI (1999, p. 172)

ganhar ou perder ganham fundação para o historiador holandês, ao inclinar-se às questões afetas ao Conhecimento (este produto humano fruto das relações diferentes, divergentes e antagônicas da ciência e suas muitas doutrinas), não encontramos necessariamente relações afetas ao bem ou ao mal, à vitória ou à derrota, mas uma profunda e permanente relação poética e imagética e, ao mesmo tempo, em crise, que dão ao mesmo um perfil de neutralidade que, à contradição de suas próprias manifestações críticas à ciência moderna, são exatamente seu espelho: a neutralidade e sua disposição para a manutenção das relações sociais de produção da vida.

Barata-Moura, a versar sobre a ciência como um *corpus* de saberes que envolve distintos campos de conhecimento socorre-me na suspeição à esta visão huizinguiana sobre o tema:

[...] a “ciência” corresponde a um determinado empreendimento social, historicamente desenvolvido em articulação interactiva com possibilidades abertas em distintos patamares da realidade, que, em especial nos últimos dois séculos e segundo uma tendência que se acentua, tanto no domínio da “Natureza” como no da “Sociedade”, se afirma cada vez mais como força produtiva imediata (BARATA-MOURA, 1997, p. 71)

Isso posto, está claro que o ápice da humanização civilizatória de Huizinga sobre o conhecimento, enquanto expressão do *espírito humano* fruto de um jogo de perguntas e respostas está ainda muito aquém do complexo, histórico e político papel da ciência e do conhecimento para a humanidade, como uma das expressões do desenvolvimento das forças produtivas. Em disputa, falo de um homem *cientificamente ativo* – “[...] uma atividade que raramente posso realizar em comunidade imediata com outros, então sou ativo *socialmente* porque [o sou] enquanto *homem*” (MARX, 2010b, p. 107) e não expressão secundária dos fins e meios do jogo na ciência.

Huizinga, em *Nas sombras do amanhã* – lembrando, a obra à qual Huizinga inclina-se às condições de seu tempo, na Europa – temos, inicialmente, aos *limites da ciência no pensamento* e as relações para com *o espírito*, seu registro assim exposto:

Sem dúvida há razões bastantes para se falar numa crise de pensamento e da ciência atuais, uma crise de tal modo profunda e poderosa, com tamanha atribulação do espírito, que dificilmente, em período algum dos que nos precederam, poderíamos assinalar algo de semelhante (HUIZINGA, 2017, p. 64).

E, mais adiante, quando a ciência entra no campo do julgamento, sua crítica ácida à ciência moderna e aos ingredientes desta crítica:

Que ledor engano aquele do século passado, quando se pensava que o progresso científico e a expansão do ensino público levariam necessariamente ao aperfeiçoamento contínuo da sociedade! E quem em sua consciência ainda admite que, com a conversão dos trunfos da ciência nos ainda mais **admiráveis trunfos da técnica**, a civilização estaria a salvo? Ou que a **erradicação do analfabetismo levará ao fim da barbárie**? A sociedade

atual, amplamente educada e mecanizada, mostra-se muito diversa daquela dos sonhos de Progresso (HUIZINGA, 2017; p. 67 – meus destaques)

Arbitra à luz de apontar a tese de que o homem moderno estava perdendo sua capacidade de julgar (em seu tempo), na perspectiva, dentre outras razões, da intensificação do que denominava de “[...] mecanismo moderno de distração em massa” (idem; p. 73) e a entrega da sociedade a um “[...] processo de achatamento espiritual” (idem, p. 75). Lembrando que para Huizinga, sua crítica à ciência moderna se fundava no binômio sabedoria-poesia, em que o primeiro era síntese da contestação com as palavras e o segundo da contestação com a imagem e, nesta, como já entabulado anteriormente, a imagem como acolhedora do conteúdo e a palavra como expressão teológica do espírito lúdico, temos, em princípio, que a sabedoria como manifestação do conhecimento é reprodução da técnica (e, portanto, a universalização do ensino público seria seu mecanismo de replicação – o que de todo temos acordo) e a poesia como a expressão da ideia manifesta no espírito lúdico.

Jogo e Conhecimento – bem como a relação Jogo e Direito – ganham ares de comprometimento histórico – distantes de qualquer fundação de um pensar real –, ainda que não reconhecido, com as relações sociais e os modos de produção da vida hegemônicos já à seu tempo. E, no caso de Johan Huizinga, a sua crítica à ciência moderna acaba, por fim, por defendê-la⁹⁰. Se não vejamos. Marx desenvolve suas conclusões acerca do desenvolvimento da maquinaria, incontestemente ferramenta produzida pela ciência para competir (sem agonismos) com a força de trabalho humana e, mais ainda, como uma “[...] potência hostil ao trabalhador” (MARX, 2013b, p. 508). Seus estudos e relatos sobre o desenvolvimento da maquinaria no século XVIII (absolutamente nada distante dos tempos de estudos de Huizinga) e como que era concorrente aos constantes movimentos de greve dos trabalhadores/operários, tratados como tolos descontentes que acreditavam na sua força de organização (o ponto de vista do capital, por óbvio) lhe permitiram inclusive reproduzir as próprias palavras de seus representantes (Andrew Ure): “*Tal invenção confirma a doutrina já desenvolvida por nós, de que o capital quando põe a ciência a seu serviço, constrange sempre à docilidade o braço rebelde do trabalho*” (idem; p. 509). A este trato assas denunciante (não sem profundos e reveladores

⁹⁰ Marx, em carta a Kugelmann de 11 de julho de 1868, ao questionar retoricamente “Qual então a razão de ser da ciência” – se seria “[...] agarrar-se à aparência e toma-la pela última palavra”, assim expressa: “[...] Quando a conexão interna é alcançada, toda crença teórica na necessidade, permanente das condições vigentes rompe-se diante de seu colapso prático. Aqui, portanto, está o interesse das classes dominantes em perpetuar essa condusão insensata. E com que outro propósito são pagos os tagarelas bajuladores que não têm outra trombeta científica para tocar senão a de que em política econômica não se deve pensar de modo nenhum?” (MARX, 1977; p. 244)

esclarecimento por parte de Marx) soma-se a outra questão problemática trazida por Huizinga e diretamente vinculada às questões científicas acima descritas:

A corrupção moral decorrente da exploração capitalista do trabalho de mulheres e crianças foi exposta de modo tão exaustivo por F. Engels – em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* – e por outros autores que aqui me limito apenas a recordá-la. Mas a devastação intelectual, artificialmente produzida pela transformação de seres humanos imaturos em meras máquinas de fabricação de mais-valor – devastação que não se deve confundir com aquela ignorância natural-espontânea que deixa o espírito inculto sem estragar sua capacidade de desenvolvimento, sua própria fecundidade natural – acabou por obrigar até mesmo o Parlamento inglês a fazer do ensino elementar a condição legal para o uso “produtivo” de crianças menores de 14 anos em todas as indústrias sujeitas à lei fabril o espírito da produção capitalista resplandece com toda claridade na desleixada redação das assim chamadas cláusulas educacionais das leis fabris, na falta de um aparato administrativo, sem o qual esse ensino compulsório se torna, em grande parte, ilusório, na oposição dos fabricantes até mesmo a essa lei do ensino e nos subterfúgios e trapaças práticas a que recorrem para burlá-la (idem; p. 473)

Posto está, em meu entender, que por mais que me seja possível concordar com a crítica à uma universalização do ensino público que, em um tempo de progresso científico concebido e progenitor dos *trunfos da técnica*, conduz a civilização de seu tempo (e o que dizer atualmente) a um processo de singular desumanização, caracterizado por um ensino voltado à formação de uma classe a ser empregada, não apontar os interesses de classe e do capital neste processo e suas determinações das relações de produção para sua crítica é desconsiderar o rumo da história em tempos de desenvolvimento do projeto histórico capitalista tanto no desenvolvimento tecnológico quanto do direito à educação. Mas, mais ainda – e sob o ponto de vista do desenvolvimento ontológico em Huizinga – é fundar o idealismo superficial na análise em torno do que/quem é o homem que conhece e que tem direitos. Isso como pressuposto de uma sociedade que tenha como expressão mais pontual a *emancipação política*.

É por esta contradição, em princípio, que desenvolver na obra a relação Jogo e Conhecimento, trata este segundo numa relação direta com a Sabedoria e a Tradição e, estas, enquanto expressão em “todas as culturas” a manifestação do “domínio do próprio espírito humano” (HUIZINGA, 1999, p. 119) e, à luz de resgatar (com primor) as culturas várias em diferentes épocas e suas relações com os *sacerdotes* (os que possuem o conhecimento), aponta que “[...] o que nos interessa não é a profundidade filosófica dos enigmas sagrados [a expressão de conhecimento], e sim **o seu caráter lúdico e sua importância para a civilização** enquanto tal” (idem, p. 122 – colchetes e negrito meus). Ao que me parece, é a própria idealização do idealismo, os enigmas sagrados com um vínculo orgânico ao espírito lúdico. Para Huizinga, “[...] A medida que a civilização vai evoluindo, o enigma bifurca-se em dois sentidos diferentes:

de um lado a filosofia mística e de outro, o simples divertimento” (idem; p. 125). A considerar que a filosofia serve ou deve servir para “[...] quebrar o império da imediatez apenas sofrida, para abrir o espaço da reflexão, para os devolver a tarefa do reconfiguramento” (BARATA-MOURA, 1995b, p. 89) e, conseqüentemente, como atividade “[...] pensante da *mediação*, a filosofia serve processos de transgressão” (idem, *ibidem*), temos que o papel a ela destinada por Huizinga está por demais inferiorizada. O mesmo autor, em outro momento, colocaria que a questão não é a Filosofia em si, mas como entendê-la, como fazê-la e o que se faz da Filosofia, no sentido do ato de filosofar:

[...] não apenas “previamente” (em redoma protegida, mas como ciclo preparatório exterior à vida, e eximido à circunstancialidade das suas vicissitudes), mas também “durante”, e “de dentro”, da própria marcha incerta e atribulada das realidades em que nos inscrevemos, e que vamos escrevendo (BARATA-MOURA, 2016, p. 314 – aspas e parênteses do original)

Marx assim se expressaria, considerando o *vínculo orgânico* de Huizinga com sua defesa em torno deste *espírito lúdico*:

[...] É que os fins sagrados sempre estabelecem um vínculo orgânico dos mais íntimos com as pessoas sagradas; pois são de natureza *puramente* idealista e existem apenas dentro das *cabeças*. Todos os idealistas, sejam eles filósofos ou religiosos, antigos ou modernos, acreditam em inspirações, em revelações, em salvadores, em milagreiros; o fato de essa crença assumir ora a forma tosca religiosa, ora a forma erudita filosófica depende apenas do seu grau de instrução, assim como depende unicamente da medida de sua energia, de seu caráter, de sua posição social etc., se adotam um comportamento passivo ou ativo em relação à crença milagrosa, isto é, se são pastores milagreiros ou se são ovelhas, se, ao sê-lo, perseguem fins teóricos remotos ou fins bem práticos. (MARX e ENGELS, 2007; p. 511)

Do Direito ao campo do azar, o embate de palavras e competição ao Conhecimento tratado, inicialmente (como que por origem) ao divino (o conhecimento das coisas sagradas e dos enigmas) e desconhecido (sua ligação à ordem cósmica); entender este movimento é de supra importância (pois não o é a toa) para compor este movimento em torno da forma como Huizinga trata a relação Jogo e Conhecimento (e é apenas nesta relação que ele trata o Conhecimento): o jogo que leva ao conhecimento e – talvez – leve à prática.

Estes elementos juntam-se, de certa maneira, ao da poesia (lembramos sempre da *forma* como central ao historiador e, neste, a literatura poética) que o conduz, à luz das manifestações sagradas e literárias aos “mistérios do Ser”:

O pensamento arcaico, arrebatado pelos mistérios do Ser, encontra-se aqui situado no limite entre a poesia sagrada, a mais profunda sabedoria, o misticismo e a mistificação verbal pura e simples. Não compete a nós dar conta de cada um dos elementos particulares destas efusões. O poeta-sacerdote está constantemente batendo à porta do Incognoscível, ao qual nem ele nem nós podemos ter acesso. Sobre esses veneráveis textos, tudo o que podemos

dizer é que neles assistimos ao nascimento da filosofia, não em um jogo inútil, mas no seio de um jogo sagrado. A mais alta sabedoria é praticada sob a forma de uma prova esotérica. **Pode-se observar de passagem que o problema cosmogônico de saber como o mundo surgiu constitui uma das preocupações fundamentais do espírito humano.** (HUIZINGA; p.121 – meu destaque)

Também sob o ponto de vista das relações de poder (*conhecimento é poder*) são tratados sob uma forma mística pelo autor, o caráter lúdico dos enigmas sagrados concorre com outra manifestação, impenetrável, talvez, do *poder secreto* do enigma e assim, trata o enigma como “[...] coisa sagrada cheia de um poder secreto e [que], portanto, é uma coisa perigosa.” (idem; p, 123). O conhecimento que pode ser perigoso no seu conteúdo (e, portanto, é melhor não saber-lo) ou na sua forma (saber-lo poderá incorrer em risco vital), um enigma capital na qual o viver a vida como que jogada ganha (ou perde) um status de “[...] a vida do jogador está em jogo” (idem, ibidem).

E neste tema, a *matriz ontológica*, o *como o homem se torna ludens* em Huizinga, volta às concepções das regras para com as relações entre o homem e o Conhecimento:

Não é através da reflexão ou do raciocínio lógico que se consegue encontrar a resposta a uma pergunta enigmática. A resposta surge literalmente numa *solução brusca* – o desfazer dos nós em que o interrogador tem preso o interrogado [volta debate do Direito?]. o corolário disto é que dar a resposta correta deixa importante o primeiro. Em princípio, há apenas uma resposta para cada pergunta. Quando se conhecem as regras do jogo, é possível encontrar a resposta. As regras são de ordem gramatical, poética ou ritualística, conforme o caso. É preciso conhecer a linguagem secreta dos iniciados e saber o significado de todos os símbolos – roda, pássaro, vaca etc. – das diversas categorias de fenômenos. Se for verificada a possibilidade de uma segunda resposta, de acordo com as regras, e na qual o interrogador não tenha pensado, este último ficará em á situação, apanhado em sua própria armadilha. De outro lado, é possível uma coisa ser figurativamente representada de tantas maneiras que pode ser dissimulada num grande número de enigmas. Muitas vezes, a solução depende inteiramente do conhecimento dos nomes secretos ou sagrado das coisas” (idem, p. 124)

E o segredo do espírito lúdico se revela na regra do jogo do enigma e na evolução da sociedade em torno dele e fundante dela que: “[...] considerando à parte seus efeitos mágicos, um elemento importante das relações sociais” (idem; p. 125)

À luz do reconhecimento de todos estes elementos, reforça sua atenção central: o caráter lúdico (não a profundidade filosófica) e a importância dos enigmas e sua função na cultura para a civilização, ela mesma, destacando inclusive que “O enigma é uma coisa sagrada cheia de um poder secreto e, portanto, é uma coisa perigosa.” (idem; p, 123) Talvez, deste lugar sagrado, o conhecimento na história da humanidade passou a ser uma coisa tão perigosa. A ciência criada pela pergunta contestada (não a pergunta contestada fruto da produção do conhecimento) e o

filósofo atento aos problemas do espírito (ou o cósmico) conduzem o conhecimento, para Huizinga, a uma filosofia mística. Ao caminhar da leitura e estudo, tudo parece mais uma descrição de inúmeras expressões de jogos de pergunta e resposta em diferentes e distantes linguagens, povos e etnias do que uma explicação fundante da relação entre o jogo e o conhecimento.

Não obstante, em Engels (em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, ao declinar seus estudos sobre a origem da família, da propriedade e do estado, em particular atenção as suas reflexões sobre a transição das sociedades maternas para as sociedades paternas, pelo direito⁹¹) temos que

[...] foram essas divindades que realizaram o milagre de derrubar, na época dos heróis gregos, o direito materno e instaurar o direito paterno. Não deixa de ser evidente que tal concepção, em que a religião aparece como alavanca decisiva da história do mundo, conduz ao final o puro misticismo (ENGELS, 2009, p. 21)

Nem mesmo o misticismo pode se esquivar das consequências materiais na vida humana, ainda que isso seja traduzido e justificado idealisticamente. Nesta, a inversão do processo de análise histórica acerca da produção da vida, na qual a ideia fato é a sua comprovação. O enigma que determina as relações sociais e as vigiam e, ao fazê-lo – em nome do conhecimento – nada precisa provar. O desenvolvimento metodológico especulativo de Huizinga encontra sua guarida na prática enigmática do *espírito lúdico* nas relações humanas, e o faz justamente no campo das relações do Conhecimento.

A isso, em inflexões sobre Feuerbach, Marx e Engels, podem sintetizar melhor essa crítica

A observação empírica [que se até simplesmente aos fatos reais] tem de provar, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, a conexão entre a estrutura social e a política e a produção. A estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas desses indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas sim tal como *realmente* são, quer dizer, tal como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independente de seu arbítrio (MARX e ENGELS, 2007; p. 93)

Aludem e entendem os pensadores (práticos) do comunismo às relações sociais e políticas reais, à qual o seu contrário não apenas se considerássemos os *espíritos dos indivíduos reais* (indivíduos que são materialmente condicionados – sobre manter a vida) mas – e os

⁹¹ Neste ponto, Engels apresenta e debate em torno da obra de Johan Bachofen – em certo tom de crítica, principalmente sobre o *método místico* estabelecido pelo autor – *Das Mutterrecht, Eine Untersuchung über die Gynaiokratie de alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, de 1861.

enigmas do *espírito lúdico* defende essa possibilidade – a pressuposição de um *espírito a parte* (idem; ibidem) e, deste modo “[...] Se a expressão consciente das relações efetivas destes indivíduos é ilusória, se em suas representações põem a sua realidade de cabeça para baixo, isto é consequência de seu modo limitado de atividade material e das suas relações limitadas que daí derivam” (idem, ibidem).

Mas como isso tudo se materializa? Como se torna possível estabelecer a ação humana neste processo místico do conhecimento, tão intenso? Como a história da humanidade e suas relações com o conhecimento se estabelecem? Para Huizinga, nos atos do filosofar primitivo, nos mais antigos filósofos, afinal “[...] não seria exagerado considerar os primeiros produtos da filosofia grega como derivados dos enigmas primitivos” (HUIZINGA, 1999, p. 130). Deste modo,

Deixando de lado o problema de saber até que ponto a própria palavra “problema” [...] aponta para o *desafio* como origem da proposição filosófica, podemos afirmar com segurança que o filósofo, desde as épocas mais remotas até aos últimos sofistas e reitores, sempre assumiu todas as características do campeão. Desafiava seus rivais, submetia-os à crítica mais veemente, afirmando suas próprias opiniões como as únicas verdadeiras, com toda a autoconfiança juvenil própria do homem arcaico. Quanto ao estilo e quanto à forma, os exemplos mais antigos de filosofia possuem um caráter polêmico e agonístico. (idem, ibidem – itálico e aspas do original - meus negritos)

A filosofia, expressão do Conhecimento, era um jogo e o filósofo um jogador. O que diríamos do poeta, então?

Como já chamado a atenção em Huizinga (2014), na conhecimento (a sabedoria e a tradição já expressadas) e poesia (a imagem) se equivaliam enquanto jogo de pergunta e resposta como cultivo de sabedoria, a relação entre palavra e imagem com a filosofia/ciência ou a poesia e a intrínseca relação entre ambos, seus filósofos e poetas, temos que, assim, estes – o filósofo e o poeta o primeiro a resolver problemas enigmáticos do cosmos e o segundo a estabelecer a linguagem que apenas os próprios poetas (ou iniciados na poesia) compreendem a síntese do *espírito lúdico*: em ambos, a necessidade de respeitar as regras do jogo filosófico e poético. O enigma continua posto.

Assim, entendido este movimento dentro do segundo movimento (aglutinando direito e conhecimento) é que a poesia e a guerra compõem o conjunto pragmático do jogo. Claro, está, que ambos, Guerra e Poesia, compõe de maneira mais derradeira e presente o conjunto da obra de Johan Huizinga, desde, em particular, o declínio da Idade Média. Com reflexões sobre a relação entre imagem e palavra (a arte e a poesia, com expressiva atenção à força da arte/imagem, haja vista sua inclinação a este tema, nesta obra), Huizinga entende que:

A literatura e a arte do século XV possuem ambas essa característica geral, [...] como uma das mais essenciais do espírito do período medieval tardio: a elaboração completa de todas as particularidades, o desejo de nunca desistir de expressar nenhum pensamento ou ideia que tenha surgido à mente, de representar tudo em sua nitidez, visibilidade e reflexão. (HUIZINGA, 2013; p. 486).

Considerando, para tanto que o poeta:

[...] ilustra e colore infinitamente, pois lhe falta a salutar limitação imposta ao pintor pelo preenchimento do espaço vazio; o espaço do poeta é sempre ilimitado. Ele não tem a limitação dos meios materiais, e justamente por causa dessa liberdade ele, proporcionalmente, precisa de uma capacidade mental maior que a do pintor para fazer algo bom. (idem; p. 492)

Não obstante, Huizinga, ainda nesta obra, destaca a “ponte” que liga a arte pictórica e a poesia: a prosa.

Há uma relação intrínseca neste segundo movimento, que é a origem do direito, do conhecimento (o enigma, o mito) e da poesia (mais adiante a Guerra) como derivadas da esfera lúdica. Ainda que os aprofundamentos no campo da poesia se deem, na forma, igualmente com os outros (o resgate/exemplificação de poesias e prosas em diferentes épocas e línguas), o exercício é o mesmo, a saber, a demonstração da sua natureza no jogo.

Importante um destaque momentâneo: Huizinga resgatará as propriedades da Arte para com a caracterização de seus elementos lúdicos mais adiante, colocando o artista moderno como parte do alçôz da função vital dela – a arte – na sociedade (HUIZINGA, 1999, p. 223), ainda que antes admitisse a inutilidade de

[...] tentarmos averiguar até que ponto o artista pretende que sua obra seja completamente séria, em primeiro lugar porque ninguém seria capaz de determinar com uma exatidão total quais são as intenções de um artista, e em segundo lugar porque as intenções subjetivas de um artista têm pouca importância. (idem, p. 203)

Muito distante deste entendimento, ao comentar os conflitos entre a mercadorização da cultura e o cultivo do ser, Barata-Moura, nos diz que mesmo na Idade Média, a ciência e a arte como expressão da “ora et labora” (reze e trabalhe) medieval, estavam dissociadas, razão e trabalho manual, ambos fundadas e realizadas – como fundações e realizações humanas – sob a lógica do capital. Neste sentido, cumpre registrar o filósofo lusitano que

As diferentes revoluções que se empreendem e aceleram com os tempos modernos vão obrigar a que se encarem por outros ângulos as relações entre o trabalho manual e o trabalho intelectual. As técnicas e as tecnologias não só desvendam o seu contributo para a dominação da Natureza, fortalecendo e reforçando uma outra compreensão do papel demiurgo do homem [...], como também avocam todo um potencial globalmente emancipador em termos de qualidade de vida e de perspectivas de humanidade (BARATA-MOURA, 1994b, p. 144)

À revelia das intenções do artista ou do entendimento de Huizinga sobre as mesmas, a fronteira que nos divide é sobre se há um processo de construção da emancipação humana nestas intenções ou não.

Interessante notarmos que isso se dá em todos estes elementos, na justaposição de cada um ao já caracterizado jogo, nas suas primeiras considerações sobre sua natureza, já aqui tratadas. Isso significa dizer que o direito, o conhecimento e a poesia estão circunscritos a limites temporais e espaciais, envolvidos a uma ordem e limitados por regras livremente aceitas e distante da esfera da necessidade e da utilidade material. Ou seja o tribunal e a competição judicial, os desafios enigmáticos de sacerdotes, o papel e as estrofes poéticas, são, igualmente, fronteirizados pelo jogo. Tanto quanto á Guerra (que novamente Huizinga refere-se a crianças e cachorrinhos que lutam *por brincadeira*), que também é “jogada” em um limite de tempo e espaço: a vida dos combatentes e o território perdido. A expressar as relações agonísticas, enigmáticas e imagéticas do conjunto até aqui tratado neste segundo movimento, é mais do que evidente que a temática da Guerra orbitou por expressões semelhantes.

O tema da Guerra parece ser mais presente em Huizinga, tanto do ponto de vista da imagem (em *O outono da Idade Média*) quanto de suas inflexões ao seu próprio temo (*Nas sombras do amanhã*). Talvez, entre muitos temas aludidos por sua vasta produção – em particular o Direito, a Guerra, o Conhecimento e a Poesia, nas opções pontuais em *Homo ludens* –, ainda que pouco dela ter conseguido acessar, este é o que chama minha particular e maior atenção. Afinal, como escrever em linhas tão leves sobre a Guerra pouco tempo depois do fim da I Guerra Mundial (ainda que a Holanda não tenha dela participado diretamente, a Europa estava sob seus efeitos econômicos, sociais, políticos, humanitários) e às portas da II Guerra Mundial, período central do que Hobsbawm (1995) denominaria de “O breve século XX”? Afinal, afirmava o historiador inglês que as guerras, no século XX, eram “[...] cada vez mais, travadas contra a economia e a infraestrutura de Estados e contra suas populações civis” (idem, p. 23)⁹².

Para o historiador inglês, do século XX

[...] foi o século mais assassino de que temos registro, tanto na escala, frequência e extensão, da guerra que o preencheu, mal cessando por um momento na década de 20, como também pelo volume único das catástrofes humanas que produziu, desde as maiores fomes da história até o genocídio

⁹² Hobsbawm nos lembra sobre as manifestações de F. Engels sobre as guerras, destacando que o *velho revolucionário* “[...] ficou horrorizado com a explosão de uma bomba republicana irlandesa em Westminster Hall – porque, como velho soldado, afirmava que a guerra se travava contra combatentes e não contra não combatentes” (idem; p. 22). Claro, de longe não era essa a expressão de Huizinga sobre o seu entendimento acerca da Guerra como confronto entre adversários.

sistemático. Ao contrário do “longo século XIX”, que pareceu, e na verdade foi, um período de progresso material, intelectual e *moral* quase ininterrupto, quer dizer, de melhoria nas condições de vida civilizada, houve, a partir de 1914, uma acentuada regressão dos padrões então tidos como normais nos países desenvolvidos e nos ambientes da classe média a que todos acreditavam piamente estivessem se espalhando para as regiões mais atrasadas e para as camadas menos esclarecidas da população. (HOBSBAMW, 1995; p. 22)

À parte as questões de ordem contextual do entre guerras – período em que as obras em análise foram escritas e publicadas – Huizinga já indicava nas suas primeiras inclinações à caracterização mais específica da Guerra, as relações de tempo e espaço, o caráter representativo do jogo (de *representar algo*) e, também, que “[...] el juego es lucha. Lo es en los niños y en los animales: medirse, competir, lucirse al máximo” (HUIZINGA, 2014, p. 25). Medir, competir e mostrar-se ao máximo e que, ao final o jogo, como luta, encerra um elemento essencial: o prêmio e a aposta (idem, p. 26), desde a mínima peleja entre crianças até os combates entre gladiadores.

Antes mesmo e evidentemente, em *O outono da Idade Média* (onde, na verdade, encontramos inúmeras manifestações, em imagens ou literárias, sobre a guerra e seus valores medievais) versando sobre as ordens cavaleirescas, seus usos e seus elementos simbólicos do caráter de um jogo primitivo e sagrado – e, “Mesmo na guerra de verdade as pessoas brincavam com a noção do gênero pastoral” (HUIZINGA, 2013; p. 214) – de honra e nobreza:

A guerra parecia um processo crônico de batalhas num imenso território; a diplomacia, um instrumento frágil e ineficaz, dominado em parte por ideias tradicionais de ordem muito geral, em parte por um inextricável complexo de pequenas disputas legais. Incapazes de reconhecer nisso um desenvolvimento social de fato, os historiadores acolhem a ficção ideal do cavaleiresco, remetendo tudo a uma bela imagem de honra soberana, a um belo jogo de regras nobres, e assim criando uma ilusão de ordem. (idem, p. 99)

Ou em *Nas sobras do amanhã*, ao destacar que “Viver é lutar, é uma velha verdade” (2017; p. 109) e, neste sentido, questionar à luz de seu tempo:

Mas com que propósito afinal os adeptos da filosofia da vida querem carregá-la de termos cristãos? Se estes significassem algo para eles, já há muito tempo teriam percebido que a doutrina de uma vida política autônoma baseada na oposição entre amigo e inimigo é um pecado contra o espírito, e indo muito além da esfera da animalidade ingênua, abraça um satanismo que eleva o mal a diretriz e faro da humanidade (idem; p. 120)

Estas expressões em torno da guerra, quer nas suas análises pictóricas e literárias, quer em sua inclinação em torno de seu tempo, são abundantes em quantidade e riqueza, mais as primeiras. Mas dão o lastro da obra em questão que, ao destacar que “Chamar *jogo* à guerra é um hábito tão antigo como a própria existência dessas duas palavras” (HUIZINGA 1999; p.

101), dá o impressionante testemunho das mesmas imagens e inflexões sobre um dueto entre o jogo e a guerra que parecem não ter distinção entre si, de tal modo que a guerra – assim como a civilização – surgiu entre as *sociedades mais primitivas* (ainda assim, *sociedades*) também surgiu como que *jogada* e, portanto – como afirmará mais adiante – de que no final ao cabo esta relação tem a finalidade agonística de constituir um “[...] cheque-mate (sic!) uns nos outros sem com isso prejudicarem os interesses do país” (idem, p. 230)

No momento em que busca identificar o elemento agonístico da guerra – o conflito não de inimigos, mas de adversários – e que é importante ao considerarmos o conjunto da sua obra em relação a este tema, assim expressa Huizinga:

A ideia da guerra só aparece quando uma situação especial de hostilidade geral solenemente proclamada é reconhecida como algo diferente das querelas individuais e dos conflitos entre famílias. Esta distinção coloca de um só golpe a guerra tanto na **esfera agonística** quanto na **do ritual**, elevando-a ao nível das causas sagradas, de um confronto geral de forças e da revelação do destino; por outras palavras, **passa a fazer parte daquele complexo de ideias que abrange a justiça, o destino e a honra.** (idem; p. 108 – meus destaques)

Ao longo do debate em torno do Jogo e da Guerra, o elemento lúdico se expressa, por exemplo, na organização dos acampamentos próximos dos campos de batalha, na troca de cumprimentos entre inimigos, a delimitação do conflito (comparando-a com a do tribunal) e os costumes militares medievais, os seus elementos ritualísticos (expressos também na história da cultura, da arte e da literatura) e seus códigos de honra etc., novamente registrando o vasto conhecimento cultural que o autor possuía, porém, com expressões idealistas, até romantizadas, sobre o que, em qualquer tempo da história da humanidade, realmente implicava o testemunho humano sobre os conflitos bélicos. Se como já nos disse Eric Hobsbawm, “A destruição do passado [...] é um dos fenômenos mais característicos e lúgubres do final do século XX” (HOBBSBAMW, 1995; p. 13), parece-me que a elevação (ou seu contrário) da Guerra à condição agonística e ritualística de jogo, para fundá-la como tal, no sentido de encontrar algo de humano naquilo que a humanidade criou para destruí-lo segue exatamente este princípio. Ao romantizar o passado bélico da humanidade, destrói-se-o.

Esta estranha relação, quando comparada ao seu texto último sobre as questões afetas à guerra como função cultural, expressão sintética de “viver é lutar”, e eis uma velha verdade para a humanidade, ainda que em sua proposição individual e familiar. Neste sentido, para Huizinga, “[...] o esforço é sempre luta, [...] a fim de vencer os obstáculos que nos separam dos objetos de nossas aspirações” (HUIZINGA, 1999, p. 109), e, assim, sempre preparados para o combate. Ainda que o combate, para Huizinga, seja na individualidade, coerente com a sua fundação teórico-metodológica, da história dos indivíduos e neles não esteja presente (mesmo

às portas da II Guerra Mundial) o conjunto de interesses capitais e a vida real da humanidade, por interesses de Estado (o mesmo Estado à qual ausenta-se de comentar no debate sobre o Direito).

Trata-se da luta inerente à civilização humana? Ou ao seu processo de humanização? E, assim sendo e portanto, a guerra afastada de sua função cultural, distante da sua fundação na qualidade lúdica (inerente ao homem, segundo o autor) é o que o afasta de sua humanidade? Por isso faz-se necessária identificar uma guerra que cumpra uma função cultural? Com “participantes” com direitos iguais ou antagonistas com direitos iguais, numa *Guerra agonística*? Parece-me que Huizinga responde a esta questão com a necessidade humana de retomar algumas formas primitivas da guerra, um “[...] pensamento primitivo em que o acaso, o destino, o julgamento, a competição e o jogo são considerados divinos” (idem; p. 103) e, neste caminho sagrado, alude aos elementos do orgulho, da glória e do prestígio como seus elementos de crítica à Guerra e que perde sua função cultural. E, para tanto – e coerente com suas críticas de método em defesa da história da cultura – coloca como fundante o distanciamento desta função cultural a centralidade dos conflitos por poder político e expansão econômica (elementos que, ainda que eventualmente, ao longo da obra de Huizinga tomam como referência a sua crítica ao pensamento liberal e ao marxismo).

Ainda quando me declinava no primeiro movimento, (acerca do debate da noção de jogo e sua expressão na linguagem), alertava para o que Huizinga já destacava na relação entre jogo e guerra, expressando o cuidado para com os usos metafóricos exagerados ou equivocados. Assim,

[...] seria temerário concluir que todos os usos de termos lúdicos ligados ao combate a sério não passam de liberdades poéticas. É aqui necessário que nos coloquemos no interior da esfera do pensamento primitivo, na qual o combate armado e toda a espécie de competições, desde os jogos mais triviais até os torneios mais mortíferos, eram incluídos juntamente com o jogo propriamente dito, numa única ideia fundamental, a de uma luta com a sorte limitada por certas regras. Deste ponto de vista, a aplicação da palavra "jogo" ao combate dificilmente pode ser considerada uma metáfora consciente. O jogo é um combate e o combate é um jogo. (idem; p. 46)

Precaução importante, mas curiosa, ante a antiga verdade da humanidade, acerca do viver é lutar. Ou seja, ainda que *jogo é luta e luta é jogo* nos seja apresentado com precaução, a mesma não se faz presente no conjunto geral das reflexões de Huizinga em torno do dueto Jogo e Guerra, e nele, (ainda que, agora, com alguma precaução da minha parte) a expressiva manifestação ontológica de Huizinga. Se não, vejamos:

O princípio da reciprocidade dos direitos, as fórmulas diplomáticas, a obrigação recíproca de respeitar os tratados e, em caso de guerra, abolir

oficialmente a paz, tudo isso apresenta uma semelhança formal com as regras lúdicas, na medida em que só é válido enquanto o próprio **jogo (isto é, a necessidade da ordem na vida dos homens) é reconhecido**. Num sentido puramente formal, poderíamos considerar toda a sociedade como um jogo sem deixar de ter presente que **esse jogo é o princípio vital de toda civilização** (idem, p. 114)

Se, no primeiro movimento, encontramos as características do Jogo e, posteriormente, as regras das manifestações em torno da competição, do Direito e da Filosofia (expressão do Conhecimento), temos, aqui – embora minha opção em alterar a ordem –, as “regras lúdicas” em caso de Guerra. Ao defender, novamente, que o jogo é o princípio de toda a civilização, mais claro está que o historiador holandês entende que sem o jogo, sem o lúdico, sem o “espírito lúdico” (idem, *ibidem*), não há civilização, que ela é impossível. É a ideia de espírito lúdico fundando a civilização e, neste caso, necessária ao bom conflito bélico.

Huizinga traz no bojo deste debate pontual uma relação de função cultural da luta, como que dependente justamente de sua qualidade lúdica. Ou, de outra perspectiva, a guerra (que para tanto precisa ter um elemento agonístico) só pode ser considerada civilizada se respeitar e exercer sua função cultura. Esta

pressupõe sempre a existência de regras limitativas, e exige, pelo menos em certa medida, o reconhecimento de sua qualidade lúdica. **Só é lícito falar da guerra como função cultural na medida em que ela se desenrola de maneira que seus participantes se considerem uns aos outros como iguais, ou antagonistas com direitos iguais**. Por outras palavras, **sua função cultural depende de sua qualidade lúdica**. Esta condição modifica-se desde que a guerra é travada fora do âmbito dos iguais, contra grupos que não são reconhecidos como seres humanos e, portanto, são privados dos direitos humanos — bárbaros, diabos, pagãos, hereges e “raças inferiores destituídas de leis”. Nestas circunstâncias, a guerra perde inteiramente sua qualidade lúdica e só pode permanecer dentro dos limites da civilização na medida em que os que nela participam aceitam certas limitações, a bem de sua própria honra. (idem; p. 102 – aspas do original e meus negritos).

É certo que esta perspectiva já vem se fundando no legado literário e histórico de Huizinga ainda em *O outono da Idade Média* e nas suas referências aos ideais cavaleirescos – como aquelas que dão “[...] uma coloração milagrosa do mundo” (HUIZINGA, 2013; p. 98), mesmo quando descreve o poder desmedido de um aparato bélico voltado a negócios lucrativos à corte naquele período ou para meras comparações com o nacionalismo de seu tempo:

Será que a política e as operações militares realmente se deixavam dominar pela ideia do cavaleiresco? Sem dúvida que sim, se não por suas virtudes, ao menos por seus desacertos. **Assim como os equívocos trágicos da época atual brotam da exaltação do nacionalismo e da arrogância cultural**, da

mesma forma **os enganos dos medievais brotaram muitas vezes do pensamento cavaleiresco**. (idem; p. 152 – meus destaques)⁹³

É quase que uma relação de harmonia que a guerra desenvolve no seio da humanidade a partir de seus fundamentos agonísticos, principalmente ante à referência de um conflito bélico ser conduzido, como num jogo, por seres iguais entre si, apenas adversários, à qual o antagonismo que venha a se fazer presente não vá além da fronteira que os distancie de continuarem a ser iguais, nesta feita, em direitos.

Encontramos, para um primeiro embate não-bélico, o diálogo de Barata-Moura com Marx, acerca de seus estudos entabulados em relatórios sobre as condições prisionais da Inglaterra nos anos 1870⁹⁴ onde *presos políticos* eram tratados *não pior* quando comparados a *assassinos, salteadores, falseáreos pederastas*:

A propósito da problemática da ingerência militar da Inglaterra – a “única grande potência marítima da Europa” [...], Marx encarrega-se também de sublinhar o verdadeiro caráter (obviamente inumano, posto que não se pode fazer guerra ([...] “de modo humano”) de uma “filantropia diplomática” [...] para a qual “a propriedade é mais sagrada do que a vida humana”. (BARATA-MOURA, 1997, p. 191, aspas do original, referentes às passagens de Marx)

Assim dialogado, este é um pressuposto importante a ser considerado quando tentamos compreender o movimento agonístico, o processo caracterizador dos *embates entre adversários* que Huizinga impõe para tratar da relação entre o Jogo e a Guerra, de tal modo que entenda que ao se afastar dos preceitos agonísticos do jogo – quando em guerra – a humanidade, ou a civilização perde não apenas o “[...] derradeiro vestígio de um imemorial espírito lúdico” (HUIZINGA, 1999; p. 114), mas o próprio horizonte de civilização, indo de encontro ao mais baixo *nível de barbárie*, mas, do contrário, a explicitação de uma possibilidade histórica de um conflito bélico não inumano. E concluiu que

[...] de tudo isso é que **sem espírito lúdico a civilização é impossível**. Contudo, mesmo numa sociedade completamente desintegrada pelo colapso de todos os vínculos jurídicos o **impulso agonístico não se perde, pois é inato**. O desejo inato de ser o primeiro continuará levando os grupos de poder a entrar em competição, podendo até conduzi-los a inacreditáveis extremos de cegueira e megalomania desenfreada. **Pouca diferença faz que se adira à doutrina de ontem, que interpretava a história como produto de forças econômicas “inevitáveis e imutáveis”**, ou que se criem novas [concepções de mundo] que simplesmente cão colocar um rótulo pseudocientífico no desejo de triunfar. No fundo, o problema é sempre ganhar – embora saibamos

⁹³ Mais adiante, Huizinga destaca que “O conflito entre o espírito cavaleiresco e a realidade manifesta-se da maneira mais clara quando o ideal do primeiro insiste em se impor em meio à guerra de verdade” (idem, p. 161). A consequência disso é os ideias cavaleirescos acabarem por ficar em segundo plano ante as táticas e esforços da guerra.

⁹⁴ Barata-Moura trata de carta de Marx a Edward Spencer (historiador inglês), à qual não tive o sucesso de encontrar em seu original.

muito bem que esta forma de “ganhar” não pode dar lucro. (idem; ibidem –
 aspas do original, negritos meus)

Lamentavelmente (ou nem tanto), não temos certeza se a *doutrina* à qual Huizinga se refere, que explica *a história como produto de forças econômicas inevitáveis e imutáveis* (onde as aspas no original parecem cumprir um tom de ironia), é a de Marx e Engels. Até porque os pensadores e elaboradores do materialismo histórico dialético estabelecem justamente o seu contrário, ou seja, de que as forças econômicas (e não apenas elas) são social e historicamente determinadas e, portanto, mutáveis. De qualquer modo, ante ao fato de Huizinga ser um conhecido crítico de Marx e do marxismo, bem como do liberalismo (sem ter encontrado a nomenclatura autoral deste liberalismo nas obras estudadas), é com eles (Marx e Engels) que procuro respaldo para mais uma crítica em torno desta *confirmação bélica* das características do jogo entabuladas por Huizinga.

Engels, por exemplo, assim se expressará em torno desta *crítica denunciativa* às doutrinas imutáveis:

Quando submetemos a natureza ou a história humana, ou nossa própria atividade intelectual, à análise pensante, o que nos salta à vista, em primeiro lugar, é a imagem de um entrelaçamento infinito de interconexões e interações, no qual nada permanece o que e como era nem onde estava, mas tudo se move, se modifica, devém e fenece. (ENGELS, 2015; p. 49)

Em *A sagrada família*, Marx e Engels assim aludem, ao criticarem a obra de Szeliga⁹⁵ e o *mistério da ausência de direitos no Estado*: “[...] ele considera *mistérios* o retorno ao selvagismo (os criminosos) no seio da civilização, a ausência de direitos e a desigualdade no interior do Estado” (2011; p. 70). Para o *senhor Szeliga*, a questão central em torno do direito e da profissão de fé do Estado era a igualdade entre todos (ou tudo), baixo ou alto, rico o pobre, à qual Marx e Engels respondem certamente: “Do Estado? A profissão de fé da maior parte dos Estados começa ao contrário, por *considerar desiguais perante a lei* o alto e o baixo, o rico e o pobre” (idem, ibidem), e concluem:

Os representantes científicos da riqueza, os economistas políticos, difundiram nesses países [Inglaterra e França] uma visão bastante detalhada da miséria física e moral da pobreza. Em compensação, provaram que nessa miséria não se podia remexer muito, uma vez que não se podia remexer muito na situação atual. Sim, em sua meticulosidade, eles chegaram a calcular, inclusive, as *proporções* em que os pobres têm de, necessariamente, ser dizimados pela morte, para o bem da riqueza e para o seu próprio bem. (idem, p. 71)

⁹⁵ Pseudônimo de Franz Zychlin von Zychinsk.

De um lado, a Guerra enquanto jogo, seu perfil agonístico, sua fundação as vezes no *jogo sagrado* e suas iniciações primitivas (de/em *sociedades primitivas*) dos torneios e justas, ordens, votos, títulos (todos medievais) mais importantes do que o homem e, de outro, a guerra real em que um “[...] vasto império territorial oriental, rico em recursos e trabalho escravo” (HOBSBAMW, 1995; p. 47) se estabelece como a medição entre o que é o capital e o homem, na qual o primeiro é *mais sagrado* do que o segundo. Ou, de um lado, um jogo agonístico vestido de Guerra entre civilizados contra as *sociedades primitivas* e suas formas bárbaras, cujos vestígios são a explicação mais plausível para explicar o descumprimento da *regra* mais “[...] obrigatória do direito internacional e, quer efetivamente, quer apenas em teoria, proclamam os interesses e o poder de seu próprio grupo – nação, partido, classe, igreja, ou seja o que for” (HUIZINGA, 1999; p. 114). Esses elementos que explicam a relação entre o Jogo e a Guerra para o historiador holandês são a expressão mais clara e determinada de sua posição.

E não é à toa. Já em *Nas sombras do amanhã*, é no elemento do puerilismo (como que uma enfermidade infanto-juvenil) que o autor denuncia esta relação, antes de defender a tese acerca da eficácia da crença na guerra e o que ela soluciona é uma “superstição” (HUIZINGA, 2017, p. 170):

Quando o jogo, porém, se transforma em ação política, em desfile e adestramento do povo, em oratória bombástica e editoriais ditados nos gabinetes dos poderosos, ao mesmo tempo em que, apesar de tudo isso, mantém a pretensão de ser levado a sério, então não passa de puerilismo (idem, p. 167)

Orgulho, noção de nobreza, virtude e o enfrentamento da origem pecaminosa do cavaleiro (uma imitação de vida) medieval e que tinha na literatura (fonte central de investigação de Huizinga) o erigir da imagem do cavaleiro ideal⁹⁶ (HUIZINGA, 2013, p.107), passando por uma infantilização do poder político até, finalmente, a defesa do caráter agonístico da guerra, de sua função cultural determinada por sua qualidade lúdica, o autor reconhece (possivelmente à luz de seu tempo) que existe uma forma de guerra que se afasta dos preceitos por ele defendido, e sem adjetivações:

Há diversas formas de combate que desde logo mostram claramente não possuir um caráter agonístico: o ataque de surpresa, a emboscada, a expedição de pilhagem e o massacre total não podem ser considerados formas agonísticas de guerra, embora se possa recorrer a eles numa guerra agonística. Além disso, os objetivos políticos da guerra também se situam fora do âmbito da competição propriamente dita: a conquista, a subjugação ou dominação de

⁹⁶ A questão do cavaleiro medieval também é resgatada por Huizinga em *Nas sombras do Amanhã* (2017): “[...] É preciso não nos esquecermos de que a mais pura formulação do heroísmo, o ideal de cavalaria na Idade Média, tinha sua força justamente na restrição dos meios permitidos e no rígido código de honra formal” (p. 153), explicando-lhe as pureza dos fins e a prática comportamental dos cavaleiros.

outro povo. **O elemento agonístico só se torna operante a partir do momento em que as nações em guerra se consideram reciprocamente como *antagonistas* lutando por alguma coisa a que cada uma delas pensa ter direito.** (HUIZINGA, 1999; p. 102 – meu destaque)

Interessante destacar que esta reflexão se seguiu três anos após sua publicação *Nas sombras do amanhã*, que, ao contexto de seu tempo, o levavam a afirmar que

Qualquer que seja a orientação história adotada no estudo da crise em que vivemos, permanece incerta a questão quanto ao desfecho. Impossível saber, a partir de paralelos históricos, se tocaremos ou não o fundo do poço. Continuaremos a lançar-nos no desconhecido (HUIZINGA 2017; p. 38)

Mais adiante, na mesma obra, ainda inclinado a compreender seu contexto, novamente se debruça:

Mais difícil ainda é o juízo sobre o uso ou abuso da ciência quando se trata da elaboração de meios diretos de destruição em grande escala da vida humana e dos seus bens. Não, o autor destas páginas não é defensor do pacifismo radical, nem adepto da completa passividade: ao condenar qualquer ação contra a vida humana, não somente excetua a legítima defesa do indivíduo e a manutenção da ordem, como também reconhece no cidadão o dever de servir a pátria, e por ela matar ou morrer, no cumprimento de suas obrigações militares. Ele pensa, contudo, ser possível conceber situações em que a extinção voluntária de todo gênero humano seria preferível à sobrevivência de alguns pela culpa de todos. (idem; p. 92)

Não deixa de ser uma expressão humanista, uma defesa da vida (que é luta), por parte de Huizinga. Ainda que um *humanismo de estado*, aquele em que soldados de países diferentes, mas soldados, se enfrentam como inimigos, mas por ordem de quem os escolheu como inimigos e, na verdade, escolheram seus donos como tal. Aos soldados, restou o *dever de morte de servir à pátria*. Porém, não há muitas loas em torno da ciência que produz mecanismos de destruição nos embates que o autor evoca ao tratar do conhecimento, mesmo movimento. De qualquer maneira, expressão em defesa em torno da *sobrevivência de alguns pela culpa de todos* como aquela de demonstra sua indignação para com os caminhos bélicos da humanidade, parece-me por demais *desistidor* da própria humanidade.

Em princípio, parece-me justamente o hiato entre uma defesa idealista da relação do Jogo com a Guerra que, enfim, não se sustenta do que uma convocação da humanidade e, em particular, de seus líderes, a uma relação agonística de seus interesses de Estado. Seria como o Capital ratificar sua posição de humanidade. No final ao cabo, Huizinga desenvolve para a Guerra, o Conhecimento, o Direito e a Poesia a partir do *espírito lúdico*, perpassando pelas regras do jogo e, assim, desconsidera toda e qualquer determinação histórica, social, política, econômica para tais considerações.

Marx, ainda em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, já asseverava (especificamente sobre o debate de Hegel acerca da constituição política) que Hegel “não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica” (MARX, 2013, p. 42). É essa semelhante crítica que entabulamos a Huizinga, por entender que ele desenvolve o homem, as relações sociais, o produto histórico destas relações a partir de sua ideia de *espírito lúdico*. A diferença abissal entre Hegel e Huizinga está no fato de que o primeiro funda sua dialética de seu idealismo na “Ideia universal”, a razão que atual teologicamente e em movimento. À Huizinga, seu espírito lúdico (também com um tratamento universal, anterior à cultura, condição da civilização etc.) não é um “espírito que pensa”, que “possua uma razão...”, mas é um “espírito que joga”. O Jogo (e lembremos de sua defesa acerca da sua manifestação na natureza), em que pese produção humana, se torna para Huizinga, uma realidade particular.

Marx diria a Hegel que

[...] O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica (MARX, 2013a, p. 44)

Guardada as devidas e necessárias proporções acerca do idealismo de Hegel e aquele que venho apontando, enquanto desenvolvimento em Huizinga, é nesta direção que o historiador holandês caminha. Direito, Poesia, Guerra, Conhecimento são explicados a partir do *espírito lúdico*, a partir das já caracterizadas “regras do jogo”. Parafraseando Hegel, o interesse universal de Huizinga é o jogo e, nele, a conservação do espírito lúdico; conhecimento, direito, poesia, guerra e até a natureza são (ou devem ser) a realização deste espírito, e, portanto, o espírito lúdico que age no homem⁹⁷. Dialogando com Engels (2015; p. 19), Huizinga faz das relações artificiais do jogo e do espírito lúdico as relações reais e os produtos da ação humana (como as elencadas neste segundo movimento) não mais uma *coisa humana*, mas uma *coisa em si*, que é produto (concreto ou desvirtuado, para Huizinga) daquele espírito humano.

Mas é em *A Sagrada Família* e as questões afetas “ao mistério da construção especulativa” em Marx e Engels que podemos identificar elementos finais à análise do segundo movimento. Ao discorrer sobre as relações entre “fruta” e “a maçã, a pera, a amêndoa etc.” (2011, p. 72), ele denuncia o furtivo da filosofia especulativa (ou da filosofia idealista) de

⁹⁷ É muito necessário, aqui, realmente guardar as devidas proporções à comparação de Huizinga com Hegel, justamente por entender que o segundo desenvolve o movimento de pensamento, à qual o Espírito é a Razão. Essa não é a questão em Huizinga. Aliás, o *espírito lúdico* é, justamente, “não razão”.

encaixar de nomes ao que o intelecto abstrato assim determinar de Szeliga. É este processo que me parece se fazer presente em Huizinga, também, de conceber na substância (o “espírito lúdico”) a condição de sujeito e, portanto, sem ela, o homem deixaria de ser homem e as relações sociais caminhariam para seu primitivismo.

Acompanhando o raciocínio afinado (e afiado) de Marx e Engels, seria como, construindo uma alegoria comparativa, apresentar aos *Mistérios de Paris* de Szeliga⁹⁸ como sendo os *Mistérios do Espírito Lúdico* em Huizinga, construídos não a partir, mas para partir em direção às representações reais e místicas, fatos e mistérios (esses, sim, fruto do vasto conhecimento de do historiador holandês) do *espírito lúdico* e do jogo. E por que construo esta alegoria?

Eles elaboram uma narrativa que nos conduz, em primeira pessoa, a especular a relação de fruta com “a fruta”. Ao estabelecer a lógica de partir de pêras, maçãs ou amêndoas e formar a representação “a fruta”, Marx alude que este movimento leva à conclusão de que “a fruta” é tudo e, portanto, pêras, maçãs ou morangos deixam de ser pêras, maçãs e morangos para serem “a fruta”. Assim

É certo que meu entendimento finito, baseado nos sentidos, *distingue* uma maçã de uma pera e uma pera de uma amêndoa, contudo minha razão especulativa considera esta diferença sensível algo não essencial e indiferente. Ela vê na maçã *o mesmo* que na pera e na pera o mesmo que na amêndoa, ou seja, “a fruta”. As frutas reais e específicas passam a valer apenas como frutas *aparentes*, cujo ser real é “a substância”, “a fruta” (idem; ibidem – todos destaques do original)

Tanto as características do jogo tratadas no primeiro movimento, como que construídas e determinadas fora da realidade (inclusive COMO característica), quanto Guerra, Conhecimento, Direito, igualmente à Huizinga, são representações do *espírito lúdico*, ainda que condicionado a respeitarem as regras do jogo (bélico, científico e penal), distantes da suas próprias – do jogo – características. Ainda que uma alegoria superficial e diretiva por demais, se nos inclinarmos ao elementos preponderantemente permanentes nas construções teóricas de Huizinga nestes temas (que, à bem da verdade, são produtos sociais, das relações sociais de homens reais), em particular aquela vinculada ao elemento agonístico, teremos que considerar a vinculação ao menos estreita entre essas *representações* do e com o espírito lúdico, à luz do pensamento huizinguiano, por exemplo, a de que estados em guerra são adversários com armas nas mãos. Porque ao deixar de estabelecer essa aproximação ou não se verem *determinados* pelo *espírito lúdico*, em que o jogo e suas regras já reguladas pelo autor – e, também, expressões

⁹⁸ “SZELIGA (pseudônimo de Franz Szeliga Zychlin von Zychlinsky)(1816-1900) – oficial prussiano, jovem hegeliano; colaborador da *Allgemeine Literatur-Zeitung* e na *Norddeutsche Blätter*” (Marx e Engels, 2007, p. 585)

desta determinação do *espírito lúdico* – nos campos acima descritos, em princípio, deixam de ser e passam a se aproximar daquilo que entendemos ser a expressão das *sociedades mais primitivas* (mesmo que a história indique que essas *sociedades primitivas* guerreiem, transformem a natureza em conhecimentos e julguem), Direito, Conhecimento e Guerra passam a ser apenas “substâncias aparentes”, nas quais aquele *espírito lúdico* reencarna.

Deste modo, para Huizinga, o Jogo se apresenta como substância da guerra, do direito, do conhecimento, da poesia (ou mais amplamente, da arte). Nesta condução, a substância *O Jogo* se reconhece nestes de tal maneira que ou a guerra se manifesta pelo agonístico ou não é guerra, ou o direito se manifesta nos embates agonísticos e teatrais dos julgamentos ou não é direito, ou o conhecimento é expressão sofista que responda, em embates e superficialidades *como jogamos* (e, portanto, não pergunte *como conhecemos*) ou não é conhecimento, ou a arte mantenha-se como expressão da sua representação imagética, ou não é arte e, desta maneira, conclui-se para Huizinga que “[...] o essencial dessas coisas não é a sua existência real, passível de ser apreciada através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação. (Marx e Engels, 2011, p. 72) e, desta maneira, o que ele vê na guerra, também o vê do direito, assim como no conhecimento, na poesia e em todas as produções reais humanas (que, porque humanas, são produções reais).

Neste sentido, a seguir este caminho, “[...] não se chega a uma riqueza especial de determinações” (idem, ibidem) destas *representações*. Todas elas, manifestações inclusive – como vimos apresentando até aqui – das contradições do movimento da história, das relações de produção e do processo de construção do modo de produção capitalista, ficam a mercê da abstração, das considerações especulativas do juiz, do cientista e do general especuladores, uma criação que, no final ao cabo, concebe ao *espírito lúdico* a condição de sujeito, o próprio processo anterior à civilização e que, portanto, formará (ou não) o caráter destas representações. Por mais que Huizinga incline-se a reflexões e inflexões sobre as condições de seu tempo (como o fez em *Nas sobras do amanhã*), ele defende que é esta expressão do lúdico que define o que precisa ser seu tempo. Não necessariamente uma condição de *horizonte ontológico*, haja vista sua posição em relação ao resgate de um passado não tão distante para que a humanidade possa recuperar um “colorido” da vida plena. Parafraseando os pensadores revolucionários (idem, p. 73), tudo que há de fácil no ato de chegar, partindo das relações sociais concretas do jogo (ou da guerra, do direito, do conhecimento etc.) para se chegar a uma representação abstrata “o jogo”, por outro lado há de difícil no ato de dar forma às formas humanas reais de jogar partindo-se da representação abstrata “o jogo”. A não ser, como enfatiza ainda no primeiro

movimento, que se apresente as consequências do “desmancha-prazeres” que, portanto, pode ser retirado da “comunidade de jogadores” (Huizinga, 1999, p. 14).

O jogo (e “O Jogo”) se apresenta na condição de guerra, conhecimento, direito, e poesia, ao mesmo tempo em que elas são jogo (e “O Jogo”) de tal modo que afastar-se desta condição, deixam de sê-los e/ou caminhariam para um estágio não perseguido por Huizinga de civilização, mas para um de *primitiva civilização cultural*. Poder-se-ia problematizar se, ao invés de caracterizar a guerra, o conhecimento, o direito, a arte (com suas pontuais aproximações mais tênues ao *espírito lúdico*, mas ainda entendendo-a como produto real das relações e práticas sociais) como representadas no jogo, se não se poderia questionar como o jogo se faz representar nestes. Mas, certamente, respondida esta pergunta (para além da mera adequação de características abstratas do jogo às singularidades da guerra, do conhecimento, do direito, da poesia etc.), chegaríamos a seguinte conclusão; *sou um espírito lúdico especulativo*.

Para Huizinga, o *espírito lúdico* é imanado de vida e essa vida se expressa em todas as condições humanas e da natureza. O elemento agonístico destas expressões, por exemplo (inclusive na poesia), é a cristalização deste *espírito* nas criações objetivas e subjetivas da humanidade, a própria totalidade da condição humana, na qual Huizinga intenta provar a unidade do jogo e na qual estas expressões da própria humanidade devem se manifestar. É o que Marx e Engels denominariam como *eleva à altura verdadeiramente especulativa* do *espírito lúdico* todas as construções culturais da história da humanidade, das as subjetividades construídas nas concretas relações sociais, todas as contradições da história do homem que, em pleno desenvolvimento das forças produtivas e relações de produção até mesmo cainham para sua destruição. E Huizinga repete exatamente o que eles denunciam: “Depois de engendrar a categoria ‘o mistério’ a partir do seio do mundo real, ele engendra o mundo real a partir desta categoria” (idem, p. 75) e, claro está, que toda a construção de Johan Huizinga neste segundo movimento repetiu esta inclinação.

É possível que Marx e Engels expressariam a mesma conclusão a Huizinga, sobre a *firmeza* da especulação do historiador holandês, de maneira que ele

[...] também se mostra de um modo brilhante como a especulação de um lado cria seu objeto a priori, aparentemente livre e a partir de si mesma, mas de outro lado, precisamente, ao querer eliminar de maneira sofista a dependência racional e natural, que tem em relação *ao objeto*, demonstra como a especulação cai na *servidão* mais irracional e antinatural sob o jugo do objeto, cujas determinações mais casuais e individuais ela é obrigada a construir como se fossem absolutamente necessárias e gerais” (idem, p. 76)

Desde o início o jogo (e “o Jogo”) – e sua expressão como *espírito lúdico*, que passará a ser tratado mais intensamente por Huizinga a partir do terceiro movimento – é um *a priori* da cultura, da civilização, da sociedade. A fundação idealista em Huizinga já dá claras manifestações de respondimento ontológico: o homem não é *simplesmente* o que o *espírito lúdico* o diz que é. O homem é, para o historiador holandês, o *não homem*, o *homem sem raiz*, pois a raiz em Huizinga é o jogo e sua concomitante (e as vezes precedente) organização da cultura. O Jogo é a própria totalidade humana para o historiador holandês, uma *totalidade especulativa* que ele cria e persegue e, ao fazê-lo, não apenas distrai-se de sua própria especulação, mas da própria determinação de explicá-lo. Até este momento, entendo que ao defender o jogo, o *espírito lúdico*, ele acaba por abandoná-lo às contendas do mundo moderno que destroem a humanidade.

Mas há algo de mais concreto neste *movimento do desenvolvimento ontológico* em Huizinga adiante.

4.3 – O terceiro movimento: as formas de relações sociais da civilização

Os dois primeiros movimentos tiveram como categoria central de trato em Huizinga a expressão *Jogo*, incluindo o prefácio da obra. Não existe uma expressão ou manifestação explicativa – e até mesmo parece-me não ser o caso necessário – para que o *Jogo* desse lugar ao *Lúdico*, ou, no desenvolver da obra, a opção com as expressões *formas lúdicas* entre outras com essa adjetivação que compõem este terceiro movimento ganhassem mais exibição – afora os constantes registros acerca d’o *espírito lúdico*. O fato é que há esta transição a partir da segunda metade da obra, não necessariamente um *abandono* da expressão *Jogo*, mas uma expressão quantitativa secundária (em que pese ainda com algumas polêmicas). Uma primeira impressão é que já dada desde início a caracterização do jogo, e esta se dar no campo da justificação na linguagem e seus cortes pontuais no Direito, no Conhecimento, na Guerra e na Poesia, toma-se corpo a partir de agora o desenvolvimento *em si* da expressão *Homo ludens*, o que me parece coerente com o desenvolvimento da obra e a crítica até aqui registrada: ao partir de alusões explicativas que indicassem as características do jogo – como procedimento metodológico e teórico (imbuído dos elementos constitutivos da história da cultura) – que se segue do registro linguístico e cultural e suas *explicações* em diferentes campos da produção humana (não sobre esta roupagem), Huizinga encerra o movimento em torno do jogo, suas manifestações para e com a cultura e a civilização. Mas ainda resta a condução ao *ludens*. A considerar que desde *O outono da Idade Média* e a partir de todo diálogo e explicação sobre a

fundação teórico-metodológica de Huizinga (*o conteúdo que repousa na forma*), está mais do que dada a coerência do desenvolvimento de *Homo ludens*.

Este terceiro movimento, portanto e conforme enunciado, se inclina aos capítulos *a Função da Forma Poética, Formas Lúdicas da Filosofia, Formas Lúdicas da Arte, Culturas e Períodos 'sub specie lude'* (expressão do Latim que significaria *sob o disfarce ou a aparência do jogo/Lúdico*) e, somando-se, a transição *Jogo-Lúdico* também se expressa no último capítulo, *O Elemento Lúdico da Cultura Contemporânea*, que, conforme já apontado, faz parte da análise do que denominei *quarto movimento*.

Este terceiro movimento também nos apresenta algo de curioso. Se o movimento anterior Huizinga tratou de estabelecer duetos do Jogo com o Direito, com o Conhecimento, com a Guerra e com a Poesia – ainda que não em tratamento isolado a cada dueto e com algumas “extensões” dos mesmos nos capítulos anteriores e a seguir –, neste, indica não mais apenas duetos (um E outro), mas traz, em particular, para a filosofia e as artes um conjunto de reflexões sobre suas “formas lúdicas”, iniciando com as da poesia. Para além da própria expressão de acomodar todo o conteúdo conduzido até então às suas (ou duas das) possíveis formas, faz a opção por um campo voltado ao conhecimento e outro voltado às expressões culturais (neste caso, fruto da sua proposição de *história da cultura*).

Parte, Huizinga, a alusão à metáfora e à personificação da imagem, buscando responder se o processo de criação de um *mundo imaginário de seres vivos* seria um *hábito inato do espírito*, algo como um *jogo do espírito ou jogo mental* (Huizinga, 1999; p. 151) e, como a primeira expressão neste movimento, de seu entendimento a que

[...] a coisa percebida é antes de mais nada concebida como dotada de vida e de movimento, e é essa sua expressão primária, que portanto não é produto de uma reflexão. Neste sentido, a personificação surge a partir do momento em que alguém sente necessidade de comunicar aos outros suas percepções. Assim, as concepções surgem enquanto atos da imaginação. (idem, ibidem)

A possível manifestação de reconhecimento de que *a coisa* já existe (o “O Jogo”), com vida e movimento, de que ela não é produto da reflexão (do espírito, mas não necessariamente da razão), se perde quando as concepções são percebidas como *atos da imaginação*. A concepção de vida e de movimento que repousa na forma de imaginação, parafraseando *O outono da Idade Média*⁹⁹. Isso se expressa na constante corrente de diálogos entre a filosofia e a poesia (inicialmente mais nessa e posteriormente mais na primeira), na qual inclusive

⁹⁹ “[...] Captar o conteúdo essencial que repousa na forma: não será sempre essa a tarefa da pesquisa histórica?” (HUIZINGA, 2013; p. 7)

manifestada nos seus diálogos literários a questão da origem do mundo e, neste interim, entende que

Nada disto parece ser um mito vivo, a primeira fase de sua expressão. Pelo menos no caso do exemplo tirado do Edda¹⁰⁰, trata-se de um material tradicional que passou do nível do ritual para o da literatura, e foi conservado como vestígio venerável de uma antiga cultura, para a edificação de gerações vindouras. [...] Devemos, portanto, perguntar-nos se a mentalidade responsável por essas personificações não se encontra desde o início comprometida com um certo espírito lúdico. (idem; p. 152)

Assim, e de maneira inicialmente geral, nos dois primeiros capítulos (*Formas Lúdicas da Filosofia* e *Formas Lúdicas da Arte*), há uma retomada aos elementos e fundamentos teóricos que constituíram a consolidação do nome de Johan Huizinga dentro do debate em torno da historiografia cultural, principalmente quando dialoga com os espaços de construção ou formação do pensamento filosófico e com profundo acervo literário – são quase 60 anotações sobre as fontes utilizadas neste momento, desde Platão e Aristóteles até uma vasta literatura de ficção ou estudiosos da literatura. Por exemplo, no primeiro destes dois textos, sintetiza seu entendimento às por ele denominadas *querelas filosóficas*, seus debates e discussões científicas e até os “abismos intransponíveis entre as diversas orientações” (idem; p. 174) inerentes da Universidade como uma manifestação e fenômenos próprios da esfera da competição e do jogo e suas “regras lúdicas”.

É em torno do “ato da imaginação”, a função cultural da forma poética em sua origem para a elaboração das concepções (de homem, mundo, civilização, espírito), a metáfora personificada que encontramos, se não a, uma das mais expressivas manifestações ontológicas idealista em Huizinga, haja vista o historiador afirmar que a função da poesia deriva, também, da personificação de coisas/imagens incorpóreas e inanimadas e, em sua essencialidade, isso lhe é aceitável. A poesia transita, enquanto literatura, nesta indicação fictícia.

Ao retomar HUIZINGA do *outono da Idade Média*, inúmeras vezes (como já comentado anteriormente, sobre o marco teórico-metodológico do historiador holandês) identificamos o papel central da poesia para além da mera “personificação” do inanimado: “[...] São sobretudo os cronistas e os poetas das cortes que, carentes de cultura mais elevada e sem perspectivas de conseguir elucidar os mistérios da vida, queixam-se com frequência da corrupção do mundo e duvidam da paz e da justiça” (HUIZINGA, 2013, p. 49)¹⁰¹. É a expressão

¹⁰⁰ Trata-se do livro de Gangleri, *Snorra Edda*, não relacionado por Huizinga nas suas referências.

¹⁰¹ Huizinga apresenta, na sequência, um poema de Eustache Deschamps: “Tempo de dor e tentação / Época de pranto, inveja e tormento / Tempo de langor e tentação / Época que se aproxima do fim / Tempo cheio de horror, que tudo faz errado / Época de mentiras, cheio de orgulho e inveja / Tempo sem honra e sem julgamento verdadeiro / Época de tristeza que abrevia a vida”.

de melancolia da nobreza da Idade Média borguinhã que faz a poesia ter uma função cultural e, agora, em *Homo ludens*, retomada com mais significado. Parece-me evidente que o pano de fundo aludido nesta tradução das angústias da humanidade – de sua civilização sobre os mistérios da vida (e não sobre a vida, ela mesma, prática, que precisa ser mantida viva para ser vivida) e que faz, portanto, da paz, da justiça e das indignações em torno da corrupção humana a tarefa central da sobrevivência colocam – são as formas particulares da produção da vida, apenas. Mas não são assim consideradas pelo historiador holandês que, portanto, não conduzem o homem à sua humanidade, mas apenas às leis gerais de funcionamento da sociedade e, no caso dele, de uma sociedade já passada e que precisaria ser resgatada. Oportuna a expressão do jovem Marx, quando de sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, ao aludir as questões da *origem* das leis gerais de funcionamento da sociedade:

A assim denominada “Ideia real”¹⁰² (o Espírito como infinito, real) é, portanto, apresentada como se ela agisse segundo um princípio determinado, mediante um desígnio determinado. Ela se divide em esferas finitas e o faz “para a si retornar, para ser para si”; ela o faz de um modo que é precisamente como é na realidade (MARX, 2013a, p. 35 – aspas e parênteses do original)

Esses *mistérios da vida* (de uma época para o autor em que os homens ainda não haviam traduzidos, mas já existiam) são retomados em *Homo ludens*, para quem afinal, haviam razões “[...] para crer que essa personificação de determinadas qualidades é mais própria dos estratos mais antigos da formulação religiosa, numa época em que os poderes e forças de que o homem primitivo se sentia rodeado não haviam ainda assumido forma humana” (Huizinga, 1999; p. 153), expressão que para o autor são produzidas e concebidas pelo espírito (a *atividade espiritual*) desde seu momento *pré-histórico da atividade espiritual* (idem, p. 154) e como consequência de um “jogo do espírito”.

Mas é mais adiante que temos a expressão ontológica novamente se *manifestando* (porque é espírito), logo após indicar que “a personificação é ao mesmo tempo uma **função lúdica** e um **hábito espiritual** da maior importância” (idem, p. 156 – meus destaques):

Se esta **tendência inata do espírito para atribuir uma personalidade aos objetos com que lidamos na vida cotidiana** efetivamente tem **suas raízes no jogo**, estamos nesse caso perante um problema dos mais importantes, que aqui só muito brevemente pode ser tratado. **A atitude lúdica já estava presente antes da existência da cultura ou da linguagem humana**, portanto o terreno no qual se inscrevem a personificação e a imaginação também já estava presente desde o passado mais remoto. (idem, *ibidem* – meus destaques)

¹⁰² Esta expressão refere-se a passagem de Hegel em *Princípios da Filosofia do Direito*, à qual Marx entabula suas críticas pontuais nesta passagem.

É preciso compreender mais a fundo a lógica deste raciocínio em Huizinga – que, à bem da verdade, apenas se reproduz/repete neste momento. Claro está que ele apresenta um condicionante, não uma afirmação. Deste modo, temos para o autor que *a atitude lúdica* estava presente na sociedade, no processo de vir a ser do homem, *antes da existência da cultura* ou, também, *antes da linguagem humana* – portanto, e incontestemente conclusão, antes das relações sociais se constituírem entre os homens. Essa é uma constante, ainda que com idas e vindas, no texto em estudo e que aqui ganha elementos textuais mais *limpos*, haja vista a afirmação de que havia uma *atitude lúdica* (no cabedal de expressões adjuntadas ao lúdico em toda obra, esta é uma das poucas que posso alcinhar de caráter *prático*) antes de *existir* cultura.

Mas vejamos que em *Nas sombras do amanhã*, após descrever o de denominava de *condições e caracteres básicas da cultura* e o conjunto de três características centrais para compreendê-la, assim Huizinga sintetiza, ainda que sem pretencionar-se à exatidão:

[...] cultura é uma certa disposição presente em uma **comunidade** quando, **pelo domínio sobre a natureza nos âmbitos material, moral e espiritual, mantém-se um estado mais alto e melhor do que o proporcionado pelas condições naturais**, estado este marcado pelo equilíbrio harmônico entre valores materiais e espirituais, bem como por determinado ideal essencialmente homogêneo, para o qual convergem as diversas ações da comunidade. (HUIZINGA, 2017; p. 47 – meus destaques)

Neste tema, considerando o objetivo da obra em citação ser uma inclinação sua ao contexto de II Guerra Mundial que se avizinhava, Huizinga pretendeu problematizar também o domínio do homem sobre sua própria natureza, sob o pontos de vista ético e metafísicos – Deus, justiça, virtude, sabedoria (idem; p. 49) – em choque com aqueles às quais classificava de “[...] aspirações da cultura atual [...]: prosperidade, poder, segurança (incluindo a paz e a ordem)” (idem, *ibidem*), estes últimos não aprimorados pelo espírito. É quase setencial sua posição conclusiva nesta inclinação, ao afirmar que “[...] só é possível falar em cultura quando o ideal que a norteia opera além e acima dos interesses da própria comunidade que o adora. Ou a cultura é orientada metafisicamente ou não é cultura” (idem; p. 50). Para ele, a cultura é explicitamente uma produção não da ideia (o que nos levaria a preceitos de ordem hegelianas mais fundamentadas), mas do *espírito lúdico* e, portanto, acima dos interesses (e/ou necessidades) sociais e, assim, independentes das relações sociais mesmas.

Se temos que o domínio (material, moral e espiritual) da natureza pelo homem é a expressão, a manifestação sobre o que se entende como cultura, temos, em princípio, que essa é fruto do processo à qual o homem desenvolve sobre a natureza uma ação de domínio, temos por consequência (não linear, mas em movimento) que dominar a natureza material, moral e espiritualmente é, certamente, o resultado da história humana na sua relação com a natureza

que, em determinado (e longínquo) momento desta relação, era quase de iguais. Engels (2017¹⁰³) nos dá uma síntese de como essa relação com a natureza se desenvolveu no homem:

Por isso, as funções, para as quais nossos antepassados foram adaptando pouco a pouco suas mãos durante os muitos milhares de anos em que se prolongam o período de transição do macaco ao homem, só puderam ser, a princípio, funções sumamente simples. Os selvagens mais primitivos, inclusive aqueles nos quais se pode presumir o retorno a um estado mais próximo da animalidade, com uma degeneração física simultânea, são muito superiores àqueles seres do período de transição. Antes de a primeira lasca de sílex ter sido transformada em machado pela mão do homem, deve ter sido transcorrido um período de tempo tão longo que, em comparação com ele, o período histórico por nós conhecido torna-se insignificante. Mas já havia sido dado o passo decisivo: a mão era livre e podia agora adquirir cada vez mais destreza e habilidade; e essa maior flexibilidade adquirida transmite-se por herança e aumentava de geração em geração. (ENGELS, 2017, p. 2)

Engels está a nos falar ainda das relações naturais em processo de consumação humana, ou seja, o que Marx expressaria como parte mais singular do processo de “[...] naturalismo consumado = humanismo [e] humanismo consumado = naturalismo” (MARX, 2010b, p. 105). Aliás, é nesta mesma obra que temos que, para entendermos aqui nossa diferença sobre o desenvolvimento da cultura em Huizinga, que

O movimento total da história é, por isso, assim como o seu [do comunismo] *ato efetivo* (wirklihc) de geração – **o ato de nascimento de sua existência empírica – também, para a sua consciência pensante**, o movimento *concebido e sabido* do seu *vir a ser*, enquanto aquele comunismo ainda incompleto procura para si uma prova *histórica* a partir de figuras históricas singulares que se contrapõem à propriedade privada, uma prova no existente, no mesmo tempo que arranca do movimento momentos singulares [...] e os fixa como provas de sua natureza histórica de sangue, com o que precisamente evidencia que a parte desproporcionalmente maior deste movimento contradiz as suas afirmações e que, se ele uma vez foi [algo existente], precisamente seu ser *passado*, desmente a pretensão de *essência*. (idem, ibidem – itálicos do original, negritos meus)

Assim, ao afirmar mais uma vez que a atividade lúdica antecede a existência da linguagem – e já apresentamos elementos críticos a essa posição no primeiro movimento – e da cultura, mas esta última (e a primeira como consequência dela, também) fruto das relações comunitárias do domínio do homem sobre a natureza, colocando-o em condições “acima” daquela, ainda que orientado sobre uma perspectiva de fruto do aprimoramento do espírito, o coloca na contramão do próprio entendimento que vem construindo sobre a civilização humana. Daí, retomando a afirmação inicial, podemos até entender que o ato de atribuir aos objetos da vida cotidiana alguma personificação tenha, como *origem* a atitude lúdica ou, como também afirma Huizinga, este ato tem suas raízes nas regras do jogo (tempo, espaço, desligamento da

¹⁰³ Texto de 1876, “O papel do trabalho na transformação do macaco em homem”

realidade etc.), algo como uma expressão fruto também do desenvolvimento da linguagem, que sintetiza práticas sociais e que, portanto, alude a possibilidade de alegorias pontuais. Mas a questão é que Huizinga não explica isso à luz de uma cultura como sendo resultado do domínio do homem sobre a natureza.

E é sobre este conjunto de reflexões que a função lúdica da forma poética *entra em campo*, descrita a partir do dueto ritmo-agonístico (o agonístico e a exibição ao sofista vulgar da filosofia), seus gêneros lírico, épico e dramático e nos conduz a uma nova expressão acerca do seu desenvolvimento ontológico, ao destacar que “[...] o verdadeiro poeta [...] deve ser trágico e cômico ao mesmo tempo, e **toda vida humana deve ser entendida como uma mistura de tragédia e comédia**” (HUIZINGA, 1999; p. 161 – meus destaques).

Tão ao gosto de Huizinga, me pergunto o que diria Brecht em seu “O comunista Teatral”?

Um jacinto na lapela / Na Kurfürstendmm / O jovem sente / O vazio do mundo.

Na latrina / Isto lhe parece claro: ele / Caga no vazio

Cansado do trabalho / De seu pai / Ele mancha os cafés / Por trás dos jornais / Sorri perigosamente.

É ele que / Vai pisotear este mundo / Como uma bosta de vaca.

Por 3.000 marcos ao mês / Ele está disposto / A encenar a miséria das massas / Por 1.000 marcos ao dia / Ele mostra / A injustiça do mundo (BRECHT, 2000; p. 33)

Posto o poema do dramaturgo alemão, um aviso em pausa: não se trata de uma passagem poética a realizar óbvio (ainda que singelo) contraponto ao entendimento da poesia em Huizinga ou um destencionamento pontual na atividade acadêmica. Nem mesmo um *desvio* teórico-metodológico ou desatenção em torno da seriedade do texto acadêmico. Parece-me que mesmo em seu tempo – ainda que mais presente e público atualmente – a literatura em suas diversas formas e gêneros literários possibilitavam à Huizinga perceber que tragédia e comédia não era o único dueto agonístico presente. Ainda que não muito vasta e talvez acessível (em uma Europa que não havia muito tempo ainda tinha no proletariado iletrado sua grande força produtiva e urbana), claro estava que havia uma literatura insurgente que representava a face real da vida real das relações sociais concretas. Talvez não fosse o objeto de interesse, ou até as condições objetivas, somando-se (compondo ou até concorrendo) aos limites (e interesses) desta literatura chegar às mãos de Huizinga. Mas, entendo também que parte do contraditório a ser exposto neste estudo às concepções apresentadas pelo autor, inclusive na arte, na literatura (em geral) e

na poesia (no singular) pode e deve ser dar na mesma linguagem tão profundamente explorada pelo autor no conjunto da obra, ainda que mais humildemente trazida em *Homo ludens*.

Destarte, o movimento conduzido por Huizinga sobre a poesia (que, na literatura, tem lugar importante na sua condução teórico-metodológica) o leva a estabelecer o diálogo com as funções lúdicas da filosofia a partir dos sofistas que, em sua opinião, cumpre o papel de “[...] exibir seus extraordinários conhecimentos [e] os mistérios de sua arte” (HUIZINGA, 1999, p. 163) que, como regra do jogo arcaico (o exibicionismo e a aspiração agonística) deverá “[...] derrotar seus rivais nas competições públicas” (idem, *ibidem*). Barata-Moura aliás, *joga* com esta transição poesia-filosofia, ao expressar que a filosofia é um trabalho de questionamento do mundo e da própria humanidade neste exercício de questionar (não questionar a si, mas o processo de questionamento que o homem procede) e, assim,

O problema, na visão poética, faz figura, de *desafio*; na versão prosaica, é um *quebra-cabeças*. A *questão*, num registro de inocência, é um simples *perguntar*; em tempos de Inquisição, era um dispositivo de *tortura*. [E portanto] Em suma, o pensar é um tormento. [E] a filosofia [...] não é *mediatio mortis*, mas compromisso de vida. (BARATA-MOURA, 1995a; p. 86 – destaques do original)

Este movimento poético-filosófico é inaugurado com a retomada de um elemento tratado no primeiro movimento – a competição – à luz da categoria *agonística* presente no segundo movimento e, assim, expressa justamente a filosofia em sua forma lúdica. Após nos proporcionar parte de seu vasto conhecimento literário e filosófico – Ésquilo e os sábios heróis Prometeu e Palamedes, Hípias Polihistor de Platão, as conferências de cinquenta dramas de Pródico, Górgias e sua estátua ao deus de Delfos, Protágoras e seus êxitos fabulosos – profere:

[...] a profissão do sofista estava ao mesmo nível do esporte. A cada resposta bem dada os espectadores riam e aplaudiam. Era um verdadeiro jogo de apanhar o adversário numa rede de argumentos ou aplicar um golpe devastador. Era ponto de honra ser capas de apresentar apenas perguntas em forma de dilema, às quais só era possível dar respostas erradas. (HUIZINGA, 1999; p. 164)

A expressão agonística portanto é um fundante necessário à atenção dada por Huizinga a uma alusão de certo modo importante (e justificável, até) ao sofista para a construção do seu enredo *lúdico filosófico*. Afinal, parece-me que é neste campo do diálogo com uma das seculares áreas de conhecimento da humanidade (a Filosofia) que o historiador holandês encontra guarida, *repouso* para as suas convicções em torno do estatuto original do espírito lúdico na formação humana (na civilização, na cultura). Mas, como em algumas de suas opções de fundação teórica, há alguns riscos maiores. Trazer o sofista como o sujeito fazedor de *uma forma* de filosofia – que o próprio autor o tem como *frívolo* e *insincero*, e, por sua origem

nômade, um tanto quanto *vagabundo* e *parasita* – tem, aqui, muito mais o papel de acumular justificativas para as determinações das *formas lúdicas da filosofia* do que um altivo fundamento propriamente filosófico. Tido como um “passador de tempo” da filosofia, o sofista, afinal ocupa o espaço do que Barata-Moura denominaria, ao buscar respostas para o questionamento *para que serve a filosofia?*, de servir para tudo “[...] porque é uma retórica vazia [...] adossada a uma ganga de sofistas profissionalizados que se limitam a fazer dela rasteiro (e parco) meio de vida” (1995b, p. 88)¹⁰⁴. E mesmo Barata-Moura apresenta Hegel para, não obstante, expressar caminhos mais valiosos à filosofia ao resgatar uma conferência por ele proferida em tempos iniciais de sua atividade docente em Berlin: “O Espírito não deve recear perder algo que, para ele, tem verdadeiro interesse” (Hegel, apud BARATA-MOURA, *idem*, p. 87). Desta monta, é mais clara a relação entre Jogo e Filosofia, é mais transparente a manifesta *forma lúdica* da Filosofia e mais problemática.

Curioso notarmos que a ontologia, assim e literalmente expressada, faz-se notar (coerente com a lógica huizinguiana) justamente no momento em que adentra ao campo de debate da filosofia, distanciando-se um pouco das caracterizações do sofista, ainda que mantendo seu fundante elemento agonístico. Tendo Platão e Aristóteles¹⁰⁵, dentre outros, como seus principais interlocutores para demonstrar e comprovar a função lúdica no ato de sofismo, como um “jogo muito difícil”, “a brincadeira pueril com a doutrina”, a querela entre a brincadeira e a seriedade no sofismo e que, portanto e imediatamente “[...] penetra nos mais profundos problemas ontológicos, seguindo sempre o modelo de jogo de perguntas e respostas” (HUIZINGA, 1999, p. 167), conclui: “O argumento anda para trás e para a frente como uma lançadeira, e em seu movimento a epistemologia assume a forma de um nobre jogo. O elemento lúdico não é próprio apenas dos sofistas, aparece igualmente em Sócrates e Platão” (*idem*; *ibidem*).

E novamente, me acode as reflexões a-sofísticas de Barata-Moura, primeiro ao nos aclarar sobre o que é ontologicamente o ato (prático) da filosofia – e que adentrarei mais adiante:

¹⁰⁴ Em outro artigo, de 1995 (“Cultura e Mercado – alguns apontamentos para um debate”), Barata-Moura apresenta uma das caracterizações pejorativas de Platão aos sofistas, como sendo *caçador interesseiro de jovens ricos* (BARATA-MOURA, 1995a; p. 11)

¹⁰⁵ Huizinga afirmará que “[...] Platão não hesitou em adotar seu estilo de diálogo ligeiro e descontraído, pois por mais que aprofundasse a filosofia, nunca deixava de considerá-la um nobre jogo. Se tanto ele como Aristóteles consideravam os argumentos falaciosos e os jogos de palavras dos sofistas merecedores de uma refutação tão séria e completa, só poderia ser porque seu próprio pensamento filosófico não se havia desprendido ainda da espera lúdica arcaica.” (1999, p. 168). Por outro lado, Barata-Moura certamente discordaria desta ênfase dada a Platão por Huizinga, haja vista que a filosofia, como *mergulho* e *sondagem* do viver é, naquele, o “[...] perspectivar nas suas possibilidades” (1996, p. 106).

A impotência [expressão crítica à uma filosofia acusada de decisões distantes de uma *materialidade em ideação*] não é para a filosofia destino. Na concreção vital do processo *ontológico* de mediação e refiguração humanas do real no seu devir, o pensar é ingrediente indispensável de uma prática esclarecida (1995b, p. 89 – colchetes meus e itálico do original)

Oras, posto está que os problemas ontológicos da humanidade, a resposta sobre *aquilo que é*, não se constroem e/ou têm seus respondimentos em um nobre jogo de perguntas e respostas. O filosofar, para tomar uma referência hegeliana da expressão e manter-me no reconhecimento (ainda que incompleto) idealista à Huizinga, é a “[...] coragem da verdade, fé no poder do espírito, sua condição primeira” (idem, p. 87), e não um entremeio construído por regras do jogo do espírito lúdico. Soma-se a isso a necessidade de incutir em Platão e Aristóteles um outro lugar na história da filosofia – diferente posição a eles remetida de *esfera lúdica*, mas da compreensão de seus papéis na relação entre a vida e a filosofia –, esta como desvendadora da *pergunta* a ser respondida, discutida, debatida e experimentada, o exercício de admiração, o “[...] espanto ante o espetáculo do real que havia levado os humanos a filosofar” (BARATA-MOURA, 1996, p. 105). Evidente está que se trata um *espetáculo* que não se aproxima daquele traduzido por Huizinga como os palcos das representações artísticas e seu público, mas aquele em que o “[...] espanto originário (e originante) é um espanto *preparado* (ó quem dá pelas coisas se pode admirar com elas); e é um espanto *pro-dutivo* – que em *curiosidade* se aprofunda, num *perguntar* se prolonga, e na *demanda de saber* se consuma (idem, ibidem – itálicos do original).

Me parece, afinal, que a opção de Huizinga nesta contenda sobre as formas lúdicas da filosofia têm pretensões mais simples do que um profundo (e talvez necessário e, por que não dizer, o mais importante até aqui) debate sobre a filosofia e suas raízes no espírito lúdico, no jogo e afins.

Não pretendemos penetrar no difícil problema de saber até que ponto o próprio processo do raciocínio é marcado por regras lúdicas, ou seja, se é válido apenas dentro de uma certa área na qual é aceite a obrigatoriedade dessas regras. [...] Prefiro que seja outros a resolver este problema. O que se pretende é apenas indicar com extrema brevidade as indubitáveis características lúdicas da arte da declamação e da discussão que se seguiu à época helênica. (HUIZINGA, 1999; p. 170).

Temos, portanto, as ambiguidades dos juízos formulados pelo espírito lúdico: de um lado a filosofia como o exercício da verdade, aquele a qual (inclusive com conflitos de uma verdade hegeliana *dada* idealmente e aquela síntese das realidades concretas, como fundamentam Marx e Engels) o pensar filosófico é o ato humano síntese de práticas humanas

e, de outro, a filosofia como um jogo de retórica e, portanto, a expressão *lúdica* do filosofar constituído a partir de *regras lúdicas* a serem aceitas e respeitadas.

Também em Marx e Engels (A Ideologia Alemã), em particular nas conhecidas Teses de Feuerbach de Marx, o primeiro conflito, aquele com a verdade, a tese segunda assim expressa:

A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade subjetiva [...] não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza interior [...] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente *escolástica* (MARX e ENGELS. 2007, p. 533)

Não obstante ao conjunto de reflexões ponderantes sobre o filosofar, Barata-Moura também acena para um caminho mais profundo do *pensar filosofante*, carregado de dimensão interrogativa (não um jogo de enigmas), enquadrado em um horizonte do viver (portanto, sem barreiras de espaço e tempo e de vocação universal (portanto, humanizadora e firmada em processo). No sentido já trabalhado no capítulo anterior, um pensar como mediação humana do real, dando o correto lugar à fundação do *espírito lúdico* de Huizinga:

As ciências, as tecnologias, as artes, **os jogos e divertimentos – erguem-se de um fundo do pensar**, encarnam num pensar do real, que muitos dos seus próprios especialistas cultivam e que, designadamente, por algum deslocado pragmatismo estreito, não pode ser desatendido nos diversos programas de formação (BARATA-MOURA, 1996, p. 107 – itálico do original, negrito meu)

Mais além, o exercício que Huizinga conduz é de ir até a *Idade das Trevas* (o século VI) para também confirmar o caráter lúdico da filosofia em mais exemplos trazidos de outros tantos personagens da história, em particular, o torneio teológico da “[...] conversão dos visigodos do arianismo ao catolicismo em Toledo” (HUIZINGA, 1999, p. 171) e que o conduz a determinar (por seu método de exposição permanente: apresentar uma característica e, em seguida, os exemplos da literatura e da filosofia – como assim o fim ao apresentar as características do jogo) que todas as características do jogo do saber se fazem presentes, tanto do ponto de vista do acesso ao conhecimento propriamente dito, quanto à mais uma inclinação ao agonístico da competição, também na filosofia, entendendo que a totalidade do “[...] funcionamento da Universidade medieval era eminentemente agonístico e lúdico” (idem, p. 174) e concluindo sobre o tema:

Toda forma de conhecimento, incluindo, evidentemente, a filosofia, é por natureza profundamente polêmica, e é impossível compreender qualquer polêmica a não ser em termos agonísticos. As épocas em que a humanidade fez as descobertas culturais mais importantes foram geralmente marcadas pelas violentas controvérsias. [...] No século XVIII [...] se prestava

maravilhosamente às lutas intelectuais mais sérias ou mais superficiais. Juntamente com a música, a peruca, o racionalismo, a graça do estilo rococó e o encanto dos salões, esses combates intelectuais constituem um aspecto essencial dessa ludicidade que todos reconhecem no século XVIII, e que frequentemente nos sentimos tentados a invejar-lhe. (idem, p. 175)

O saudosismo de Huizinga novamente se revela, inclusive afirmando já no capítulo seguinte que em seu tempo havia-se perdido “[...] o sentido do jogo ritual e sagrado, nossa civilização exaustou-se com a idade, tornando-se excessivamente sofisticada” (idem; p. 178), colocando a música e suas relações com as regras do jogo como o caminho para recuperar este tempo outros.

Todas as expressões (inclusive aquelas já trazidas nos campos do Direito e do Conhecimento, tratadas no segundo movimento) trazem a relação do *espírito lúdico* como fundante ao cumprimento da tônica defesa de seu lugar na cultura e na civilização. As *formas lúdicas da filosofia* desconsideram, à bem da verdade, inclusive o ato de pensar (filosoficamente incluído) como ato/atividade humana em si, como parte do processo de vir a ser da humanidade, mas, ao contrário, por sua retórica literária mais hegemônica até do que a própria filosófica, faz da filosofia um ato de apreciação privada ou pública, de exercício sofístico e de trato agonístico. Não há nem mesmo um *desenvolvimento* da filosofia em sua contenda filosófica agonística para com a fundação do *espírito lúdico* nesta forma.

Diferente do historiador holandês, tenho que a Filosofia é atividade humana do pensar, e portanto, é condição humana (o que não é a mesma coisa que afirmar que *penso, logo existo*, portanto, sujeito à condição do pensar – e que, por armadilha, talvez me levasse ao expurgo *jogo, logo existo*) vital, uma “[...] *atividade teórica* que se enraíza, estrutura e perfila no horizonte de um *movimento* complexo e contraditório – concreto – que é o *viver*” (BARATAMOURA, 1996, p. 106), em que nos distanciamos na *imediatez* do fenômeno estudado (inclusive o jogo), já que este (a Ciência, a Tecnologia, a Arte, o direito e, também, o próprio Jogo) ergue-se “[...] de um fundo de *pensar*, encarnam num pensar do real, que muitos dos seus próprios especialistas cultivam” (idem, p. 107), inclusive Johan Huizinga.

Ao avançarmos, nos vemos nas *formas lúdicas da arte*, uma manifestação em torno da liberdade de movimento do “espírito e da mão” do artista como expressão da função lúdica da arte, ao mesmo tempo em que apresenta elementos de inquestionável presença do *jogo* na poesia, na música (com mas e amplos diálogos com Platão e Aristóteles, ambos constituindo-lhe a relação com o jogo agradável e prazeroso, além do sempre presente elemento agonístico) e na dança (sua *irmã gêmea*) e limitadas expressões do mesmo nas artes plásticas. À música, à

dança e as artes plásticas¹⁰⁶ (inclusive as grandes construções) elementos de contraponto ao trabalho. Estes são os elementos funcionais da filosofia e da arte para com a cultura lúdica.

E é com o diálogo da música – que para Huizinga reúne todo o rol de características do jogo – novamente com Platão e Aristóteles, que o autor desenvolve, por um lado, toda sua aquiescência ao *ludens* da música e sua negação ao trabalho. Para tanto, perpassa a conhecida referência do conflito entre trabalho e ócio na Grécia antiga (o trabalho como atributo escravo e o ócio como sinônimo do homem livre, da possibilidade de ocupar seu tempo livre para o desenvolvimento do conhecimento, das letras, da natureza e das artes) e, portanto, de seu caráter educativo. E, no diálogo ainda com Aristóteles, pergunta-se sobre como ocupar seu tempo livre, entendendo que não seria no jogo, mera *brincadeira infantil*. Assim, era “[...] por este motivo que nossos antepassados recomendavam a música como *paideia*, como educação, cultura, como algo que não é necessário nem útil, como ler e escrever, mas serve simplesmente para gastar o tempo livre” (idem, p. 180). Ou seja, a relação entre música e poesia para com o jogo e suas características traziam, desde tempos distantes, a expressão de sua manifestação desvinculada com a vida prática e sem dever com a verdade, ainda que entre uma fronteira entre o nobre jogo e a arte pela arte.

No desenvolvimento da relação da música com a história da humanidade, expressão mais específica acerca do desenvolvimento ontológico em Huizinga se expressa, ao reconhecer toda a digressão sobre a música para os gregos, na assertiva na qual entende que é no “[...] definir a natureza e a função da música, [que] o pensamento humano sempre caminhou em direção à esfera do puro jogo” (idem, p. 182), algo como um jogo absolutamente livre de qualquer interferência cultural exterior, o *jogo original*.

Antecipo o debate em torno da música que é retomado, neste movimento, no 11º capítulo, acerca das culturas e períodos *sob o disfarce do jogo*, como sendo uma “faculdade do jogo” (*facultas ludendi*) e, assim, deixa de ser um conteúdo cultural produzido pelo homem para assumir o papel de função social do conteúdo lúdico. Assim

Cada civilização possui suas convenções musicais próprias, e, regra geral, o ouvido só aceita as formas acústicas a que está habituado. Esta diversidade constitui uma nova demonstração de que a música é essencialmente um jogo, um contrato válido dentro de certos limites definidos, que não tem nenhuma finalidade útil que não seja dar prazer, relaxamento, e uma elevação do espírito. A necessidade de uma preparação extenuante do intérprete e do compositor, a exatidão e o rigor do cânone do que é ou não é permitido, o fato de cada música proclamar que é a única norma válida de beleza são todas

¹⁰⁶ Detalhe interessante é que no capítulo em questão (*Formas lúdicas da arte*) Huizinga retoma o “lugar” da poesia neste conjunto: “Passando da poesia, da música e da dança para as artes plásticas, verifica-se serem menos evidentes as relações com o jogo” (idem; p. 184).

características típicas de sua qualidade lúdica. **E é precisamente esta qualidade lúdica que torna suas leis mais rigorosas do que as de qualquer outra arte.** Toda e qualquer infração das regras estraga imediatamente o jogo. (idem; p. 209)

Se no primeiro movimento, Huizinga traça (explica e sintetiza) as regras do jogo, às quais qualquer desvio o descaracteriza e faz de seu algoz o *desmancha-prazeres*, a particularidade da música ganha uma notoriedade interessante (considerando que para Huizinga a música é uma expressão da cultura e da civilização e, portanto, construída pelo ou como que jogada), de características mais rígidas, de preparação, exatidão, rigor e beleza como expressões de qualidade lúdica e, se transgredidas, estragam não apenas a música, mas *o jogo*.

Por outro lado, em que pese a indicação dada à dança de ser a *irmã gêmea* da música, Huizinga se declina à crítica não existente nesta, sobre as danças modernas (em parte, possivelmente, por suas já expressas críticas ao mundo hodierno, expresso em particular em *Espírito norteamericano*) que, à sua ótica, desapareceu com o elemento lúdico, mas entendendo que em sua relação mais íntima, jogo e dança possuem um rol de relações incontestes – e que não rende profundas atenções e descrições –, em que a dança se apresenta como “parte integrante do jogo. [...] uma forma especial e especialmente perfeita do próprio jogo” (idem, p. 184) e até mais flexíveis do que a música, em que pese seu “parentesco”.

Com poucas inflexões sobre a dança, possivelmente por entender que o vínculo entre ela e o jogo e sua presença do elemento lúdico (dando a esta expressão cultural poucas palavras e exemplificações), apresenta o caso das artes plásticas com total diferença daquela, destacando que “O próprio fato de estarem ligadas à matéria e às limitações formais que daí decorrem é suficiente para impedir irremediavelmente a liberdade do jogo e retirar-lhes aquele vôo pelos espaços de que a música e a poesia são capazes.” (idem, p. 185) e, portanto e desta maneira, nem a execução da obra plástica, nem sua contemplação, reúnem as características do jogo, afinal “[...] onde não há ação visível [em que pese a incontestável certeza da presença humana na sua produção] não pode haver jogo” (idem, p. 186 – meus colchetes) – por este entendimento que na filosofia, vale mais a atenção de Huizinga aos elementos agonísticos dos sofistas do que a profundidade humana do pensar. Esta segunda reconhece a *existência* humana e a primeira, ausente que se fazem nas artes plásticas, não existe homem (ainda que existe *espírito*)

Outrossim, interessante como Huizinga aborda esta produção humana (as artes plásticas), pois entende que esta ausência do *fator lúdico* é mais acentuada do que no trabalho produtivo e na indústria do artesanato. Algo como afirmar que a composição de uma poesia ou uma música, ou a construção de uma coreografia reúnem menos seriedade do que a construção e feitura de uma obra artística, haja vista sua responsável (o/a artista plástico) encontrar-se “[...]”

perante uma tarefa séria e de responsabilidade, o que exclui qualquer ideia de jogo” (idem, *ibidem*).

Porém, à ausência deste fator, Huizinga busca, então os seus vestígios nas artes plásticas (lembrando que está a descrever as formas lúdicas da arte) e os encontra justamente no ritual, na significação sagrada, quer em edifícios, quer em estátuas e até nos adereços ornamentais de vestuários, dotados de “[...] poder mágico, carregados de valor simbólico, representando muitas vezes uma entidade mística” (idem, p. 187), o que faz da ausência do jogo (da ação visível) nas obras plásticas aqui expressas a manifestação do *espírito lúdico* em sua contemplação.

O que chama a atenção neste momento é, além das referências que busco em *O outono da Idade Média*, a própria relação acerca da produção material e não material humana. Aparentemente, a falta de “trabalho bruto” na música, na poesia ou na dança, mas que se faz presente na produção das artes plásticas (não todas, se considerarmos a pintura – material denso de estudos naquela obra – como parte desta ação), as colocam em um lugar de destaque nas relações com o jogo e sua condição de *atividade lúdica*, o que não se identifica, em Huizinga, nas artes plásticas. Assim

[...] a produção da arte plástica desenrola-se completamente fora da esfera lúdica, e sua exibição é necessariamente parte de um ritual, de uma festividade ou de um acontecimento social. A inauguração de estátuas, a colocação de pedras fundamentais, as exposições etc., não são por si mesmas parte integrante do processo criador, e em sua maioria são fenômenos recentes. As artes “musicais” prosperam num ambiente de alegria coletiva, mas o mesmo não acontece com as artes plásticas. (idem, p. 186 – aspas do original)

Mas ele, ainda assim, encontra os *vestígios do fator lúdico* nas artes plásticas: a significação sagrada (estátuas, roupas e armas) das culturas arcaicas, que, representando uma *entidade mística*, traziam enorme valor simbólico e poderes mágicos (idem, p. 187). Eis o vínculo do jogo com as artes plásticas: o ritual sagrado. E, assim como a Filosofia (os embates agonísticos e dos sofistas), não está nela – as Artes Plásticas – o fundamento que expressão o *espírito lúdico* nos rudimentos da civilização e da cultura, mas na *atividade lúdica* dos seus mistérios, que, mesmo produto da ocupação humana (quer de um ou poucos indivíduos ao produzir uma estátua, quer de milhares de homens, mulheres e crianças ao construir suntuosas estruturas), não é produto da humanidade. Isso também o faz em *O outono da Idade Média*:

Uma característica dos usos das ordens merece ser mencionada, pois ela revela nitidamente o caráter de **um jogo primitivo e sagrado**. Além dos cavaleiros, uma ordem também possui seus servidores: o chanceler, o tesoureiro, um secretário e mais o rei de armas com seu séquito de arautos e passavantes. Este último grupo, especialmente responsável por servir o nobre jogo cavaleiresco, porta nomes simbólicos. (HUIZINGA, 2013, p. 139 – meu destaque)

E, no caminhar da obra, encontro também mais um movimento de “ida e vinda” em torno da natureza da cultura (neste caso, da arte) no jogo:

Se considerássemos toda arte derivada de um hipotético "instinto lúdico", evidentemente seríamos obrigados a fazer o mesmo com a arquitetura e a pintura. Seria absurdo considerar simples rabiscos as pinturas rupestres de Altamira, e atribuí-las ao "instinto lúdico" equivaleria a considerá-las assim. Quanto à arquitetura, essa hipótese simplesmente não tem cabimento algum, porque nessa arte o impulso estético está longe de ser o impulso dominante, **como provam as construções das abelhas e dos castores**. Embora a tese central mesmo assim afirmamos que a origem da arte não pode ser explicada em função de um "instinto" lúdico, **por mais inato que este seja**. É certo que quando contemplamos certos exemplos dos riquíssimos tesouros das artes plásticas achamos difícil afastar a ideia de jogo e de fantasia, de criatividade lúdica do espírito ou das mãos. O grotesco das máscaras de dança dos povos selvagens, a monstruosa confusão de figuras dos totens, as distorções caricaturais das formas humanas e animais, todos estes exemplos parecem sugerir que **o jogo é a origem da arte**. Mas é **apenas uma sugestão**. (HUIZINGA, 1999 p. 188 – aspas do original -meus negritos)

Anteriormente, Huizinga foi taxativo: a atividade lúdica antecede a cultura e a linguagem e, agora, o jogo ser a origem da arte (expressão da cultura, entendo eu) é apenas uma sugestão, mas fundada na mesma defesa: ao não poder ser explicada por um *instinto lúdico*, é em função do desenvolvimento e amadurecimento do *espírito lúdico* que a arte pode ser explicada. Para além da retomada do debate acerca das provas ou não da natureza (aqui, por abelhas e castores e, neste caso, “não”) para apontar que não há impulso estético nela, Huizinga parece, de novo, recuar um pouco sobre a afirmativa conviccionista em torno de existir ou não um horizonte de *instinto lúdico inato*, inclusive na natureza.

Ajustando as expressões finais em torno das máscaras etc. serem indicativas do jogo como origem da arte, no capítulo seguinte neste movimento, pela ordem (*Culturas e Períodos 'sub specie ludi'*), Huizinga assim inicia, como que construindo um resumo até então:

Não foi difícil mostrar a presença extremamente ativa de um certo **fator lúdico em todos os processos culturais**, como **criador de muitas das formas fundamentais da vida social**. O espírito de competição lúdica, enquanto impulso social, é **mais antigo que a cultura**, e a própria **vida está toda penetrada por ele**, como por um verdadeiro fermento. O ritual teve origem no jogo sagrado, a poesia nasceu do jogo e dele se nutriu, a música e a dança eram puro jogo. O saber e a filosofia encontraram expressão em palavras e formas derivadas das competições religiosas. As regras da guerra e as convenções da vida aristocrática eram baseadas em modelos lúdicos. Daí se conclui necessariamente que em **suas fases primitivas a cultura é um jogo**. Não quer isto dizer que ela nasça *do* jogo, como um recém-nascido se separa do corpo da mãe. Ela **surge no jogo e enquanto jogo, para nunca mais perder este caráter**. (idem, p. 193; itálicos do original, negritos meus).

Além dos já conhecidos tratos que o autor estabelece entre o Jogo e a Guerra, o ritual e a Poesia, a Música e a Dança, as expressões em torno do Conhecimento e da Filosofia, já

tratados anteriormente, é sempre oportuno e interessante notar como a expressão “Daí se conclui necessariamente que...” usada para retomar as suas convicções em torno das relações da cultura com o jogo, em jogo, enquanto (se e somente se) jogo etc., neste caso, a reafirmação de que a cultura é um jogo e, não o sendo, não seria cultura.

Mas Naiara Ribeiro nos apresenta o contexto deste registro de Johan Huizinga:

A implicação dessa assertiva estava no fato de que a Civilização passava a ser entendida como resultado da aceitação de um corpo de regras comum, voluntariamente aceito, que deveria ser respeitado, sendo isso a condição de sua própria existência. Sem esse engajamento do homem no cumprimento deste quadro normativo, sem o senso de responsabilidade com a manutenção desse fundamento comum, a própria existência da civilização estaria comprometida: todos os elementos apontados por Huizinga como sendo basilares de uma “cultura autêntica” – o controle de si e da natureza, a existência de um ideal coletivo comum, equilíbrio entre forças materiais e “espirituais” – perder-se-iam no caos e na desordem” (RIBEIRO, 2008, p. 91)

Claro está que tanto em Huizinga, quanto com uma de suas principais interlocutoras, trazem os elementos centrais sobre o horizonte de civilização que aquele busca e que Ribeiro sintetiza. E claro está que o processo de construção deste horizonte está mais para um “aguardemos o horizonte se aproximar” do que o processo de construção dos caminhos para atingi-lo. Se tomarmos como referência o acumulado até este momento sobre as questões voltadas à relação jogo e filosofia (já bastante comentado) e, ao mesmo tempo, reconhecer em Huizinga, por seu legado e grandeza de sua obra, um *construtor* de uma proposição civilizatória, e esta proposição implica, em síntese, na aceitação voluntária de regras (sem sabermos de onde, de quem, para o que, contra o que, contra quem elas são *regradadas*), a crítica parece-me necessária. Assim como Barata-Moura, esta crítica se constitui porque considero Huizinga o representante principal desta defesa do jogo como horizonte da humanidade e, como já dito, trata-se de um horizonte *dominado por ideias*, e “[...] por tomarem “as ideias e conceitos como princípios determinantes” [...] susceptíveis de em bora hora revelar [...] “os mistérios do mundo material”, entretanto {estão] remetidos à condição de meros ideatos da consciência” (BARATA-MOURA, 2016, p. 405)

A questão aqui está, dentre outros, no fato de que a reflexão construída por Huizinga, neste momento da obra, procura responder a pergunta “será possível demonstrar esta afirmação [a cultura surge no jogo, e enquanto jogo, para nunca mais perder este caráter]? Será que efetivamente a cultura nunca se separa do domínio do jogo?” (HUIZINGA, 1999, p. 193) – considerando que, agora, Huizinga se inclina mais à época culturalmente mais desenvolvida, seu próprio tempo, e não aqueles “períodos primitivos” que fundaram a análise da relação jogo e cultura até o momento – e, portanto, em princípio, aquilo que Naiara Ribeiro (2008) aponta

como o “engajamento do homem no cumprimento deste quadro normativo” de uma “cultura autêntica” composto por regras comuns aceitas e respeitadas como contraponto de um caos e desordem e, assim, como condição da própria existência da humanidade. A reflexão de Naiara, à bem da verdade, acompanha a expressão da produção de Huizinga que entende que “É preciso terminar este livro procurando determinar em que medida o espírito lúdico continua vivo em nossa época, nas diferentes partes do mundo” (HUIZINGA, 1999, p. 194), pois entende que seu tempo perdeu a afinidade espiritual com o que ele considera ser um passado recente.

Para tanto, elege o Império Romano como o sujeito de partida de sua análise, para compreender o presente, entabulando longa análise sobre os elementos que constituem as provas do *espírito lúdico* naquele período. Para Huizinga

Não é por acaso que os romanos reservaram sempre para estes rituais o nome de *ludi*, porque era exatamente isso que eles eram, isto é, jogos. A importância do elemento lúdico na civilização romana está bem presente em sua estrutura acentuadamente ritualística, só que aqui os jogos não se revestiam da vivacidade de colorido e da brilhante imaginação que apresentam na civilização grega ou chinesa. (idem; p. 194 – itálico do original)

Huizinga, neste interim, identifica desde o elemento lúdico no “grito” por pão e circo (*panem et circenses*¹⁰⁷) como igualmente sagrados e representantes da prosperidade presente e futura de seu povo, e, após desenvolver todo um resgate da construção (virtudes) e decadência (“[...] estrutura social e econômica frágil e estéril”¹⁰⁸) do Estado Romano, desenvolvendo toda uma gama de manifestações culturais na filosofia, na guerra, as artes, na literatura como um *falso brilho exterior* representante desta decadência, expressa – no movimento de anteposição do lúdico à cultura, mas na sua contraditoriedade – no quanto que a ausência de um espírito lúdico verdadeiro conduz uma civilização à sua destruição, a condição não mantida e, assim haveria: “[...] em tudo isto uma certa falta de seriedade, de refúgio no idílico, que demonstra a decomposição de uma cultura. O elemento lúdico impõe-se fortemente, mas não desempenha mais sua função orgânica na estrutura da sociedade” (idem, p. 197).

Huizinga igualmente retoma a manifestação do agonístico presente ainda e também em tempos do Império Romano (e, mais adiante, na literatura e nas corridas de cavalo – o *Hipódromo de Bizâncio* – como “provas da tenacidade do elemento lúdico na Roma Antiga”¹⁰⁹):

¹⁰⁷ Para Huizinga, “A sociedade romana não podia viver sem os jogos. Estes eram tão necessários para sua existência como o pão, pois eram jogos sagrados e o direito que o povo tinha a eles tinha já era um direito sagrado. Sua função essencial [...] era [...] a consolidação desta [prosperidade] e a garantia de mais prosperidade no futuro através do ritual” (p. 198)

¹⁰⁸ Huizinga, 1999; p. 196.

¹⁰⁹ Huizinga, 1999; p. 199.

A distribuição de presentes à população urbana não era monopólio do imperador. Durante os primeiros séculos do Império, milhares de cidadãos de todas as regiões do país competiam na fundação e doação de salas, banhos públicos, teatros, na distribuição de alimentos, na instituição de novos jogos, sendo tudo isso registrado para a posteridade através de orgulhosas inscrições. Como qualificar o espírito que animava toda esta frenética atividade? Deveremos considerar esta munificência à luz da caridade cristã, como sua precursora? **Nada poderia encontrar-se mais longe da verdade. O objetivo desta liberalidade e as formas de que se reveste falam uma linguagem totalmente diferente. Poderemos, então, atribuí-la ao espírito público,** no sentido moderno? **Sem dúvida,** o prazer da dádiva na antiguidade era uma coisa mais próxima do espírito público do que da caridade cristã. Mas o que mais fielmente corresponde a esta mania de fazer doações grandiosas é o espírito do *potlatch*. Em todos esses casos o que se encontra é apenas a generosidade em vista da **honra e da glória**, com o fim de fazer mais do que o vizinho, e esta característica revela claramente o imemorial pano de fundo ritual e agonístico da civilização romana. (idem, p. 198 – meus destaques)

Também é constatável como que Huizinga se declina a fatos históricos, dando a eles pinceladas de literatura. Da sua narração à rápida interpretação de um frenesi competitivo do espírito lúdica entre diferentes estamentos do Império Romano. O autor também demonstra e resgata, neste capítulo, o quanto que os elementos lúdicos na Idade Média foram trabalhados em *O outono da Idade Média* e também já tratados anteriormente neste. Naquelas *imagens lúdicas* (nelas, também, as elaboradas por ele próprio) já anunciadas nesta obra e ratificadas em *Homo ludens*, temos, por exemplo, a cavalaria como “[...] imagem das hostes de anjos ao redor do trono de Deus” (2013, p. 97), a sua “[...] coloração milagrosa do mundo” (idem, p. 98) ou as crônicas batalhas isoladas e a diplomacia e disputas legais, remetidas a uma “[...] bela imagem de honra soberana, a um belo jogo de regras nobres” (idem, ibidem) e, já em *Homo Ludens*, a ultimação de que “[...] a Idade Média conheceu uma influência extraordinária do **espírito lúdico**, não quanto à estrutura interna das instituições, que era de origem predominantemente clássica, mas **quanto ao cerimonial através do qual essa estrutura era exprimida e ornamentada**” (HUIZINGA, 1999; p. 200 – meus destaques)

Em seguida, Huizinga nos conduz, após profunda inclinação sobre o Império Romano, e mantendo seu curso para seus tempos hodiernos, a seus comentários relação ao Renascentismo que tinha, segundo o autor, na elite cultural renascentista “[...] uma minoria plenamente consciente de sua superioridade [e] que se esforçou por separar do vulgo para viver a vida como se fosse um jogo de perfeição artística” (idem, p. 201), também nela inclinada sobretudo na sua literatura e na sua poesia. Nele, os seus esplendores “[...] não são mais do que uma mascarada alegre e solene, que se adorna com um passado fantástico e ideal” (idem, p. 201), expressão de uma “[...] atitude lúdica que caracteriza toda a atmosfera espiritual” (idem, ibidem) deste período, exemplo de um incontestado *jogo cultural*.

Já em relação ao Humanismo – menos *coloridas* ou *mais sérias* do que o Renascentismo, segundo Huizinga – também marcado por um ideal de vida fundado num “[...] rigoroso acordo com a antiguidade imaginária” (idem, p. 202) que, tomando como exemplos os enfrentamentos cristãos de Calvino e Lutero e a literatura de Erasmo e todo um acervo literário (nele, o barroco – cujo exagero de expressão artística “[...] encontra sua mais pronta explicação no conteúdo lúdico do impulso criador”¹¹⁰, igualmente para com relação ao vestuário masculino¹¹¹– e o rococó e o romantismo do século XVIII), demonstra, para Huizinga, a *presença do jogo* e o *poderoso espírito lúdico da época* (idem, *ibidem*).

Mas, neste ponto, é o “rápido exame de certos períodos históricos da civilização” – que e trata de uma descrição de inúmeras expressões (da arquitetura às celebrações de batalhas, passando pela literatura e arte, nas provas e na política) do cotidiano e história do Império Romano, do Renascentismo, do Humanismo e das expressões Romancistas do Século XVIII – para tal investida em defesa da presença dos elementos lúdicos na produção da cultura que também é objeto de uma primeira análise crítica. Isso porque Huizinga o faz a partir de um exame mais literário do que da história em seu conjunto e desenvolvimento – como já destaquei anteriormente –, com fins a defender uma tese de maneira firme e determinante. Para contrapor esta defesa de fundo, lembremos que Marx e Engels (2007) defendem a tese contrária de que a ciência que conhecemos é a ciência da história e, para tal entendimento, parece-me que toda e qualquer investida na história dos homens para explica-la/los necessita de aprofundamento que não se limite a “exames rápidos” e/ou pinceladas da história com expressões da literatura. Recorrerei a este tema um pouco mais adiante.

Como já foi apresentado anteriormente e, algumas vezes ratificado ao longo desta produção, é de nossa ciência a crítica de Huizinga ao pensamento marxista (assim como a outros destacados modelos econômicos e psicológicos de seu tempo, a exemplo do liberalismo e de Freud), ainda que não me seja possível registrar alguma produção mais consistente à qual o historiador holandês tenha se inclinado com mais atenção aos pressupostos teórico-metodológicos, filosóficos ou econômicos de Marx e Engels. Mas, é neste capítulo, perto de encerrar minha análise sobre o terceiro movimento – e do próprio aproximar-se de suas considerações finais –, que encontro a única manifestação (ou “rápido exame”) *conjunta* (contínua) ao tema da “centralidade do trabalho” e ao pensamento marxista.

¹¹⁰ Huizinga, 1999; p. 203

¹¹¹ Nesta, o trato de quase dois séculos do uso da peruca, cujo “[...] fenômeno é um dos exemplos mais flagrantes da *intervenção do elemento lúdico na cultura*” (idem, p. 206 – meus destaques)

Esta expressão inicia-se, bem à luz de sua constante crítica à cultura hodierna, na transição cultural entre os Séculos XVIII e XIX, entendendo que, ao seu tempo (já século XX) ter havido uma demora demasiada em reconhecer o “elevado nível da arte” de dois séculos anteriores, e, assim, o “[...] século XIX não tinha mais qualquer espécie de sensibilidade para suas qualidades lúdicas, deixando simplesmente de ver a seriedade subjacente” (HUIZINGA, 1999, p. 208). Assim, é neste momento em que se dá suas maiores inclinações aos elementos do espírito lúdico na cultura do século XVIII, em particular à música e à literatura e, também – no trato da relação entre cultura e períodos da civilização tratados neste capítulo a partir de um disfarce lúdico (*sub specie ludi*) – a rápida e pontual análise do que o autor denomina de “a arte da política”, entendendo que ela

[...] nunca foi tão abertamente **um jogo** como nessa época de cabalas secretas, intrigas e aventuras que produziu figuras [...] tão irresponsáveis como onipotentes, livres que estavam de quaisquer incômodos tribunais internacionais, **podiam a qualquer momento jogar com os destinos de seus países**, com um sorriso nos lábios e termos corteses, como se estivessem apenas movimentando uma pedra de jogo de xadrez. Foi uma sorte para a Europa que as consequências desta política de vistas curtas fossem limitadas por outros fatores, como a lentidão das comunicações e o poder relativamente reduzido dos instrumentos de destruição de que dispunham. Mas, mesmo assim, **os resultados deste jogo político foram suficientemente desastrosos**. (idem; p.207 – meus destaques)

Sábias palavras de Huizinga ao expressar sua indignação sobre os poderosos que jogavam com o destino de seus países e, na verdade – faltou esta consideração – com o destino dos povos de seus países. Afinal de contas, a “[...] pessoa moral, sociedade, família etc. tem em si a personalidade apenas abstratamente, já no monarca, ao contrário, a *pessoa* tem *em si* o Estado” (MARX, 2013a, p. 64). Por outro lado, ainda que de maneira *an passan*, retoma um pouco de suas reflexões construídas sobre seu tempo em *Nas sombras do Amanhã*. Uma primeira manifestação se traduz ao tratar a questão da problemática do progresso e afirmar que, diante das perturbações da vida econômica e seus efeitos nas individualidades e as da vida pública, ambas, vida econômica e vida pública, ao ser consideradas

[...] juntamente com seu avanço gradual, constatamos que há mais de um século a aquisição de meios atingiu um grau de desenvolvimento tal que as forças sociais, sem serem reguladas e abrangidas por um princípio que transcenda seus impulsos particulares (o “Estado” não encarna tal princípio), **operam cada qual por si e com um excesso de eficácia que é nocivo à harmonia do organismo**. Os meios referidos anteriormente são empregados na produção fabril e na técnica em geral, no transporte, na publicidade e na mobilização das massas, por organizações políticas ou de outra espécie, tendo por base um sistema de ensino público. ((HUIZINGA, 2017, p. 55)

O conceito de progresso que Huizinga sintetiza neste momento é o que conduz, segundo sua análise, a um futuro que é incerto, seja ao *desterro*, seja à *terra prometida*. E, a isso – mas sem abrir mão de contemplar o heroísmo cavaleiresco tratado em obras anteriores e resgatado algumas vezes em *Homo ludens* – o autor nos indica uma sentença correta, ainda que com alguns limites acerca da compreensão de seu tempo: “Se a autoridade prega a violência, então a palavra passa a ser dos violentos. Negamos a nós mesmos o direito de os inibir. E eles achar-se-ão justificados, por esse mesmo princípio, até nos extremos da crueza e da desumanidade”. (idem, p. 155). Diria Marx, ainda em sua juventude, que “A lei não está dispensada do dever universal de dizer a verdade” (2017, p. 81) e, portanto, seus formuladores, sua autoridade.

É um conjunto de elementos, tratados ao campo do sintético, é verdade, que apresento para indicar que a expectativa sincrética de Huizinga nas relações do *espírito lúdico*, inclusive para compreender os conflitos políticos e econômicos de seu tempo, possui um limite, que é justamente negar o que determina os conflitos de seu tempo e que, no final ao cabo, não se trata de mero *jogo político*, mas do próprio desenvolvimento da história e das relações de classe.

Importante alcançarmos a construção da lógica ontológica de Huizinga nestas expressões, haja vista sua inclinação ao compreender as relações humanas, numa insistente resistência a problematizar as relações de classe como parte (ou central) na construção das relações humanas na nossa sociedade ao longo da história. Todas as expressões até aqui conduzidas nos indicam uma série de elementos frutos da produção humana (da Arte e suas expressões ao Conhecimento, inclusive o bélico – muito expresso em *Nas sombras do amanhã* – da Filosofia ao Direito) e, portanto, “cabem” na perspectiva do historiador da cultura, com a expectativa da crítica em seu desenvolvimento.

Este processo de desenvolvimento ontológico em Huizinga é forte e evidentemente marcado por seu perfil teórico-metodológico e sua profunda crítica à então ciência moderna, como já aludi anteriormente, e se faz presente como *sombra* apenas dos conflitos de seu tempo. Ainda assim e também, marcada por seu tempo, em que o pensamento econômico liberal caracterizado pela decadência dos países centrais do capitalismo em desenvolvimento (pós I Guerra Mundial), somado ao avanço do pensamento e movimento revolucionário vindo do leste europeu e, neste contexto, vários “[...] marcos miliários na estrada para a guerra” (HOBSBAMW, 1995; p. 44) foram se somando. Ambos (liberalismo e socialismo em construção), criticados por Huizinga, ainda que sem a profundidade teórica necessária.

É neste sentido que Huizinga aponta que, ao aproximar deste resgate cultural desde o Império Romano até sua época, torna-se mais difícil “[...] determinar objetivamente o valor de nossos impulsos culturais” (HUIZINGA, 1999, p. 212), claro está que não deixaria de analisar

seu tempo à luz da cultura e do jogo e, por isso, “[...] não há nada que nos impeça de interpretar como jogo qualquer fenômeno cultural que se apresente como inteiramente sério” (idem, *ibidem*). É, portanto, em tom de crítica à forte marca deixada pelo utilitarismo e o ideal burguês (inclusive do bem-estar social) do século XVIII e uma *pintada* de atenção ao socialismo de seu tempo, que o autor entende que

Estas tendências foram exacerbadas pela revolução industrial e suas conquistas no domínio da tecnologia. **O trabalho e a produção passam a ser o ideal da época, e logo depois o seu ídolo.** Toda a Europa vestiu roupa de trabalho. Assim, as dominantes da civilização passaram a ser a consciência social, as aspirações educacionais e o critério científico. Com o imenso desenvolvimento técnico e industrial, da máquina a vapor à elétrica, vai ganhando terreno a ilusão de que o progresso consiste na exploração da energia solar. Em consequência, **pôde aparecer e mesmo ser acreditada a lamentável concepção marxista segundo a qual o mundo é governado por forças econômicas e interesses materiais.** Este grotesco exagero da importância dos fatores econômicos foi condicionado por nossa adoração do progresso tecnológico, o qual por sua vez foi fruto do **racionalismo e do utilitarismo, que destruíram os mistérios e absolveram o homem da culpa e do pecado. Mas esqueceram de libertá-lo da insensatez e da miopia,** e a única coisa de que ele passou a ser capaz foi de adaptar o mundo à sua própria mediocridade (idem, -, 212 – meus destaques)

E completa:

Este é o aspecto mais negativo do século XIX. Mas as grandes correntes do pensamento da época, sob todos os pontos de vista, eram adversas ao fator lúdico na vida social. **Nem o liberalismo nem o socialismo contribuíram para ele em alguma coisa** (idem, p. 212 – meus destaques)¹¹²

De imediato, é evidente que estou (e estamos) neste momento diante de um ponto singular de embate, que, em princípio, se expressa justamente no campo das referências teóricas *em jogo*. Aliás, se *em jogo*, não cabem apenas no campo teórico (que não é menos importante) e nem no risco agonístico dos debates de eloquência verbal que, por óbvio, não tem espaço e sentido neste momento, faz-se necessário concretar os caminhos para este debate pontual. Assim como Marx

Vê-se como subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento [o lúdico/jogo e trabalho?] perdem sua posição apenas quando no estado social, e por causa disso, a sua existência enquanto tais posições; vê-se como a própria resolução das oposições *teóricas* só é possível de um modo *prático*, só pela energia prática do homem, e, por isso, a sua solução de maneira alguma é tarefa do conhecimento, mas uma *efetiva* tarefa vital que a filosofia [especulativa] não pôde resolver, precisamente porque a tomou *apenas* como tarefa teórica (MARX, 2010b, p. 111)

¹¹² Cumpre-se, aqui, uma observação importante: não há indícios concretos que apontem algum interesse de Johan Huizinga à uma crítica ao marxismo ou, até mesmo, à obra de Marx na fonte.

Antes de aprofundar o que me parece mais importante ao debate posto nestas passagens (a crítica ao marxismo), importante também não perdermos de vista a *sutileza* para com as manifestações ao liberalismo econômico da qual Huizinga também era um crítico, talvez não tão mordaz em comparação ao marxismo. Mas é interessante como o *antepassado* do capitalismo e, por siamesa relação, o liberalismo está inscrito em suas obras, ainda que não com o trato de ordem político-econômica (que, também, era crítico, como já comentamos anteriormente). Vale aqui resgatarmos de *O outono da Idade Média* a seguinte análise sobre a *veemência da vida*:

Na literatura e nas crônicas da época, no ditado popular como no tratado religioso, ressoam o ódio amargo aos ricos, o protesto contra a avareza dos grandes. Por vezes, há um vago prenúncio da noção de luta de classes, expressa nos termos da indignação moral. A esse respeito, tanto os documentos oficiais como as fontes narrativas nos transmitem um mesmo tom de vida – pois em todos os autos de processos se evidencia a mais impiedosa avareza (HUIZINGA, 2013, p. 40)

Mais adiante, ainda mantido no tema econômico-religioso-social da Idade Média:

O povo não podia ver sua própria sorte e os acontecimentos daqueles dias senão como uma sequência infinita de abusos e extorsão, guerras e pilhagens, carestia, miséria e pestilência. A forma crônica que a guerra costumava assumir, a insegurança na cidade e no campo em mãos de malfeitores, a ameaça perpétua de uma justiça dura e parcial e finalmente o medo do Inferno, dos demônios e das bruxas mantinham vivo um sentimento de incerteza geral que conferia tons sombrios ao cenário da vida. E não é apenas a vida dos pobres e desvalidos que parece precária; também entre os nobres e magistrados as reviravoltas mais drásticas e os perigos contínuos são quase a regra (idem, p. 41)

Não obstante o fato de, na sequência das análises gerais sobre a dor e o sofrimento dos pobres e nobres, desvalidos e magistrados, a sequência textual (ato contínuo na obra) apresentava, por certo, nomes, datas e fatos da nobreza e dos magistrados, haja vista não sabermos nomes, famílias, trabalhos dos pobres e desvalidos (não tinha importância, como não tem até hoje). Isso posto, essa negação a uma inclinação crítica ao liberalismo (também testemunhada em *Nas sombras do amanhã*, que comento a seguir) certamente se dava porque as fontes (mesmo as pictóricas e as crônicas literárias populares) refletiam muito mais o segundo grupo de vidas ameaçadas. Mas é muito mais problemático a própria ausência das relações históricas que conduziram aqueles períodos medievais à ascensão do capital, a legitimação da propriedade privada e da burguesia, entes ímpares para com a condição liberal hegemônica – ainda que em crise – nos tempos do entre-guerras, período o qual concentrou-se a produção e os estudos de Huizinga.

É nos estudos iniciais sobre a Economia Política em Marx que já se apresentam não apenas os elementos críticos da (ausente) análise histórica de Huizinga no transcurso da Idade Média até os idos tratados em *Homo ludens* (e em epígrafe neste momento) e que lhe impõe barreiras para uma crítica maior ao liberalismo presente, mas, também, as primeiras expressões também acerca de sua crítica ao marxismo:

A chamada evolução histórica descansa em geral no fato de que a última forma considera as formas ultrapassadas como graus que conduzem a ela, sendo capaz de criticar a si mesma alguma vez, e somente em condições muito determinadas – aqui não se trata, é óbvio, desses períodos históricos que se descobrem a si próprios – inclusive como tempos de decadência. [...] Desse modo, a economia burguesa só chegou a compreender a sociedade feudal, antiga, oriental, quando a sociedade burguesa começou a criticar a si mesma. (MARX, 2008, p. 263)

A ausência da crítica ao liberalismo criticado registrada, avencemos.

Inicialmente, a crítica ao “trabalho e a produção” como centrais marcas da sociedade hodierna e, nesta, as expressões de sua crítica ao *Espírito americano* e a cultura de massas, por um lado, e, como fundação de seus estudos, a negligência para com o espírito lúdico. E não é a seriedade, como várias vezes Huizinga fez questão de expressar, o central problema desta sociedade, mas o consumo cultural imediato e a negação das regras e características do jogo nas relações desta época. Certamente, esta centralidade (não ontológica) no trabalho e na produção não tinha aquelas características essenciais do jogo e, também, os elementos agonísticos desta relação. Soma-se a crítica da crítica marxista sobre o desenvolvimento das relações de produção e os interesses materiais do capitalismo vigentes, negando-a, mas não reconhecendo que sua crítica ao pensamento moderno era, justamente, por sua centralidade econômica e, nesta, a ação do capital sobre a produção da vida humana que (sem respeitar as regras do jogo), determinavam todas as suas preocupações em torno do *espírito lúdico*.

Barata-Moura (Ontologia e Política) ao comentar os estudos de Marx em *A questão Judaica*, a *fraseologia filosófica* que intentava pirotecnias lexicais para explicar o mundo, destacava como que o pensador alemão colocava as questões da história da humanidade (e, nesta, as econômicas – essa a inquietação huizinguiana) à luz dos supostos da emancipação humana e, portanto, “[...] como democratividade radical, “comunista”, dispondo de uma radicação “econômica”, material” (2016, p. 55). Assim, dada esta compreensão, Barata-Moura aponta de adiante, em reflexões posteriores à esta obra, Marx

[...] venha expressamente a demarcar daquela “fraseologia filosófica” [...] de inspiração feuerbachiana que pontua, aqui e além, passagens deste texto, esta retratação jamais significa que ele tenha abandonado a perspectiva (que aí igualmente se insinua, e que ele como tal reconhece) de uma demanda de fundamentação materialista da história, não apenas para efeitos de

inteligibilidade teórica, mas também como ingrediente de uma transformação a empreender num desígnio da humanidade (BARATA-MOURA, 2016, p. 55)

O próprio filósofo lusitano, ao comentar os primeiros aprofundamentos de Marx em torno da economia política, nos esclarece que

Passando em sucessiva revista *crítica* ponderada toda uma série de instâncias e patamares, a inflexão do olhar para as regiões do econômico emerge, e ganha perfil, apenas com o aprofundamento, procurado e pesquisado, dos diferentes supostos sobre os quais as edificações do viver social historicamente se constroem (BARATA-MOURA, 2016, p. 142)

Trata-se, portanto, não de uma simplificada e superficial *importância exagerada* ao papel das *forças econômicas e interesses materiais* que estão na pauta marxiana. Huizinga desconsidera o próprio processo de desenvolvimento social (e, portanto, por *mãos humanas*) das forças produtivas manifestas no citado desenvolvimento industrial e tecnológico e, ao fazê-lo, desconsidera a “[...] radicação econômica da existência humana” (idem, p. 55) que está circunscrita nas obras de Marx. Paraphraseando Barata-Moura (idem), é no quadro historicamente determinado de uma existência social dada que o jogo – e o *espírito lúdico* – tem seu elemento essencial de vida¹¹³.

Ainda sobre a ação do capital sobre a produção da vida humana, ao desconsidera-la, Huizinga ainda o faz a luz de, primeiro, ter escrito três anos antes sobre o avanço nazista na Holanda (mas já ocorrendo em alguma escala na Europa) e, segundo, expressando as correntes políticas que, no afã da disputa da luta de classes (liberalismo capitalista e socialismo), flertou com o silêncio para com aquele avanço e o que ele significava naquela destruição dos *mistérios do espírito lúdico*. Desconsiderando seu presente, em defesa de um *ludens* da civilização, Huizinga parece inventar um *novo horizonte* para a humanidade, a partir de um *novo presente*. Afasta-se, portanto, dos problemas reais de seu tempo, superficializando a crítica sobre o que está na raiz dos problemas de seu tempo.

Sobre as críticas ao pensamento marxista, também em *Nas sombras do amanhã* é possível encontrar algumas inflexões, tanto quanto pontuais. Ao discorrer sobre comportamentos, condutas e normas da sociedade, seja por fé, filosofia, interesse social ou outro fundamento qualquer e, singularmente, a possibilidade de interferência ou determinação de uma dada formação intelectual, aponta as três frentes que vêm dando duríssimos golpes ao sistema moral da sociedade, deixando-a sob risco: o *imoralismo filosófico*, algumas *teorias de*

¹¹³ “Porque é no quadro historicamente determinado de uma existência social dada que a religião se engendra, inspira e respita, tem o seu elemento essencial de vida e de persistência” (Barata-Moura, 2016, p. 70).

caráter científico e as doutrinas estético-sentimentais. É no segundo golpe que Huizinga denuncia o materialismo histórico, afirmando que na doutrina construída por Marx (e Engels)

[...] o único lugar que resta para todo o domínio da convicção e do dever morais é dentro de uma **superestrutura espiritual erguida em cima e a partir da estrutura econômica** de um dado período e que, sendo motivada por esta última, com ela está destinada a mudar ou desaparecer. **O ideal moral fica assim em segundo plano, atrás do ideal social**, e torna-se um valor relativo no sentido mais literal da palavra. Mesmo os princípios superiores que o marxismo adota, como o sentimento de camaradagem e de lealdade à causa do proletariado, são afinal motivados por um interesse: **o interesse de classe**. (HUIZINGA, 2017, p. 125)

Ainda que não se saiba onde está a expressão “superestrutura espiritual” na obra marxista e marxiana e, também, como ela estaria “em cima” – mesmo considerando uma expressão didática de sua parte – da estrutura econômica (possivelmente Huizinga está a expressar sua opinião sobre a indústria, comércio, mineração e outras formas de produção capitalista), é inquestionável o equívoco do historiador holandês em não apresentar que são os meios de trabalho e as forças produtivas que determinam a superestrutura (que podem se traduzir como o Estado, a sociedade civil, igreja etc.). Além disso, e parece-me que é a expressão que ao longo dos hoje 170 anos, e 90 anos quando da publicação de *Homo ludens*, da divulgação do *Manifesto do Partido Comunista* pelas mãos de Marx e Engels, a expressão lutas de classes (claramente a orientadora da crítica huizinguiana destacada na expressão “interesse de classe”) sempre se apresenta aos seus críticos com os limites de compreensão, quer por pouca inclinação às obras, quer por atitude pensada. Como de nossa ciência, afirmam Marx e Engels que “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” (2010, p. 40) ao que, anos mais tarde (na edição inglesa de 1888), Engels a detalha:

Isto é, toda história escrita. A Pré-história, organização social anterior à história escrita, era desconhecida em 1847. Mais tarde, Haxthausen [August von, 1792-1866] descobriu a propriedade comum da terra na Rússia, Maurer [Georg Ludwig von, 1790-1872] mostrou ter sido essa a base social da qual as tribos teutônicas derivaram historicamente e, pouco apouco, verificou-se que a comunidade rural era a forma primitiva da sociedade, desde a Índia até a Irlanda. A organização interna dessa sociedade comunista primitiva foi desvendada, em sua forma típica, pela descoberta de Morgan [Lewis Henry, 1818-1881] da verdadeira natureza do gens e de sua relação com a tribo. Após a dissolução dessas comunidades primitivas, a sociedade passou a dividir-se em classes distintas” (idem, ibidem)

Retomo, portanto, o que me parece ser muito caro à Huizinga e a muitos críticos (inclusive atuais) da obra marxiana, que é ou a pouca declinação à mesma para operar com críticas concretas, ou, se o fazem, a pouca disciplina para com o detalhamento e domínio da crítica. Da minha parte, claro está que ao autor, é a primeira expressão (somada às contendas

político-econômicas e ideológicas de seu tempo) que aqui se expressam. Em síntese, o que o historiador holandês desconsidera é que

[...] o que Marx no fundo critica é toda uma abordagem deficiente e distorcida do humano e da sua realidade, que, ao ser empreendida, de pronto inescapavelmente conduz a uma visão deturpada da história e a um malentendido estrutural quanto às possibilidades e escopo da intervenção social prática transformadora (BARATA-MOURA, 1997; p. 187)

Retomando em *Homo ludens*, é interessante notarmos que esta única expressão de Huizinga ao pensamento marxiano – sem uma atenção especial ao necessário primeiro aprofundamento sobre em que se funda toda a crítica do pensamento de Marx e Engels ao liberalismo econômico, mais meramente citado ainda pelo autor – desconsidera sequer o objeto de estudo de Marx acerca do capitalismo, a saber, investigar “o modo de produção capitalista e suas correspondentes relações de produção e circulação” (2013b, p.78)¹¹⁴ e, neste sentido, a conclusão deste de que são os meios de trabalho e as forças produtivas que diferenciam épocas econômicas da história da humanidade.

Para Barata-Moura

É a esta luz ontológica básica que se pode e tem de entender a reivindicação epistemológica, presente em *Das Kapital*, de procurar apreender “o desenvolvimento da formação econômica da sociedade [*ökonomische Gesellschaftsformation*] como um processo histórico-natural [*naturgeschichtliche Prozeß*]”, do mesmo passo que se rejeitam “os defeitos do materialismo abstractamente científico-natural” (BARATA-MOURA, 1997, p. 174; destaques do original)

Esta contribuição do filósofo lusitano, aliás, não apenas reforça o limite da crítica *economicista* de Huizinga aos supostos marxianos, como também apresenta-nos as tais “forças econômicas e interesses materiais” que governam a civilização em seu estatuto histórico-natural e – o que se faz ausente na obra huizinguiana – a expressão ontológica desta expressão. E aquele estatuto funda-se, em Marx, em um processo de cientificidade transformadora de mediação social (que é prática e teórica). Afinal,

O projeto de Marx não é, com efeito, o de “cientificar naturalisticamente” o estudo dos processos sociais. É, sim, compreender e transformar, *cientificamente* (e não apenas a partir de postulados morais ou de generosos dispositivos do desejo), uma realidade “natural”, material, que segue um determinado curso de desenvolvimento regrado e onde a mediação social –

¹¹⁴ Barata-Moura (2013c) destaca que O Capital “não perdeu [...] sua actualidade, nem utilidade” (p. 21), destacando que “É, na verdade, do funcionamento do capitalismo como *sistema em desenvolvimento*, como <<formação econômica da sociedade>> (*ökonomische Gesellschaftsformation*), que esta obra nos ajuda a tomar uma consciência mais concreta – na estruturação que o articula, nos movimentos por que se sustenta e complexifica, na contraditoriedade de que se tece e entretece” (idem, ibidem), o que nos dá a exata medida da superficialidade da crítica de Huizinga, haja vista ter sido pelo menos importante este entendimento por sua parte acerca da obra marxiana.

prática e teórica – constitutivamente se inscreve no exercício de uma dialectividade específica. (BARATA-MOURA, 1977, p. 174)

A pretensa crítica de Huizinga a (aparentemente) um marxismo de engessada base econômica também merece outras duas considerações de Barata-Moura (op. cit.), quando destaca que o “humanismo real” ao qual Marx reclama em sua obra, um humanismo de base filosófica materialista, uma crítica social concreta e a mobilização de “um combate firme e empenhado contra o enraizamento econômico de todas as modalidades e fenomenalizações da exploração” (idem, p. 189) e, também – como prévia a um “capitalismo humanizador” que, à bem da verdade, se faz presente na obra huizinguiana – que “A **economia** perscruta e investiga a base em que material e historicamente assenta a **produção e a reprodução do viver** das sociedades humanas, do mesmo passo que a filosofia perpassa e funda toda uma dialéctica da cientificidade” (p. 151 – meu destaque).

Huizinga também estabelece a igualdade de relações entre trabalho e produção, sem a mínima manifestação sobre (para o liberalismo, ou para o socialismo, *igualmente* negados pelo autor) como ela se estabelece no liberalismo (ou na economia política) e como que Marx as denuncia. Por analogia grotesca – em atenção ao seu protesto acerca do “grotesco exagero da importância a fatores econômicos” imputados à concepção marxista – Huizinga poderia até mesmo estabelecer a crítica desta relação trabalho e produção no liberalismo (que, nesta, nega a relação imediata entre trabalhador e objeto), afirmando, portanto, que o liberalismo *nega* a relação direta do lúdico com o jogo. Ou, por outro caminho, que ao imputar o consumo obsoleto, imediato (como muito denunciou em *Espírito norteamericano*), o liberalismo contribuiu inquestionavelmente na perda da sensibilidade das qualidades lúdicas humanas e com o elemento lúdico da cultura (esta última também reduzida ao consumo desenfreado). Aliás, o liberalismo (a economia política) nega também o trabalhador nesta relação trabalho e produção e, neste sentido, elevaria potencialmente a grotesca analogia à *negação* do lúdico e do jogo e, negando-os, *nega-se* o homem – ou com o homem que joga (e talvez dos cachorrinhos, ainda salvaguardados desta negação). O liberalismo nega o trabalho tanto quanto nega o lúdico: eis a negação ontológica de Huizinga.

Daí, imputar a Marx que a “destruição dos mistérios” (a expressão do “espírito lúdico”) provocada pelo amor ao progresso tecnológico que condicionou exagerada importância a fatores econômicos e materiais que conduzem o homem à sua própria mediocridade, Huizinga parece deixar claro sua completa indisposição em estudar Marx, para criticá-lo. O historiador holandês poderia, por exemplo, centrar-se nas Teses sobre Feuerbach, em particular a tese 8, negando que a solução de todos os mistérios – inclusive os mistérios do *espírito lúdico* –

pudesse ser encontrada na prática humana e na compreensão desta prática. Para ele, os mistérios parecem necessitar serem apenas isso, mistérios. E, portanto, a humanidade o papel de *portador* de mistérios. Mas antes mesmo, ainda no embate em torno da *concepção [teórica] feuerbachiana do mundo sensível* entendem que

[...] na *contemplação* do mundo sensível, ele [o homem alemão, em Feuerbach] se choca necessariamente com as coisas que contradizem sua consciência e seu sentimento, que perturbam a harmonia, por ele pressuposta, de todas as partes do mundo sensível e sobretudo do homem com a natureza. Para remover essas coisas, ele tem, portanto, que buscar refúgio numa dupla contemplação: uma contemplação profana, que capta somente o que é “palpável”, e uma contemplação mais elevada, filosófica, que capta a “verdadeira essência” das coisas. Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas (MARX e ENGELS, 2007, p. 30)

Ao meu entender, por mais que Huizinga aglutine um conjunto de regras ao jogo e, nelas, suas possíveis variantes, aproximações e distanciamentos (como o fez em relação à ciência e ao cientista, no segundo movimento deste estudo), o faz mantendo-o *inerte* ao longo do desenvolvimento da civilização. E ela, a civilização, quem se afasta do jogo, quem se distancia do *espírito lúdico* e, portanto, precisa retornar a eles. As regras do jogo estão postas para Huizinga; o agnóstico é elemento presente e constante, até mesmo nos *combates sangrentos*, mas ainda é a meta da civilização; a cultura ainda continua ao reboque do *espírito lúdico*, mas não como um produto das relações sociais, da atividade prática da humanidade ao longo de gerações.

É por isso que Marx e Engels, ainda n’*A Ideologia Alemã* irão nos apontar que, em crítica a uma concepção idealista da história e em defesa do *solo da história real*, não explicar

[...] a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na “autoconsciência” ou sua transformação em “fantasma”, “espectro”, “visões” etc., mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais [*realen*] de onde provém essas enganações idealistas; não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria (idem, p. 43 – todos os destaques do original)

Inclui-se (ainda que em equívoco de analogia teórica), também o Jogo e o *espírito lúdico* produto da força motriz da história. Ao contrário dos *mistérios* do *espírito lúdico*, entendo que é o desafio da filosofia como *mistério do pensar*, em sua perspectiva de feitura humana que está

posta como horizonte da humanidade, inclusive na perspectiva de suas subjetividades que, também, se expressam na cultura. E o mistério do pensar

[...] não é todavia apenas um serviço doméstico. Inscreve-se, deliberada e interessadamente, numa ocupação humana da história num desígnio, trabalhos e a trabalhar, de *humanidade*.

O que está, de entrada, em jogo, o que está *fundamentalmente* em jogo é a mediação do ser pelas sociedades humanas, ao longo de um atribulado processo de configuração e reconfiguração do real à luz daquilo a que venho chamando de nossa *destinação colectiva de inscrição de humanidade no ser*. (BARATA-MOURA, 1995b, p. 91)

A se considerar esta oportuna manifestação de José Barata-Moura, temos que o *jogo* a que se refere pede, justamente, o descumprimento das características a ele dada por Huizinga. Afinal, Barata-Moura também está a destacar um pensar filosófico que – ao se distanciar e descolar da imediatez – “[...] não se dissocia do viver” (BARATA-MOURA, 1996, p. 106) e, mais, propõe-se a transformar esse viver.

E isso justamente por Huizinga (aparentemente) se assentar numa dada ontologia idealista de defesa dos “mistérios” (portanto, um descolar da realidade) que ao longo da obra não estão aclarados ou demonstrados de maneira concreta. Ao contrário, é a defesa do ilusório acervo de adjetivos ao lúdico (comento mais adiante) como elemento vital do ser humano. Barata-Moura pode-me socorrer também neste ponto ao indicar a reivindicação do humanismo para Marx como o movimento de “devolver aos humanos o *terreno do ser*, liberto das hipotecas de uma transcendência ilusória” (1997, p. 155 – itálico do original) e portanto, não mais fundadas nos *mistérios do espírito lúdico*.

Mais adiante, na mesma obra, Barata-Moura – em diálogo com os Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844 – reforça que, para Marx, o homem é a Natureza humana (p. 173) e, ontologicamente, isso significa que

o **homem é a figura humana** (e, portanto, específica também) **da Natureza**; significa que, no horizonte uno da materialidade do ser, o homem e as sociedades humanas ocupam – em termos teóricos e práticos – um *lugar próprio*, que é constitutivamente o de uma **tarefa incontornável de mediação**, de determinação, de configuração e reconfiguração (**transformadora**) da própria realidade no seu devir (idem, ibidem – itálicos e parênteses do original, meus negritos).

Os *mistérios lúdicos* de Huizinga também podem ser respondidos pela tese 8¹¹⁵ de Marx sobre Feuerbach: “Toda vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que conduzem

¹¹⁵ As teses sobre Feuerbach datam de 1845 (enquanto escrito original de Marx). Publicado por Engels, em 1888, este fez algumas alterações. Nesta tese 8, onde Marx escreveu “Todos os mistérios que conduzem a teoria [...]”, Engels alterou para “Todos os mistérios que induzem a teoria [...]” (p. 539)

a teoria ao misticismo [os mistérios huizinguanos] encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática” (MARX e ENGELS, 2007, p. 534 – itálico do original, colchetes meus). Assim, a culpa, o pecado, a insensatez e a miopia atribuídas como consequência infeliz e *desumana* de uma destruição dos mistérios são, à bem da verdade, apenas as formas próprias e particulares destes mesmos mistérios. Como diria Marx acerca de Proudhon: “Nada mais fácil do que inventar causas místicas, isto é, frases, quando se carece de senso comum” (MARX, 2009; p. 244)¹¹⁶.

Barata-Moura (1997), ao recuperar a publicação de Marx nos Anais Franco-Alemães de 1844 (e que conhecemos como “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”) em que este destaca que “Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz para o homem é o próprio homem” (Marx, 2013; p. 157), nos alerta que “o homem é a raiz do próprio homem – ou seja, que o horizonte do homem é intrinsecamente humano” (Barata-Moura, idem; p. 156), e vigilante, destaca:

É por isso que “tarefa da história” [...], a tarefa que em história se consuma, não é esperar pelas recompensas ou pelos castigos do Além [...], mas “estabelecer a verdade do Aquém”.

E “estabelecer”, no Aquém, a sua “verdade” não é positivamente constatar e descrever empiricidades, não é proceder ao registro consagrador das existências: é tomar o mundo (esse mundo) “verdadeiro”, é realizar, *no mundo*, a racionalidade deveniente do ser. (idem, p. 157 – aspas e itálicos do original)

Doutra esfera e reflexão (a indicar os primeiros aprofundamentos de Marx em torno da economia política – a *viragem de 1844*), também Barata-Moura nos dirá que este intento seu filosófico diz respeito ao uma “[...] exigência prospectiva para o prosseguimento na trajectória, e um retrospectivo ponto de situação relativamente aos trajectos percorridos” (2016, p. 131), o que nos quer dizer também que não se trata de uma *raiz fincada em terreno fixo*, mas de um caminho a se seguir de um caminho percorrido, ambos historicamente, por óbvio e natureza teórica, concretamente.

Dito destas maneiras, parece-me claro que não há raiz nos mistérios lúdicos de Huizinga, não há horizonte nestes mistérios e sequer verdade neles. Nem crítica (o Além), nem transformação (o Aquém)¹¹⁷. Porque não há condições de neles (os mistérios) se estabelecerem concreta e verdadeiramente qualquer adjetivação ou verbalização clara, o que dizer um movimento de vir a ser, como tarefa do homem.

¹¹⁶ Trata-se de trecho da carta de Marx a Pavel. V. Annenkov, datada de 28 de dezembro de 1846.

¹¹⁷ Barata-Moura (op. cit.) destaca: “A crítica teórica do Além enraíza, e prolonga-se, na verdade, num trabalho prático do Aquém, que igualmente reclama exame e compreensão” (p. 157)

Huizinga, para tal defesa, coloca no mesmo plano de crítica (obscura em um único parágrafo) que nem liberalismo, nem socialismo contribuíram para enaltecer a importância e necessidade do “fator lúdico na vida social”. Desconhece, portanto, que Marx denuncia desde seus “Manuscritos econômico-filosóficos”, a “interconexão essencial entre a propriedade privada, a ganância, a separação de trabalho, capital e propriedade da terra, de troca e concorrência, de calor e desvalorização do homem, de monopólio e concorrência etc.” da economia política e, portanto, do liberalismo (2010b, p. 80). Denuncia não apenas dos ataques que o capital (na sua forma de economia política, ou de liberalismo) estabelece ao trabalhador, mas das suas consequências diretas materiais:

O trabalhador se torna tanto mais pobre, quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral (idem, p. 80 – itálicos do original)

Disso trata, também, o que Barata-Moura entende (acerca do humanismo em Marx) de “peculiar intervenção prática emancipadora” (1997, p. 158) negada por Huizinga, ou seja, de derrubar todas as relações que deixem o homem como ser desprezado.

Este mesmo sentido, mas de *confusa* crítica à centralidade do trabalho na formação humana se inscreve no capítulo *A Função da Forma Poética*, capítulo do qual, como já comentamos, Huizinga procura explicar a *personificação* da poesia e, nesta, seu espírito lúdico. Recordemos suas primeiras palavras, naquele momento:

A partir do momento em que uma metáfora deriva seu efeito da descrição das coisas ou dos acontecimentos em termos de vida e de movimento fica aberto o caminho para a personificação. A representação em forma humana de coisas incorpóreas ou inanimadas é a essência de toda formação mítica e de quase toda poesia. Mas o processo não segue rigorosamente o curso acima indicado. **O que se passa não é primeiro a concepção de alguma coisa como destituída de vida e de corpo, e depois sua expressão como algo que possui um corpo, parte e paixões. Não: a coisa percebida é antes de mais nada concebida como dotada de vida e de movimento, e é essa sua expressão primária, que, portanto (sic!) não é produto de uma reflexão.** Neste sentido, a personificação surge a partir do momento em que alguém sente a necessidade de comunicar aos outros suas percepções. Assim, **as concepções surgem enquanto atos da imaginação** (HUIZINGA, 1999, p. 151 – meus destaques).

À primeira vista, haveria nesta introdução ao debate em torno da função da forma poética um certo elemento materialista? Afinal, Huizinga expressa uma aparente defesa de que a coisa (o *ser*, o *aquilo que é* da ontologia) é dotada de vida e de movimento, como sua

expressão primária e não produto da reflexão. Se assim o for, porque então (ainda que na linguagem da forma poética da personificação) o autor defende que “as concepções surgem enquanto atos da imaginação”? (idem, *ibidem*). Seu próprio raciocínio o leva a questionar se este ato do “espírito lúdico” – aliás, “hábito inato do espírito” (idem, p. 151) – é um jogo do espírito ou um jogo mental, ou seja, a aparente manifestação materialista acima é mais do que aparente. É uma espécie de *imaterialização* (o processo de personificação) entre o conflito da mente e do espírito. Um idealismo em conflito com um *supra idealismo*, processo tal que, mais à frente, Huizinga caracterizará positivamente como comprometido com “certo espírito lúdico” (idem, p. 152).

Mas é mais adiante que a aparência materialista se desmancha – se é que estava se estruturando: ao procurar respostas à possibilidade de o “espírito atribuir uma personalidade aos objetos com que lidamos na vida cotidiana” (idem, p. 156) ter suas raízes no jogo ou não, aponta o seguinte caminho para seu próprio respondimento:

A atitude lúdica já estava presente antes da existência da cultura ou da linguagem humana, portanto o terreno no qual se inscrevem a personificação e a imaginação também já estava presente desde o passado mais remoto (idem, *ibidem* – meu destaque)

Antes de produzir as condições de existência, Huizinga reafirma a existência da atitude lúdica como aquela que forma o homem e as relações sociais. Antes da *atividade vital* a atitude lúdica. Se para Marx (2010b) a vida é atividade, para Huizinga a vida é a atitude do espírito lúdico. E o historiador holandês, assim, coloca a atividade lúdica como atividade do *espírito lúdico*, portanto, *atividade idealista*, sem estabelecer conexões concretas – à luz do que se inclinou nestes capítulos – do jogo com o Direito, o Conhecimento e a Guerra, sobretudo, sem estabelecer “[...] a conexão de sua crítica com o seu próprio meio material” (Marx e Engels, 2007, p. 84).

4.4 – O quarto movimento: Contemporaneidade do lúdico

Huizinga, marcado por suas manifestações em *Espírito norteamericano* – o último instante que também encerra o passado para o próprio presente – assim abre o seu último capítulo (e abre o meu quarto movimento) à qual tratará acerca do *elemento lúdico da cultura contemporânea*:

Evitemos perder tempo discutindo o que se entende por ‘contemporâneo’. Escusado seria dizer que sempre que nos referimos a algum momento do tempo, ele já se tornou passado histórico, um passado que parece desfazer-se

à medida que dele nos afastamos” (HUIZINGA, 1999, p. 217 – aspas do original)

O faz num tom de melancolia no trato entre gerações, na qual coloca novamente o *espírito* em evidência, uma *formação histórica* que “[...] incluirá em sua ideia do que é ‘moderno’ e ‘contemporâneo’ uma parte do passado muito maior do que fará um espírito que miopeamente considera apenas o momento que passa” (idem, *ibidem* – aspas do original).

Concomitante à esta expressão sobre os conflitos contemporâneos e a sua plenitude ou escassez lúdica e, neles, a questionação temporal sobre o que é moderno e contemporâneo (e, de fundo, o que é passado e o que é presente), inclino-me a deixar como registro o reconhecimento de fundo, à qual Huizinga expressa que existe um *homem* junto a este *espírito lúdico*. Claro está que Huizinga nos apresenta um produto de um desenvolvimento da civilização que é a capacidade de a mesma sintetizar as regras do jogo, que ao sair delas, deixasse de jogar e que, naqueles (as regras) e neste (o jogo), lhe é possível – à luz do desenvolvimento da História da Cultura – explicar não apenas o desenvolvimento desta civilização (do homem, da humanidade, da suas necessidades vitais etc.), mas a sua própria salvação de um processo de destruição já constatado e registrado em *Espírito norteamericano* e *Nas sombras do amanhã* que em *Homo ludens* ganha contornos mais detalhados. O Jogo e suas relações com a ciência e o conhecimento envolviam o cientista, os estudiosos; o Jogo e suas relações com a guerra não desconsideravam seus comandantes e soldados, tanto quanto seus cavaleiros na Idade Média, assim como as relações internacionais entre nações e seus estadistas e juízes; não de menos importante, a relação da filosofia com os filósofos (incluindo os sofistas) e da poesia com os poetas. O que nos conduziu até este quarto movimento foi: o que ontologicamente isso significava para Huizinga? Como o homem é homem, a humanidade se faz humanidade considerando as suas fundações não apenas teórico-metodológicas, mas toda sua gama de exemplos e conhecimentos? Este quarto movimento não necessariamente indica respostas (aprofunda as – minhas – perguntas, talvez), mas permite-nos encerrar o ciclo de análise de sua obra sem ofuscar seu tamanho e importância (desde o primeiro momento reconhecida como tal), ao mesmo tempo que procura desnublá-la da neblina que ainda se faz presente no horizonte de humanidade ao autor, na sua justificação de *ludens* à humanidade e ao homem que a constrói e o homem que se emancipará pelo Jogo. Assim, ainda perguntamos se, sem Huizinga, é o Espírito Lúdico o mecanismo de emancipação e humanização da civilização? O retorno ao ludens como o caminho único para sua salvação?

A retomada das pinceladas sobre a arte e o artista, o esporte moderno (a retomada do agonístico, sua atual manifestação financeira, os jogos de azar), referências ao comércio (que

se transforma ou transforma o jogo), o sério que foi conduzido ao jogo (mantendo-se o sério e o elemento agonístico de sua natureza, inclusive também no campo do comércio e da produção operária), a recobrada da crítica à ciência moderna e a problematização da vida social e política contemporânea e novas inclinações sobre a guerra: estes são os elementos centrais que vão conduzir este quarto movimento, no último capítulo da *Homo ludens*. Mas, e à guisa de conclusão parcial deste – e Huizinga irá conduzir outras três conclusões parciais ainda neste capítulo –, é com um aparente sentido de *acabamento* da obra que ele pergunta:

[...] em que medida a cultura atual **continua** se manifestando através das formas lúdicas? **Até que ponto a vida dos homens que participam dessa cultura é dominada pelo espírito lúdico?** Conforme vimos, o século XIX perdeu grande número de elementos lúdicos que caracterizavam épocas anteriores. Terá esta deficiência sido eliminada, ou terá ela aumentado? (idem, p. 217 – meu destaque).

Não obstante, e já que estamos no *tempo da contemporaneidade* em *Homo ludens*, interessante remeter-me à sua manifestação anos antes (*Nas sombras do amanhã*) sobre esta mesma contemporaneidade, colocada na ocasião dentro do conflito entre puerilismo e barbárie:

O que há de impressionante, mesmo de sublime, na façanha aqui referida [os construtores de navios, as companhias de navegação, os especialistas em transporte e a navegação da Idade Média], nenhum observador da cultura moderna poderia negar. As dimensões extraordinárias têm, como as pirâmides, algo de belo em si mesmas. Beleza também há no refinamento de um mecanismo interno, na sua eficiência. Mas o intelecto que tudo isso ordenou não estava muito preocupado com o eterno ou com a majestade. Tudo o que aqui o homem obteve buscando dominar a natureza está a serviço tão somente de um jogo vão, que nada tem a ver com cultura ou sabedoria e que perde mesmo os altos valores do jogo, já que não se apresenta como jogo e nada mais (Huizinga, 2017, p. 158)

Como nos diriam Marx e Engels, “[...] nas próprias perguntas havia uma mistificação” (2007, p. 83) e nada mais evidente do que considerar a cultura como tal, desde que manifesta em formas lúdicas e, portanto, como já assinalado (e ratificado pelo autor), esta relação, a presença do *espírito lúdico* na cultura se perde no século que antecede a obra e, em seu tempo, esta *deficiência* aprofunda-se. A fundação do questionamento do autor tem como estrutura o fato de a cultura, para tal, precisa se manifestar em formas lúdicas e que a vida humana dela participa (da cultura) se e somente se for dominada pelo *espírito lúdico*. E assim o é com os temas que me foi possível acumular ao longo desta obra e anteriores: o Conhecimento, a Filosofia, a Guerra, o ideal de vida, a História etc. Resta à Huizinga, aparentemente, identificar neste momento, os resquícios de resistência desta expressão civilizatória.

A pergunta por ele anunciada é acompanhada de uma síntese sobre todas as manifestações lúdicas, em particular as competições (do feudalismo ao século da Reforma e

Contra-Reforma e sua expressão contemporânea ou de “cultura atual” buscada neste último capítulo) e seus elementos agonísticos como fruto dos jogos e exercícios corporais, em particular aqueles surgidos no final do século XVIII, mas presentes e constantes através dos tempos levando-o a uma nova busca de resposta, a que lhe interessa pontualmente, que é “[...] a transição do divertimento ocasional para a existência dos clubes e da competição organizada” (HUIZINGA, 1999, p. 219). Esta questão é movida com o reconhecimento de que os seres humanos praticavam algumas manifestações corporais desde o início dos tempos, mas é esta institucionalização do jogo (pelas competições e equipes organizadas) que se trata da expressão contemporânea (atual) da cultura, o jogo em seu pleno sentido da palavra, mantido, nele, o seu princípio agonístico – a primeira expressão de Huizinga sobre o elemento lúdico da cultura contemporânea.

Parece-me, portanto, que enquanto método de exposição, a pergunta lançada no início deste capítulo foi construída com a análise do jogo na contemporaneidade já realizada. A resposta que gera a pergunta, o filho que gera o pai (Marx e Engels, 2011).

Assim e em linhas gerais apresentado este último movimento, é interessante – e importante – resgatar Marx (2010a) e Barata-Moura (2000) para um primeiro entendimento das perguntas levantadas por Huizinga, no momento em que se conduz à parte final de sua obra. Se Marx (em *Sobre a Questão Judaica*) afirma que “a formulação de uma pergunta é a sua solução” (p. 34) e Barata-Moura, ao destacar que a ontologia trata “[...] (d)aquelas doutrinas ou concepções, que acertam a pertinência de questionar acerca de *aquilo que é* [...] e ensaiam [...] **respondimentos**” (p. 14 – itálico do original e negrito meu), seria ousado, mas pertinente, afirmar que as perguntas, sob a perspectiva da ontologia, já possuem a resposta e ela é negativa. O *Espírito lúdico* não domina nem o homem, nem a cultura por ele produzida.

Mas em Huizinga a pergunta é formulada após se saber/ter a resposta e esta se dá tanto na negação do lúdico na vida humana (não como sua negação, mas como um lúdico que foi-se perdendo), quanto na sua consolidação. Afinal, este capítulo, este último movimento, trata, por um lado, do reconhecimento da evolução das formas organizativas do jogo, principalmente daquelas expressas no esporte moderno (das regras à vestimenta, da organização de equipes às competições, os recordes e o profissionalismo – e este em detrimento dos amadores que, para Huizinga, sofrem de “complexo de inferioridade”) e de sua “sistematização e regulamentação cada vez maior do esporte” (HUIZINGA, 1999, p. 219) que implica, como consequência – e por outro lado –, “a perda de uma parte das **características lúdicas mais puras** [faltando-lhe a espontaneidade, a despreocupação, características centrais do jogo e, portanto, daquele *espírito lúdico*]” (idem, *ibidem* – meus destaque e comentário) e em substituição de *outro* espírito, o

profissional (fato que, para Huizinga, também atinge os esportistas *amadores*) e, de fato, ao trazer as Olimpíadas – expressão equivocada para Jogos Olímpicos –, os eventos esportivos universitários norteamericanos e outros campeonatos internacionais, entende que foram incapazes de “[...] elevar o esporte ao nível de uma atividade culturalmente criadora” (idem, p. 220), haja vista ser “[...] sempre estéril, pois nele o velho fator lúdico sofreu uma atrofia quase completa” (idem; *ibidem*). Por outro lado, entende que, mesmo nestas manifestações modernas do esporte, há um *impulso* do *princípio agonístico* (e numa condução histórica que vai do sério ao lúdico – ou, para tentarmos entender, um sério que existe anterior ao lúdico), derivado de fatores externos (os meios de comunicação) ou os negócios que, fundado no/em jogo, se manifestava quando algumas companhias/fábricas procuravam “[...] deliberadamente incutir em seus operário o espírito lúdico, a fim de acelerar a produção” (idem, p. 222) e, assim, transformam o jogo em negócio. Neste campo, nesta particularidade da *manifestação* do *espírito lúdico* no comércio, em que *o negócio se transforma em jogo e o jogo se transforma em negócio*, fica evidente a relação de distanciamento explicativo à luz da teoria das determinações do capital sobre o trabalho.

Marx (em *O Capital*), ao aprofundar seus estudos sobre a Jornada de Trabalho, em particular, os “ramos da indústria inglesa sem limites legais à exploração” (2013b, p. 317), num movimento de “sucção da força de trabalho [que] ocorre livremente” ao seu tempo de investigação. Ainda que a diferença temporal fosse de mais de meio século, é mister reconhecer que a primeira metade do século XX, ainda engatinhavam os movimentos operários europeus na conquista de direitos, muito à luz da *sombra* do socialismo vigente no leste europeu, o que me permite trazer a este movimento de contraponto à relação *jogo-negócio* constatado por Huizinga uma raiz que, à bem da verdade, impedia o reconhecimento desta relação, por exemplo, à luz do trabalho infantil. A partir dos relatórios de 1860 e 1863, sobre o testemunho de crianças exploradas nas olarias de Staffordshire, Marx constatava que

A partir da situação das crianças, podemos ter uma ideia do que se passa com os adultos, principalmente moças e mulheres, num ramo da indústria que faz atividades como a fiação de algodão e outras semelhantes parecerem **negócios muito agradáveis e saudáveis**. (2013b; p. 318)

Essa relação entre Jogo e Negócio, defendida por Huizinga, na qual trabalhadores entram como que num Jogo, como que com regras claras e humanizadas, com suas condições humanas *lúdicas* em perfeita harmonia com o processo produtivo, em regras dentro e fora do processo produtivo, com marcos de *início do jogo* (a produção) e *final do jogo* (o tempo da produção), encontra sua verdadeira face justamente nas relações de trabalho:

Temos que reconhecer que nosso trabalhador sai do processo de produção diferente de quando nele entrou. No mercado, ele, como possuidor da mercadoria “força de trabalho”, aparece diante de outros possuidores de mercadorias: possuidor de mercadoria diante de possuidores de mercadorias. O contrato pelo qual ele vende sua força de trabalho ao capitalista prova – por assim dizer, põe o preto no branco – que ele dispõe livremente de si mesmo. Fechado o negócio, descobre-se que ele não era “nenhum agente livre”, que o tempo de que livremente dispõe para vender sua força de trabalho é o tempo em que é forçado à vende-la, que, na verdade, seu parasita [...] não o deixará “enquanto houver um músculo, um nervo, uma gota de sangue para explorar¹¹⁸. Para “se proteger” contra a serpente e suas aflições, os trabalhadores têm de se unir e, como classe, forçar a aprovação de uma lei, uma barreira social intransponível que os impeça a si mesmos de, por meio de um contrato voluntário com o capital, vender a si e a suas famílias à morte e à escravidão. (idem; p. 373 – aspas do original)

Retomando: Huizinga, neste caminho, tece a crítica à manifestação do esporte moderno não à luz do Capital, da comercialização das práticas esportivas (Jogos Olímpicos, Campeonatos, o esporte organizado nas Universidades) ou até mesmo de uma “coisificação” deste fenômeno ou, no seu limiar, à exploração do próprio processo de humanização da civilização. Assim, desconsidera que, no final ao cabo, “[...] uma das necessidades estruturais do sistema para poder funcionar e reproduzir-se com sucesso” (BARATA-MOURA, 1997, p. 193). Mas única e superficialmente pelo fato de este esporte (nos idos da década de 30 do século XX) já apresentar-se a praticantes e espectadores de modo estéril, por conta de uma “atrofia quase completa” (HUIZINGA, 1999, p. 220) do lúdico, crítica esta que se constrói desde seu artigo, aqui já comentado (*Espírito norteamericano*) e aqui se consolida. Visto hoje, as críticas de Huizinga seriam consideradas até mesmo “obsoletas”, mesmo no estreito campo de análise crítica ao esporte moderno.

É mais um daqueles momentos da obra *Homo ludens* em que sua crítica fundante de *Espírito norteamericano*, em particular aquela à qual o autor aponta a crítica da negação do passado e a exaltação do *aqui e agora*, ganha status, haja vista naquele contexto “[...] el pragmatismo, considerado como fenómeno de la cultura, es la expresión de aquel espíritu inherente a Norteamérica que hace tiempo íntetaba yo definir com el espíritu de lesto, el aqui y ela hora” (HUIZINGA, 1994; p. 413). Também Ribeiro (2008) destaca este perfil inquieto de Huizinga, na qual:

[...] sua crítica à cultura de seu tempo foi, principalmente, a forma encontrada por Huizinga para expressar o seu desconforto com o arrefecimento de uma tradição em que os valores absolutos e “eternos” da Verdade, do Bem e do Belo, construídos a partir da tradição clássica e que convergiram na tradição do idealismo, perdiam, sob os “ataques” de novas formas de compreensão da

¹¹⁸ Marx, aqui, cita uma passagem de um texto de Engels, sobre a “lei das 10 horas inglesa”.

realidade, o seu estatuto de valores últimos da cultura (RIBEIRO, 2008; p. 94 – aspas do original).

A expressão idealista da Verdade destacada pela estudiosa é incontestemente evidente em Huizinga. Disso, não se ousaria discordar. Porém, não basta apenas a crítica à negação do passado (tão contundente no historiador holandês), se esta, no final ao cabo, nega a história como tal e, assim, coloca uma *Verdade idealista* como ponto central da cultura e, nesta, do *espírito lúdico*. Uma verdade de uma ideia, uma contemplação, na qual a atividade humana (que produz a cultura) e a “[...] investigação concreta dos processos reais, nem em expedita celebração grandiloquente da dignidade abstrata *do Homem*” (BARATA-MOURA, 1997, p. 194 – destaques do original) ficam em segundo plano. Aliás, Marx (com alterações de Engels, em 1888), em suas “Teses sobre Feuerbach” já deixava uma trilha aberta logo na primeira tese que, se compreendida por Huizinga, poderia dar um outro patamar à sua construção ontológica. Porém, guardada as devidas proporções e o tempo, Huizinga materializa um *espírito lúdico* no Jogo e na sua anteposição à construção da cultura:

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora – o de Feuerbach incluído – é que o objeto [...], a realidade, **o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [...] ou da contemplação**; mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*, não subjetivamente. Daí decorreu que o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, foi desenvolvido pelo idealismo – mas apenas de modo abstrato, pois naturalmente o idealismo não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetivos sensíveis [...] efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento; mas **ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [...]** Razão pela qual ele enxerga, na *Essência do cristianismo*, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica-suja. **Ele não entende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”**. (MARX e ENGELS, 2007; p. 537 – itálicos e aspas do original, negritos meus)

Há, portanto, um elemento ausente na verdade em Huizinga, que é o próprio critério que a condiciona: a prática, da qual, sem ela, a verdade da qual ele quer se afastar (a verdade absoluta e eterna) mas, por fim, afasta-se da verdade que quer construir, justamente porque a sua crítica a um idealismo presente o levava a um idealismo do *espírito lúdico*.

Mas neste movimento em torno de suas reflexões inquietantes sobre o *esporte contemporâneo* há o ponderável processo de distinção entre o método de investigação e o método de exposição de Huizinga, como já anteriormente comentado¹¹⁹. E na investigação, ao apontar que o interesse no campo do debate em torno do esporte moderno é a investigação da

¹¹⁹ Ver página 94 deste.

“[...] transição do divertimento ocasional para a existência dos clubes e da competição organizada” (HUIZINGA, 1999, p. 219), claro que à luz de sua opção teórico-metodológica sustentada da História da Cultura, é nas pinturas holandesas do século XVII que ele busca a manifestação camponesa do divertimento ocasional e, ao caminhar para o processo de competição organizada, entende que ele “[...] se desenvolve espontaneamente nos encontros entre aldeias ou escolas diferentes, ou entre dois bairros de uma mesma cidade etc.” (idem, *ibidem*). A apreensão abstrata do movimento de uma singular manifestação cultural o leva a distanciar-se do que efetivamente ocorre neste movimento. Posto está que, como consequência (ou concomitante) à harmoniosa relação Jogo e Negócio, temos a espontânea manifestação da competição fruto do divertimento ocasional de outrora.

Ou pela fonte (as pinturas) ou pelo método (histórico-cultural), o que temos é um conflito de análise sobre a questão do esporte moderno (ou, por outro espectro, a expressão de várias – e divergentes – explicações para o mesmo fenômeno contemporâneo), que o autor nos deixa em evidência. Por um lado, a expressão do esporte moderno, a perda de seu espírito lúdico, de sua espontaneidade e despreocupação, como consequência de sua sistematização e regulamentação cada vez maior. Ainda que o princípio agonístico lhe seja inquestionável, o que ele considera ao afirmar que

[...] Surgem certas atividades cuja razão de ser depende inteiramente do interesse material e que em sua fase inicial não tinham nada a ver com o jogo, nas quais o elemento lúdico só pode ser coisas sérias que se transformam em jogo e nem por isso deixam de ser consideradas sérias. Esses dois fenômenos estão ligados pela força dos **hábitos agonísticos**, ainda universalmente dominantes, embora sob formas diferentes das de outrora. (HUIZINGA, 1999; p. 221 – meu destaque).

Mas, no mesmo tema e sobre outra faceta – pois já comentado anteriormente – o autor considera as interlocuções do mercado para com o esporte moderno, ao afirmar que “[...] a competição comercial não faz parte das imemoriais formas sagradas do jogo. Ela surge apenas a partir do momento em que o comércio passa a criar campos de atividade em que cada um precisa esforçar-se por ultrapassar o próximo” (idem, p. 222) e, nesta defesa, em que Huizinga manifesta inclusive um *espontâneo* processo de (sadia) competição entre funcionários e operários na qual táticas de produção e venda introduziram “[...] na vida econômica um certo elemento esportivo” (idem, *ibidem*) e, assim, o “[...] o jogo se transforma em negócio” (idem, *ibidem*) e, nestas, as associações esportivas parecem ter sua semente, a impercepção do autor para com a explícita fundação liberal: a competição comercial como consequência de um *natural* processo econômico em que o mercado cria da demanda (neste caso, a demanda por

esforço do indivíduo em ultrapassar outro indivíduo) por um lado, e essa percepção se dar pelo historiador avesso ao liberalismo (ou, aparentemente, o liberalismo que não *jogue*).

Huizinga mais uma vez nega a crítica mais profunda ao liberalismo, mesmo quando ele está latente em sua análise. Ele está destacando justamente a coisificação do jogo, a objetivação inerte e mercadorizada da competição e [incrível] a celebração do *elemento esportivo* na vida econômica. Huizinga caracteriza a *mercadoria* jogo e não a percebe mercadoria (ao mesmo que também celebra o mercado se tornar jogo), claro está que

Para se tornar mercadoria, é preciso que o produto, por meio da troca, seja transferido a outrem, a quem vai servir como valor de uso. Por último, nenhuma coisa pode ser valor sem ser objeto de uso. Se ela é inútil, também o é o trabalho nela contido, não conta como trabalho e não cria, por isso, nenhum valor (MARX, 2013b, p. 119)

O esporte que sucumbe ao mercado e o mercado que sucumbe ao jogo. Difícil entender qual a posição de Huizinga. O elemento central que coloca Huizinga refém do erro de análise está no momento em que o autor entende que ao analisar o esporte, suas aproximações e distanciamentos do processo cultural da sociedade moderna e a eliminação de sua ligação com o ritual (um esporte *dessacralizado*) e, portanto, que o esporte “[...] deixou de possuir qualquer ligação orgânica com a estrutura da sociedade, sobretudo quando é de iniciativa governamental” (HUIZINGA, 1999, p. 220), e que, até mesmo diante dos grandes eventos esportivos da época, torna-se estéril (logicamente, por perda do elemento/fator lúdico que lhe é/seria inerente), enfim, é neste movimento que o esporte sucumbe ao mercado e o mercado sucumbe ao jogo. A pergunta que nos resta (buscando entender sua pergunta original – em que medida a cultura continua se manifestando por meio de formas lúdicas) é de que *desligação* orgânica com a estrutura da sociedade, no final das contas, Huizinga está a arrematar?

Em síntese, precisamos reconhecer: uma coisa é a crítica e outra é o ponto de vista de análise sobre o que se critica. Não deixa de ser evidente, inclusive sob a análise do esporte moderno em tempos atuais, que qualquer expressão que possamos denominar de *lúdica* nas práticas esportivas – um lúdico como expressão de *não sério*, ou de *divertimento* e, talvez, na perspectiva huizinguiana, de *humanização* – das mais amadoras às mais profissionais estão profundamente vinculadas à esfera dos interesses do capital. Mas não é pela *atrofia do espírito lúdico* e, sim, pela capacidade do capital de, em tudo que ele toca (como Midas), transforma-se (não por combustão espiritual) em mercadoria. Uma produção humana que se coisifica e passa a determinar as relações humanas também coisificadas. É uma expressa reificação, uma relação de coisas entre coisas (jogo e espírito lúdico, cultura e jogo) que Huizinga deixa de considerar nesta *contemporaneidade do elemento lúdico*.

Mas eis – não por aparência, não por “espírito”; não é como que um *surgimento* da verdade, “[...] *aqui está a verdade, todos de joelhos!*” (Marx, 2010a)¹²⁰ – Huizinga revela a relação do Capital, ainda que não a investigue, mesmo enquanto inclina-se às suas conjecturas em torno de uma relação entre o comércio e o jogo:

Desde os tempos da quadilha até os do uíste e do bridge, os jogos de cartas [o tema em pauta, como expressão para diferenciar o caráter do espírito lúdico e sério dos jogos de tabuleiro] passaram por um processo de aperfeiçoamento cada vez maior, e só com o bridge as técnicas sociais modernas se apoderaram inteiramente do jogo. A proliferação de manuais, de sistemas e de preparação profissional fez do bridge um jogo extremamente sério. Um recente artigo de jornal calculava os ganhos do casal Gulbertson em mais de duzentos mil dólares. Gasta-se uma quantidade tremenda de energia mental na paixão universal pelo bridge, sem que o resultado tangível seja mais do que a troca de quantias em dinheiro relativamente pouco importantes. (HUIZINGA, 1999; p. 221)

E, em seguida, a conclusão de sua análise:

A habilidade para o bridge é um talento estéril, aguçando as faculdades mentais de maneira muito unilateral e sem de modo algum enriquecer o espírito, consumindo uma quantidade de energia intelectual que poderia ter melhor aplicação. [...] Aparentemente a importância do bridge na sociedade contemporânea indica um imenso fortalecimento do fator lúdico. Mas as aparências iludem, pois no verdadeiro jogo é preciso que o homem jogue como uma criança. Poderá isto ser afirmado de um jogo tão complexo como o bridge? Caso contrário, esse jogo perdeu suas qualidades essenciais (idem, *ibidem*).

O Jogo é processo humano. É construção humana. Mas Huizinga (e há uma novidade aqui) defende que ele seja jogado como que um ato infantil. É mais um movimento complexo e complicado, à bem da verdade, não há significativas (diria quase ausentes) manifestações *condicionantes* do jogo em Huizinga para com a criança e a infância em *Homo ludens*, mas sua direta vinculação com o processo civilizatório. Reiterando uma manifestação já aqui indicada de Engels (o filho gerando o pai), o jogo, para Huizinga, é determinante para a cultura e, assim o sendo, à analogia por ele construída de *o homem jogar como criança*, para que o verdadeiro (e original à cultura) jogo se estabeleça, é a criança determinando a construção do homem

¹²⁰ Carta de Marx a Arnold Ruge, de setembro de 1843, na qual afirma – sobre a sua crítica à crítica política alemã – que “Nada nos impede, portanto, de vincular nossa crítica à crítica da política, ao ato de tomar partido na política, ou seja, às lutas *reais*, e de identificar-se com elas. Nesse caso, não vamos ao encontro do mundo de modo doutrinário, com um novo princípio ‘Aqui está a verdade, todos de joelhos!’. Desenvolvemos novos princípios para o mundo a partir dos princípios do mundo. Não dizemos a ele: ‘Deixa de lado essas tuas batalhas, pois é tudo bobagem; nós é que preferiremos o verdadeiro mote para a luta’. Nós apenas lhe mostramos o porquê de ele estar lutando, e a consciência é algo de que ele *terá de* apropriar-se, mesmo que não queira” (p. 72). Assim, estamos a expressão que a apropriação de qualquer elemento histórico acerca, em particular, do desenvolvimento do esporte moderno se faz por sua prática, ou síntese teórica dela.

adulto. Nem mesmo nas características do jogo, isso se evidencia, ainda que possamos estabelecer conexões entre a infância e elas.

Assoma-se a esta novidade, outro elemento: a criança como a geradora da cultura adulta, expressa (por interpretação particular, assumo) pela própria alegoria imposta pelo autor, ao entender o *jogar como criança* e, portanto, esta como forma (ou inerente a) de construção da cultura e da civilização humana. Isso posto, parece-me que esta expressão surge como uma *fraseologia* dentro da obra (algo constantemente denunciado por Marx ante aos hegelianos de esquerda e inspirados por Feuerbach). Se a abstração, a especulação do *espírito lúdico* já estava em questão em nossa análise, em vários momentos entabulados, identificados e descritos até aqui nos fazeres humanos do Direito, da Guerra, da Ciência etc., sua inerência à infância para o *fazer jogar da civilização* o coloca em um nível singular – ainda que momentâneo – nesta construção.

Não é apenas a expressão de um retorno a um passado civilizado, conduzido por altas expressões do *espírito lúdico* que está na defesa de Huizinga, mas o que não se faz presente nas suas manifestações e registros que, de maneira incontestada (ainda que em debate) conduz a o homem (seu jogo, seu *espírito lúdico*) à sua própria desumanização. Como nos afirma Barata-Moura, Huizinga apregoa,

[...] uma apoteose instantânea da comunidade humana como imediata decorrência do democratismo político burguês [aqui expresso nos idealismos d’O Jogo’], mas é perante uma generalizada, e muito efectiva, degradação das condições reais para o exercício da nossa humanidade que vemos, a cada passo, confrontados (BARATA-MOURA, 2016, p. 72)

Também o filósofo lusitano, em outra oportunidade, nos ajuda na crítica a Huizinga:

Esta filantropia humanitarista, ao pretender remover a todo custo do campo das consideração as *contradições reais* – e a necessidade de um seu enfrentamento em clave transformadora –, adormece as consciências e despista os actos, acabando por ficar de braços com uma construção idealizada, celestialmente harmônica, que só por uma dicotomização radical dos propósitos anunciados, por um lado, e da realidade que não revoluciona (ne intenta revolucionar), por outro, se pode sustentar (BARATA-MOURA, 1997, p. 190)

Não obstante, Huizinga retoma suas inflexões sobre a contemporaneidade ao comentar sobre a ARTE – expresso de maneira sintética neste movimento – atentando-nos mais sobre a *perda da função vital* dela na sociedade ao longo dos últimos períodos, seu caráter restrito até fins do século XIX, quando se tornou pública e mais acessível [...] à imensa massa das pessoas de educação média” (HUIZINGA, 1999, p. 224) e que o artista era um “ser superior”, tornando-se já no século XX, mais sujeita à “[...] influência deletéria da técnica moderna” (idem, ibidem)

e estabelecendo uma relação de produção mais acentuada com o mercado. Afora o fato da contínua expressão vital que Huizinga remete à arte (expressão mais “pura” da cultura), ele assim analisa:

Nenhum destes aspectos nos permite apontar um elemento lúdico na arte contemporânea. Desde o século XVIII, o próprio fato de ser reconhecida como um fator cultural parece ter levado a arte a perder, e não a ganhar, alguma coisa em ludicidade. Mas o resultado final será um ganho ou uma perda? A resposta pode ser, como nos parece ser no caso da música, **que era altamente benéfico para a arte não ter consciência de sua importância e da beleza de que era capaz de criar. Quando a arte se torna autoconsciente, isto é, consciente de sua própria grandeza, ela se arrisca a perder uma parte de sua eterna inocência infantil.** (idem, p. 225 – meus destaques)

É por mais do que certo que estas manifestações – ainda que com roupagens diferentes – já tinham uma profunda e significativa expressão em *O outono da Idade Média*, na qual as artes plásticas em particular – como fonte para a visão do passado – ocupam centralidade para a compreensão de uma época, como podemos conferir em suas inflexões sobre *A arte na vida*:

Agora aquela época resplandece para nós com a seriedade elevada e nobre e a paz profunda de Van Eyck e Memling; aquele mundo de cinco séculos atrás nos parece permeado de um brilho esplendoroso do prazer simples, um tesouro de profundidade espiritual. Para nós, a imagem passou de selvagem e obscura a pacífica e serena. Pos, além das artes plásticas, nas outras expressões de vida que conhecemos dessa época, **tudo indica a presença da beleza e da silenciosa sabedoria**: a música de Dufay e seus companheiros, as palavras de Ruysbroeck e Thomas de Kempis. Mesmo nos lugares em que ainda ressoam os sons altos de crueldade e miséria dessa época [...] a única coisa que emana dessas figuras é elevação e ternura (HUIZINGA, 2013; p. 413 – meus destaques).

Restrita, curta, pontual e apenas corroborativa do que já havia expressado no segundo movimento, a Arte, para Huizinga, recebe uma mais profunda expressão autônoma na demanda por sua contemporaneidade. Ela, enquanto Arte, precisa evitar tornar-se autoconsciente para manter *autoconsciente de sua inocência infantil*. Ela precisa não ter consciência para ter consciência. É como uma defesa em nome da arte de uma *liberdade de consciência* dela própria, ainda que não haja qualquer expressão elucidativa se, no final ao cabo, trata-se de uma *arte livre para ou do homem livre*, parecendo-me (à luz da defesa recente de Huizinga sobre a necessidade do *homem jogar como criança*) que este homem, na civilização à que se busca em Huizinga, ganha traços de *ser imaginário* (MARX, 2010a¹²¹) e, portanto, claro está a autoconsciência da arte nesta.

¹²¹ “[...] No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal” (op. cit; p. 40)

Desconhecendo, acredito, a produção huizinguiana (mas não desconhecendo-o) sobre a arte e a civilização, à qual parece bastar um *toque de Midas do espírito lúdico* à arte, que Barata-Moura contrapõe em conteúdo essa auto-conflituosa relação da cultura para com a civilização:

Em termos de rigor analítico e de efetividade prática, é uma operação, deliberadamente subliminar, de luta ideológica – que, no entanto, recusa liminarmente aceitar o terreno em que *realmente* se coloca. Na verdade, mais o confirma e reforça pelo afã que põe em ver-se reconhecida como “evidência”, como “quadro inalterável”, como “regra inamovível” para todo e qualquer “jogo” que se empreenda (BARATA-MOURA, 1995a; p. 5)

Mais adiante, este mesmo nos alerta sobre uma Arte, além da nada autoconsciente (nem em um possível horizonte civilizatório), tem, na verdade intrínsecas relações como produto objetivo da humanidade e o processo produtivo de sua sociedade, indicando-lhe (enquanto minha compreensão da Arte como cultura), duas dimensões dialeticamente interligadas:

Por um lado, temos a cultura *que se faz*, na medida em que se configura um mundo intervindo nele, no quadro de um sistema de actos *e de representações*, sentimentos, concepções, instituições etc. Por outro lado, temos o acesso à consciência, ou a *tomada de consciência*, dessa rede de relações – materiais e simbólicas – no interior da qual o viver cotidiano se inscreve (idem; p. 6 – destaques do original)

Mesmo em Hegel (1992), encontra-se – idealisticamente construído – o contraponto a Huizinga na relação da produção da arte:

O que pertence à substância, o artista deu-o inteiramente à sua obra: porém a si mesmo, como a uma individualidade determinada, não deu efetividade em sua obra: só lhe poderia conferir a perfeição caso se extrusasse de sua particularidade, se desencarnasse e se elevasse à abstração do agir puro. **Nessa primeira produção imediata, ainda não se reunificou a separação entre a obra e sua atividade consciente-de-si; portanto a obra não é para si algo efetivamente vivificado, mas é [um] todo somente junto com o seu vir-a-ser.** O que é comum na obra de arte – ser gerada dentro da consciência e elaborada por mãos humanas – é o momento do conceito existente como conceito, que se contrapõe à obra. (HEGEL, 1992; p. 161 – destaques do original, negritos meus)

É, portanto um *esforço de consciência* não pura e simplesmente *consciência em si* a produção cultural ou, neste caso, da Arte. Não é uma autoconsciência dela mesma, mas um produto de relações humanas e sociais às quais a própria produção (i)mediata do viver se constitui e transcorre. Trata-se, portanto, de um “[...] *cultivo do ser e da história*, emprestando-lhe um registro constitutivamente *humano* de mediação do real (BARATA-MOURA, 1995a; p. 6 – itálicos do original).

Por outro lado, Huizinga ao problematizar acerca do conteúdo lúdico na ciência moderna (que comentei na apresentação do marco teórico-metodológico do autor), indica a legitimidade de se perguntar se há ou não um elemento lúdico na ciência, “dentro do terreno

circunscrito pelo seu método, como por exemplo na tendência para sistematizar que todo cientista possui, tendência essa de caráter parcialmente lúdico” (HUIZINGA, 1999, p. 226), ainda que afirma-la gratuita ou demasiadamente, entendendo-a como um lugar e um fazer constituído de *alguns caprichos*, de *manejos lúdicos* até mesmo na análise experimental, nos leve ao necessário ato de descartar esta proposição.

Entre idas e vindas sobre as relações entre o jogo e a ciência, o jogo e o cientista, o método científico e o jogo, Huizinga indica à luz de uma conclusão provisória (a primeira de três, neste último capítulo), ao tratarmos das contendas huizinguanas sobre o entendimento e os limites do cientista cumprir sua atividade como que em um jogo e após levantar a hipótese de que o cientista possa ser levado ao caminho do jogo por um *impulso competitivo*, que “[...] aquele que procura a verdade dá pouca importância ao triunfo sobre seus adversários” (idem, p. 227) e, assim, afirma:

[...] poderíamos dizer que a ciência moderna se arrisca menos a cair no domínio do jogo, tal como definimos, quanto se mantém fiel à mais radical exigência de rigor e de veracidade, ao contrário do que acontecia antigamente, até à época do Renascimento, quando o pensamento e o método científicos mostravam inequívocas características lúdicas. (idem, *ibidem*)

Para tanto, ainda que não se tratando especificamente da ciência, Marx pode, mais uma vez, nos socorrer acerca desta inclinação de Huizinga à um passado tão ludicamente harmonioso:

A emancipação política representa concomitantemente a *dissolução* da sociedade antiga, sobre a qual está baseado o sistema estatal alienado do povo, o poder do soberano. A revolução política é a revolução da sociedade burguesa. Qual era o caráter da sociedade antiga? Uma palavra basta para caracterizá-la: a feudalidade. A sociedade burguesa antiga possuía um caráter *político imediato*, isto é, os elementos da vida burguesa, como, p. ex., a posse ou a família ou o modo do trabalho, foram elevados à condição de elementos da vida estatal nas formas da suserania, do estamento e da corporação. Nessas formas, eles determinavam a relação de cada indivíduo com a *totalidade do Estado*, ou seja, sua relação *política*, ou seja, sua relação de separação e exclusão dos demais componentes da sociedade. (MARX, 2010a; p. 51 – destaques do original)

Trata-se, portanto, de um conflito de contexto histórico, entre um olhar romantizado em torno da ciência e outro que, à luz de ratificar que “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” (Marx e Engels, 2010; p. 40), nos apresenta uma realidade histórica que não nos indica qualquer expressão, qualquer manifestação humana de uma ciência (ainda em tempos em que ela era subordinada às determinações religiosas hegemônicas) *lúdica*.

Também como contribuição análoga e, ainda que a referir-se ao debate da ética na ciência e, neste, sobre as expectativas de determinado ramo desta segunda por uma dada prescrição sobre o que se pode/deve ou não ser feito em seu nome, ao criticá-las, Barata-Moura nos ampara perfeitamente para o debate (e para a crítica) huizingiano acerca do conteúdo lúdico da ciência.

Só que, por detrás destes desejos de abstracta aquietação normativa induzida, espreita, objectivamente, a ilusão agigantada de substituir desenvolvimentos reais por uma história ficcionada e, subjectivamente, a tentação menorizante de transferir para uma instância *alienada* o peso de um viver que é nosso, e que, por isso, desafia e impõe toda uma mobilidade dos nossos recursos, individuais e colectivos (BARATA-MOURA, 1994b, p. 128)

O debate interposto pelo filósofo português, dentre outros, convoca à ciência (e seus fazedores) o papel de cumprir com as “tarefas sociais de transformação” e de “um poderoso fator de emancipação, de crescimento dos humanos em humanidade” (idem, p. 127), o que, de meu ponto de vista, não se dará com uma tentativa filosófica de recuperar, à ciência, um dado conteúdo ou espírito lúdico, como assevera Huizinga.

A política (ou vida social) é, também, expressão que o historiador holandês estabelece ao campo da cultura atual, a cultura contemporânea, à qual também vale o exame do seu elemento lúdico. Política esta que Huizinga não se ateu des-reconhecer, ainda que sob as pinceladas romantizadas, na Idade Média. Afinal, é ainda nas primeiras expressões sobre a “veemência da vida” que assim ele registra uma “[...] época de grandes lutas partidárias” (HUIZINGA, 2013; p. 30):

O que as fontes [não nos esquecendo que nesta obra tratam-se das fontes literárias e pictóricas] permitem ver sobre o surgimento dos partidos é mais ou menos o seguinte: nos tempos feudais, veem-se em toda parte rixas locais, sem outro motivo econômico além da inveja pela propriedade alheia. Não somente pela propriedade alheia, mas também pela glória alheia. Orgulho de família e desejo de vingança, mais a fidelidade apaixonada dos seguidores, são aqui as motivações primárias. À medida que o poder do Estado se consolida e expande, as disputas familiares veem-se ligadas à autoridade soberana e, num processo de aglomeração, dão origem aos partidos, que se baseiam tão somente em termos de solidariedade e honra comum. [As]... diferenças econômicas entre as linhagens são, em primeira instância, produto de suas posições em relação ao príncipe como seguidores de um ou de outro partido (idem; ibidem)

Não há disputas econômicas ou políticas na ciência (talvez porque era uma ciência regida pelas determinações religiosas, ainda que não nestes termos em *Homo ludens*) na Idade Média, sob qualquer roupagem, por mais aparente que seja. Mas há na política, e Huizinga comenta essa passagem, destacando que sua concepção de partido não exclui os fatores econômicos e “[...] não deve lidar como protesto contra a explicação histórica de inspiração

econômica” (p. 44). Para além disso, e dialogando com (Jean) Jaures (1458)¹²², entende que as lutas de classe não são tudo na história, pois, além dos antagonismos ou afinidades econômicas, há também (e não neles) aqueles movidos pelas paixões, prestígio e pelo domínio que estão em disputa tanto do cenário histórico quanto pelo movimento de grandes comoções. Mesmo que todas elas possam (e certamente o eram) determinadas por interesses e conflitos de ordem econômicas e (religiosamente) políticas. E justamente por estes, e por evidência teórica, Huizinga não percebia que os fatores econômicos, assim como as paixões, o prestígio e as comoções, se encontram, todos e tantos mais elementos materiais e subjetivos “[...] sobre um conjunto de dispositivos que economicamente a[s] estruturam e comandam” (BARATA-MOURA, 2016, p. 138).

Em *Homo ludens*, Huizinga destaca, por um lado, tanto o *falso jogo* presente nas manifestações de formas lúdicas que primam por ocultar determinados desígnios políticos ou sociais e, por outro lado – seus elementos já tratados em *Nas sombras do amanhã* (e resgatadas naquela) – o puerilismo, uma certa imaturidade adolescente – histórica, sociológica e cultura – da sociedade, que se transforma numa mistura de adolescência e barbárie (ao analisar o que ocorria no mundo nas últimas décadas). Nesta, como síntese do falso jogo e do puerilismo, estão todos os seus recentes conflitos bélicos civis ou entre países, a cultura norte-americana, sem perder de referência as manifestações de culturas mais antigas também. O que o leva a concluir (uma segunda conclusão provisória deste capítulo) que:

Cada vez mais fortemente se nos impõe a triste conclusão de que o elemento lúdico da cultura se encontra em decadência desde o século XVIII, época em que florescia plenamente. O autêntico jogo desapareceu da civilização atual, e mesmo onde ele parece ainda estar presente trata-se de um falso jogo, de modo tal que se toma cada vez mais difícil dizer onde acaba o jogo e começa o não-jogo. Isto é especialmente verdadeiro no caso da política [inclusive na Câmara dos Comuns inglesa] (Huizinga, 1999; p. 229 – meus comentários).

E o tema da Guerra, já tratado no segundo movimento, é retomado e, neste, Huizinga dedica mais atenção, como o processo de exposição consequente da política (neste caso, a ponte da política à Guerra segue o caminho das relações internacionais). Seguimos com o caminhar em torno das reflexões finais de Huizinga sobre os embates parlamentares, o bipartidarismo norteamericano, o direito internacional ou a guerra em tempos de uma dada caracterização de um nobre jogo. Para tanto, no campo das relações e do direito internacional e o alcance dos atos de violência (e que para o autor ainda possuem a *possibilidade do jogo – cruel e sangrento*), afirma que:

¹²² Jean Jaurès, in *Histoire socialiste de la Révolution française*, anotação de fim de capítulo do autor.

[...] o direito internacional é sustentado pelo reconhecimento, por parte da generalidade dos países, de certos princípios que em última análise desempenham a função de regras do jogo, mesmo que possuam um fundamento metafísico. Se assim não fosse não teria sido necessário estabelecer o princípio segundo o qual *pacta sunt servanda*, que reconhece explicitamente a integridade do sistema como baseada numa vontade generalizada de respeitar as regras. A partir do momento em que qualquer uma das partes desrespeita este acordo tácito, dá-se necessariamente o colapso de todo o sistema de direito internacional, pelo menos temporariamente, a não ser que o resto dos interessados possua força suficiente para colocar fora da lei o “desmancha-prazeres” (idem, p. 231 – aspas e itálico do original)

Não obstante, conclui que:

As boas maneiras internacionais exigem que se declare a guerra antes de iniciá-la efetivamente, embora freqüentemente os agressores tenham esquecido o cumprimento desta incômoda convenção, começando por apoderar-se de uma colônia distante ou coisa parecida. Mas nem por isso deixa de ser verdade que até há bem pouco tempo **a guerra era considerada um nobre jogo (o esporte dos reis)**, e que o caráter absolutamente obrigatório de suas regras assentava em algum dos elementos lúdicos formais que tiveram, conforme vimos, seu pleno apogeu na guerra dos tempos arcaicos. (idem, ibidem – meu destaque).

Se na undécima tese sobre Feuerbach, Marx já destacava que os filósofos se incumbiram, até então, de explicar ou interpretar o mundo, cabendo e importando, porém, transformá-lo, à Huizinga caberia, unicamente, a possibilidade de coloca-lo entre uma das muitas maneiras de interpretação do mundo denunciadas por Marx. Barata-Moura destaca que nesta, Marx “apenas lembra – aos *distraídos* – que a *prática*, enquanto *transformação material*, é o incontornável vector que *determina*” (2016, p. 54) e que, para o debate aqui presente, não basta a simplificação de traduzir as regras dos conflitos bélicos mundiais ao respeito ou não das características do jogo e suas atribuições agonísticas, mas de oferecer ao processo civilizatório que se persegue (mas por caminhos antagônicos) um horizonte *prático* de civilização e, portanto, a superação do interpretar *lúdico* da condução da história da humanidade.

Para Huizinga, este horizonte pelo jogo, com as características já definidas e, portanto, necessária e *vitalmente* cumpridas, inclusive na guerra. Porém, é justamente nesta singular maneira de interpretação que a história cumpre de condenar a humanidade ao *não-jogo* de guerra, mas uma guerra real. Um não-jogo, aliás, que por diversas vezes tinha no homem (que o jogava) apenas o seu instrumento de vida (não do homem, mas do jogo).

Mas também é verdade que a guerra moderna perdeu os elementos agonísticos, para Huizinga e, portanto, todo e qualquer contato com o jogo, ainda que o autor veja nelas “[...] métodos que presidem à condução da política de guerra e [seus] os preparativos” (HUIZINGA, 1999, p. 233 – meus colchetes) que mostram atitude agonística idêntica à da sociedade

primitiva. O elemento mágico do jogo, ainda presente na guerra e tudo o que ela significa, está preso (ainda que idealisticamente) “[...] à rede mágica e demoníaca do jogo” (idem, *ibidem*), e nela, a desconcertante antítese entre jogo e seriedade, torna-se evidente ao autor, ainda que nas suas expressões mais desumanizantes (como a que seu tempo testemunhou na I Guerra Mundial e acompanhava o amanhecer da II), que ainda continue a identificar, na guerra – as regras das relações internacionais e a fundação da civilização – caminhando para uma espécie de segunda conclusão efetiva e aproximando-se da defesa em torno do jogo:

Mais uma vez se apresenta aqui a desconcertante antítese do jogo e da seriedade. **Temo-nos gradualmente aproximado da conclusão de que a civilização tem suas raízes no jogo**, e que para atingir toda a plenitude de sua dignidade e estilo não pode deixar de levar em conta o elemento lúdico. Em nenhuma outra instância o respeito às regras do jogo é mais absolutamente necessário do que nas relações internacionais; se essas regras são desrespeitadas a sociedade cai na barbárie e no caos. Por outro lado, **é precisamente na guerra moderna que o homem volta à atitude agonística que inspirava o jogo primitivo da guerra tendo em vista o prestígio e a glória** (idem, *ibidem* – meus destaques).

Huizinga, caminha para o sempre conduzido em sua forma conclusiva, mas não expressa uma fronteira real e concreta sobre o que é vital o homem, mesmo que por ventura o indicasse como *concomitante* ao jogo. As raízes da civilização no jogo implicam que o homem, radicalmente, é jogo, para Huizinga. É um *jogo de dedução* para o historiador holandês, à partir de seu processo de caracterização do jogo, estabelecer *as regras* da civilização, como que, no final de sua empreitada *lúdica* viesse a considerar, finalmente, que ou a guerra, a política e a vida social, o conhecimento, o direito, o esporte, a arte e suas varias formas de expressão são livres, constituídas de uma intensamente auto consciência (portanto não séria e exterior as relações sociais concretas), sem interesses materiais (inclusive os subjetivos) de qualquer espécie (mas sem adentrar ao campo do debate da propriedade privada), em limites espaciais e de tempo, ordenadas e regradas, com segredos e disfarces, ou não são nada disso.

E assim, ao aproximar-se do entendimento da consolidação de suas ideias (e a Ideia) em torno da natureza e centralidade do lúdico na formação humana, já próximo da sua terceira conclusão – à luz do conflito sobre as condições de *jogo* aos perseguidos e agredidos numa guerra, ainda que mantendo sua fundação cultural lúdica e agonística como raízes da política e da guerra) – afirma Huizinga:

[...] a **verdadeira civilização não pode existir sem um certo elemento lúdico**, porque a civilização implica a limitação e o domínio de si próprio, a capacidade de não tomar suas próprias tendências pelo fim último da humanidade, compreendendo que se está encerrado dentro de certos limites livremente aceites. De certo modo, **a civilização sempre será um jogo** governado por regras, e a verdadeira civilização sempre exigirá o espírito

esportivo, a capacidade de *fair play*. O *fair play* é simplesmente a boa fé expressa em termo lúdicos. Para ser uma vigorosa **força criadora de cultura, é necessário que este elemento lúdico seja puro**, que ele não consista confusão ou no esquecimento das normas prescritas pela razão, pela humanidade ou pela fé. É preciso que ele (sic) não seja uma máscara, servindo para esconder objetivos políticos por trás da ilusão de **formas lúdicas autênticas**. A propaganda é incompatível com o verdadeiro **jogo, que tem seu fim em si mesmo**, e só numa feliz inspiração encontra **seu espírito próprio** (idem, p. 234 – itálico do original, meus destaques em negrito).

Haveria uma dúvida sobre o que significaria a expressão “a verdadeira civilização não pode existir sem um certo elemento lúdico”, se a mesma estivesse limitada a defender relações humanas também pautadas pela alegria, pela liberdade (que não é mesma coisa que *livremente aceites* acima defendido) ou outros atributos que Huizinga delimitou para caracterizar o Jogo. Mas não é o caso. O todo da obra indica uma dada manifesta defesa do lúdico como uma das principais (se não a) sínteses da ontologia do historiador holandês, uma busca por raízes da civilização no jogo. Ao mesmo tempo, e com a dada impressão de falta de critérios inclusive histórico-culturais, ao longo dos 12 capítulos de *Homo Ludens*, foi possível registrar mais de 20 termos de adjetivação que o autor remeteu ao termo lúdico: elemento, espírito, conteúdo, processo, caráter, fator, esfera, região (lúdica do espírito), forma, variação, motivo, qualidade, tom, atitude, estrutura, hábito (lúdico do espírito), ritual, círculo, grupos, domínio, função, criatividade. Concomitante, considerando que o exercício conceitual que Huizinga remeteu em sua obra esteve circunscrito ao termo *jogo*, pouco esclarecimento foi dado ao conjunto (o que dizer das particularidades) desta adjetivação. Dada a complexidade e importância da obra em estudo, e parafraseando Barata-Moura (2010a)¹²³, faz-se necessário a radicação destes adjetivos e sua necessária origem teórica, pois estão presentes ao longo da obra não por acaso, mas por constante e insistente argumentação em defesa da centralidade do lúdico na formação humana, de uma radicalidade da civilização no jogo, ambos, não comprovados.

Assim, ao afirmar no conjunto da obra, por exemplo, que “a civilização sempre será um jogo”, Huizinga defende que a raiz da civilização não é a própria civilização (o que não resolvia a questão *o que é a civilização?*), mas o jogo. É, para o autor, no jogo que a civilização se funda e isso a partir da idealização expressa em um *espírito lúdico*. Esta civilização que, para ele, tem no lúdico a força criadora da cultura, a expressão de uma consciência lúdica que forja a cultura nesta civilização e, portanto, quase que um produto social enquanto existência humana.

¹²³ Barata-Moura faz referência a necessidade de compreendermos onde as proclamações e adesões hegelianas estão radicadas, para tanto quanto acerca da origem de seu idealismo.

Marx e Engels, que anteriormente já registrei, ao destacar que “[...] a efetiva riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais” (2007, p. 41), também socorrem-me, também, neste ponto, ao afirmarem que é em determinadas relações de produção que indivíduos determinadas contraem, conjuntamente, relações sociais e políticas determinadas e compreender o processo de vida de uma civilização deve se dar não por explicações e até *investigações* poéticas e pictóricas, mas “[...] tal como [homens e mulheres] atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio”. (MARX e ENGELS, 2007; p. 93)

Da mesma obra, e mais próximo ao debate (em crítica) com o historiador Johan Huizinga, Marx e Engels destacam o fato de conhecermos a história e, esta como “a ciência da história” e que, por existirem homens, caminha lado a lado história dos homens e história da natureza (esta, “ciência natural”). Destacam que a história dos homens necessita ser examinada, por conta do conflito entre a concepção distorcida e a abstração total dela. E salientam que a história dos homens – entendido aqui, a partir de uma ontologia materialista – parte de pressupostos reais. Já havia afirmado neste diálogo quando apontava os marcos da ontologia materialista a indicação de que

O primeiro pressuposto de toda história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. [...] Toda historiografia deve partir desses fundamentos naturais e de sua modificação pela ação dos homens no decorrer da história (idem; p. 86-87)

Portanto, contrapondo ao historiador holandês, além do inescusável exercício de tomar o homem pela história dos homens em recíproca relação com a história da natureza, é compreender que o modo de produção da vida humana é “[...] uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos (idem, p. 87 – itálico do original). É como produzem a vida, a existência, como se mantém, homens, vivos que os determina, não uma dada história do *espírito lúdico*.

A produção das ideias, de representações [quer o jogo, que os embates agonísticos etc.], da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanação direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica [e, por que não, da guerra, do direito, da arte, do conhecimento] etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, Mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas

formações mais desenvolvidas. A consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real (idem, p. 93)

Já apontava, inicialmente, que caminharia (e caminhei) no sentido da crítica à centralidade do lúdico e da negação do trabalho na formação humana que sustenta a formação ontológica de Huizinga. Se ele nega a produção cultural como resultado das relações humanas, mediadas pelo trabalho, o faz colocando como elemento e fundamento central aquele *espírito lúdico* próprio e autêntico. Ou, como diria Marx (2013b) acerca do caráter fetichista da mercadoria, um lúdico que, como produto do cérebro humano que parece dotado de vida própria, que trava relações conflituosas com o direito, as artes, a filosofia, o conhecimento, a guerra e a cultura (produtos do trabalho social humano) e com os homens.

Mas, em torno de tudo isso, é importante o registro, por hora, do prefácio de *Homo Ludens*, nas palavras do próprio Huizinga:

O leitor destas páginas não deve ter esperança em encontrar uma justificação pormenorizada de todas as palavras usadas. No exame dos problemas gerais da cultura, somos constantemente obrigados a efetuar incursões predatórias em regiões que o atacante ainda não explorou suficientemente. **Estava fora de questão, para mim, preencher previamente todas as lacunas de meus conhecimentos.** Tinha que escolher entre escrever agora ou nunca mais; e optei pela primeira solução (HUIZINGA, 1999, s/p – meu negrito).

E, talvez por este anúncio genérico, e distanciando-se de uma certa lógica científica (ou historiadora), também genérica e deveras inconclusiva, assim encerra suas reflexões em *Homo ludens*:

Mas sempre que tivermos de decidir se qualquer ação a que somos levados por nossa vontade é um dever que nos é exigido ou é lícito como jogo, nossa consciência moral prontamente nos dará a resposta. Sempre que nossa decisão de agir depende da verdade ou da justiça, da compaixão ou da clemência, o problema deixa de ter sentido. Basta uma gota de piedade para colocar nossos atos acima das distinções intelectuais. Em toda consciência moral baseada no reconhecimento da justiça e da graça, o dilema do jogo e da seriedade, até aqui insolúvel, deixará de poder ser formulado (idem; p. 236).

Se, como nos afirmam Marx e Engels, “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante” (2007, p. 47), Huizinga, certamente, não a compunha (inclusive por força do avanço alemão na Europa que, poucos anos depois da publicação de *Homo ludens*, ocupou a Holanda e o conduziu a um campo de concentração), mas, por outro lado, conduziu a intelectualidade de seu lugar e tempo ao que defendia e elaborava.

Não obstante, ao não acreditar preencher as lacunas de conhecimento de Huizinga, muito pelo contrário, o de respeitar a grandiosidade e importância de sua obra, a crítica que por hora se evidencia ajuíza uma categoria que em momento algum aparece de maneira clara e determinante em sua obra: a ontologia e seu processo de desenvolvimento no autor. E, talvez por isso, as lacunas existiam. Porém, por outro lado, este reconhecimento não desperta qualquer compadecimento sobre sua obra e, neste sentido, o registro de que a crítica que se entabula a Johan Huizinga não tem como objeto o seu decrescimento ou minoração teórica. É justamente (como já afirmado) pelo tamanho e importância de sua produção e sua ainda constante expressão de visitas de estudiosos, pesquisadores e fundações teórico e práticas (a exemplo do campo das licenciaturas).

Assim entendido, o limite da obra está justamente na secundarização do homem (enquanto ser vivente, social e produtor de cultura) para com o jogo e, neste sentido, uma pormenorização da construção ontológica, expresso, dentre outros, na assertiva huizinguiana de que a raiz da civilização está no jogo. E, assim dito, e considerando todas as manifestações inquietantes de seu tempo, na cultura, nas relações internacionais, na manutenção da vida, a manifesta (mas não traduzida) defesa de libertação do homem do jugo de sua sobrevivência ao jogo. No seu encontro com seu próprio *ludens*, sua libertação individual e sua sobrevivência civilizatória. Se para Huizinga, o homem perde sua civilidade porque perde seu *espírito lúdico* e descaracteriza as várias manifestações sociais (inclusive as que o destrói e elimina suas condições de manutenção da vida), Marx e Engels dirão que

Porque a abstração de toda humanidade, até mesmo na *aparência* de humanidade, praticamente já é completa entre o proletariado instruído, porque nas condições de vida do proletariado estão resumidas as condições de vida da sociedade de hoje, agudizadas do modo mais desumano; porque o homem se perdeu a si mesmo no proletariado, mas ao mesmo tempo ganhou com isso não apenas a consciência teórica dessa perda, como também sob a ação de uma *penúria* absolutamente imperiosa – a expressão da prática da *necessidade* – que já não pode ser mais evitada nem embelezada, foi obrigado à revolta contra essas desumanidades; por causa disso o proletariado pode e deve libertar-se a si mesmo. Mas ele não pode libertar-se a si mesmo sem supressão de suas próprias condições de vida. Ele não pode supressão de suas próprias condições de vida sem supressão de *todas* as condições de vida desumana da sociedade atual, que se resumem em sua própria situação. [...] Trata-se *do que* o proletariado *é* e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo como o seu *ser*. (MARX e ENGELS, 2011; p. 49 – itálicos do original)

CAPÍTULO 5 – “Sem encerrar a questão...” e a defesa da centralidade do trabalho na formação humana

Mas buscando outra via (Barata-Moura, em referência a carta da Marx a Dagobert Oppenheim, entre agosto e setembro de 1842 – Barata-MOURA, 2016, p. 42).

A crítica antecipada de início, tomando como referência, inclusive, meus próprios estudos anteriores, sobre a produção de Johan Huizinga em seu desenvolvimento, a atenção singular e mais dedicada à *Homo Ludens*, e a problematização construída e debate acerca de sua defesa da centralidade do lúdico na formação humana alcança, neste momento, sua tarefa propositiva. Não basta a crítica, mesmo que construída e apresentada sem o menor vaticínio de análise. Trata-se de, em se apresentando os limites deste *espírito lúdico*, à luz da análise ontológica – o que é o homem –, indicar o seu contraponto.

Aqui, importante retomar a tentativa de reconstruir a(s) pergunta(s) de Huizinga, recobrando também a expressão marxiana “A formulação de uma pergunta é a sua solução”, porque indicam o horizonte em que as respostas de darão e nela a tática acadêmico-científica em que procederá a construção da(s) resposta(s) e que, para Huizinga, é a imagem que cumpre esta tarefa. Claro está também que Huizinga não buscou uma dada *emancipação política* pelo *ludens*, mas, a reconstrução de um *ludens* (expresso no *espírito lúdico* e na retomada das características do jogo nas relações sociais reais) no seio da civilização, esta, e em sua opinião à época, marcada por um forte movimento de decadência. Não se tratava de uma busca por uma *emancipação política*, também porque Huizinga não ocupou-se em suas questões de um ente superior político, quer seja o Estado ou até mesmo a própria sociedade. Não está no bojo das suas concepções acerca do *ludens* algo além do próprio *espírito lúdico*, do qual todas as relações concretas (do jogo entre crianças e animais até a Guerra) não apenas se originam, mas deve ter como horizonte reencontrá-lo.

Todas as questões afetas à construção do *Homo ludens* conduzidas e estruturadas por Huizinga, das características do jogo (e o jogo, em si), das relações humanas e da natureza em relação ao jogo, dos movimentos em que o homem desenvolve suas relações (no direito, na poesia e nas artes em geral, no conhecimento, na ciência, na guerra, na política), e na sua contemporaneidade, não podem ultimadas “[...]sem que se preste uma atenção séria, e determinante, às condições concretas do viver de que ela[s] se apresenta[m] como sublimado “aroma espiritual” (BARATA-MOURA, 2016, p. 69). Todas elas *brotam da terra*, até as mais superticiosas e místicas expressões do *espírito lúdico*.

Também Barata-Moura nos diria que “[...] a apologia do estabelecido conduz, com grande frequência, a uma magnificação do existente como culminação ‘insuperável’ de uma evolução que com ele se pretende declarar definitivamente terminada” (idem, p. 80 – aspas do original). Desta maneira, que é nesta similitude que Huizinga manifesta ao homem, o único caminho do retorno aos seus elementos mais lúdicos como sua única e definitiva retomada civilizatória pela humanização. Ainda que em crítica, esta busca de Huizinga para a civilização não é a forma última da humanização. Não à toa, buscar as referências para as questões levantadas até este momento acerca do que Huizinga me obrigou e ainda me determina, a saber, a uma única e central tarefa, já entabulada pelas reflexões construídas em torno da expressão *jovem marxiana* “a raiz do homem é o homem”: as discussões dos problemas da civilização serão encontradas nos patamares mais enraizados da história da humanidade, e seus pressupostos, que enfrentam a condução do homem à servidão e, portanto e contra ela. É a “[...] exigência prospectiva para o prosseguimento na trajetória, e um retrospectivo ponto de situação relativamente aos trajectos percorridos” (idem, p. 131).

Retomo o diálogo inaugural deste estudo, realizado com Barata-Moura ao revisitar as expressões de uma tese: a busca do domínio da problemática, o horizonte de contradição e de tomada de posição (conduzida por inequívoca mediação humana) e o resultado do itinerário (portanto a ele vinculado), tendo o exercício do pensar empreendido não ser reduzido a “[...] uma mera identificação ou entendimento do conteúdo patente e imediato” (BARATA-MOURA, 1982; p. 159). Agora, importa reforçar, complementando as reflexões do filósofo lusitano, que:

[...] é por isso mesmo que, sendo resultado, à primeira vista paradoxalmente, **a tese não é ponto final, mas antes se constitui dialectivamente em início ou re-início de um caminhar dialogante que aponta para a plena manifestação do horizonte concreto que reflecte e de que dá notícia** (idem, ibidem – aspas e itálico do original, negritos meus)

Claro está que os caminhos construídos para o desenvolvimento deste trabalho estão postos e, acredito, em seu desenvolvimento necessário e por isso e portanto, não encerro a questão. Afinal, é no radicalizar da “[...] sondagem das raízes [...] [que] o próprio *ser* – onde a voz, o rosto, e o braço humano se inscrevem” (BARATA-MOURA, 2016, p. 381) se vem a descobrir. Do exercício construído até este momento, entendo que o processo de *precisar ontologia* e, neste, a apresentação dos supostos da ontologia idealista e da ontologia materialista seguiram e seguem seu curso, porque continuam a constituir o próprio *fazer* humano, em ambas perspectivas.

E o que construí até este momento? A fundação da ontologia no fazer da humanidade e suas (acima mencionadas) expressões doutrinárias, acompanhada do exercício de trazer à luz do debate em torno da obra de Johan Huizinga, tanto a partir dos preceitos hegelianos de ontologia, quanto daqueles construídos e fundados em torno dos supostos da ontologia materialista, nas obras marxianas e engelsianas (também mediadas com os rigorosos diálogos do filósofo lusitano José Barata-Moura).

O intento de manter a profundidade na leitura, interpretação, interlocução e explicação da obra marxiana e engelsiana em torno destes supostos, não obstante a grandiosidade da mesma e sua tarefa, aponta para o domínio pleno (possível) da categoria ontologia e, nesta, aquela que servirá de base fundante sobre os estudos centrais em processo: a crítica à obra ou, melhor e objetivamente, à ontologia de Johan Huizinga.

Lembremos, também, que os apontamentos da obra de Huizinga indicavam o caráter lúdico da cultura e sua condição de motor da produção cultural e, também, da construção das relações sociais – entre os homens e entre outros seres. Este apontamento identificado está coerente, inclusive, com a sua fundação teórico-metodológica da história da cultura. Aquela condição, também, se expressava, por exemplo, no fato *histórico* por ele defendido de que, em relação ao jogo, animais não esperaram pelos homens para estabelecer sua iniciação na (ou numa) atividade lúdica. Ao aprofundarmos estas questões em torno das reflexões entabuladas até este momento sobre ontologia (e, nesta, a ontologia idealista e a ontologia materialista), temos a clara indicação huizinguiana de que o lúdico assume o papel de sujeito da formação humana. Mas cabe detalharmos essa questão, neste momento.

Huizinga não defende explicitamente que o lúdico é central na formação humana, não de maneira direta. *Homo ludens* e o conjunto de sua obra buscam apresentar uma concepção de civilização (o *aparente* lugar onde homens se humanizam) que é fruto do jogo, de uma cultura que é produzida pelo e com o jogo e que tem no *espírito lúdico* seu horizonte de civilização à qual o homem vem se afastando, ao mesmo tempo que conduz-se à decadência. Minha expressão sintética de *defesa da centralidade do lúdico na formação humana* precisa considerar este apontamento. E esta salvaguarda do lúdico, ainda que, para ele, cães e crianças brinquem, estabeleçam normas sobre como brincar, respeitam as regras etc. – claro, aqui (e sem desnecessário aprofundamento) desconsidera-se a natureza da organização de cães (matilha) – , esta sua tese estaria em risco por sua própria construção e fundamentos, quando defende-se a necessidade de estabelecer-se este debate sob os supostos da ontologia. De pronto, portanto, a possibilidade de que Huizinga aproximar-se-ia, no máximo, do conjunto de filósofos especulativos que, como atestou Marx e Engels no prólogo d’*A Sagrada Família*, estão ”[...]

abaixo das estruturas alcançadas pelo desenvolvimento teórico alemão” (2011, p. 15). De outra forma, que a ontologia idealista está (pela dialética de Hegel, pelos seus supostos fundados – idealmente – na totalidade, por sua busca por um método dialético e, nele, uma mediação – a reflexão filosófica) construída em bases mais sólidas (mesmo que idealistas) do que o legado de Huizinga sobre a centralidade da formação humana no lúdico, ou, de outra maneira, localiza-se Huizinga naquela condição que ainda ganha forma e hegemonia no pensamento pedagógico atual de um *mundo dominado pelo jogo*, ainda que ausente das relações humanas *imediatas*. Uma expressão não dialeticamente conduzida de um *jogo* (e seus conceitos, características, manifestações e registros) determinante não apenas da civilização, mas condição de sua salvação. Um *jogo* que, em sua ótica, revela e deixa à disposição da humanidade, o próprio mistério não compreendido por ela da vida material construída pelo *espírito lúdico*.

Ao crítico, para o pensamento da filosofia alemã burguesa, basta que se queira, há de se criar algo que jamais existiu e que, ao ser criado, passa a ser verdade. E aqui, nesta observação em particular, lançamos mão de nossas reflexões acerca da crítica da centralidade do lúdico na formação humana, e os elementos que apontam sua base ontológica fundada num idealismo clássico em detrimento de uma ontologia materialista (mas, do que estou propondo, em defesa desta).

A crítica à construção especulativa da filosofia clássica alemã coloca em questão o conflito entre o essencial e o existencial das coisas, da realidade. O primeiro, ao especulador, não é a sua existência, mas o que a razão, a consciência, o Espírito mediado pela *reflexão filosófica* diz que é. O *conceito universal que é o próprio pensamento* que, em Huizinga, se traduz na literatura e nas expressões pictóricas. Em síntese, é a lógica do *espírito lúdico* servindo à civilização e à humanidade, ainda considerando as aspirações hegelianas possíveis em Huizinga.

Por outro lado, Marx e Engels (2011), com maestria didática, aponta este conflito nas relações entre *frutas e a maçã, a pera e a amêndoa* ou, ao mineralogista que vê, em qualquer mineral, o mineral – o que nos remeteria à singela possibilidade de constatarmos no trabalho pedagógico escolar, por exemplo, o professor enxergando a criança no lúdico, constatando a criança no jogo e sentenciando: *é lúdico!, é jogo!*, ao invés de expressar “é a criança que, na prática e viva, brinca!”. Talvez o “brincar” em cães que correm e crianças que rodam numa brincadeira cantada é, no final ao cabo (na especulação) o brincar, o lúdico. Assim o sendo – e não o é – basta às relações do homem com a natureza apenas a sensibilidade poética do *espírito lúdico* convidar cães a rodar junto com as crianças para, assim, resolver esta mediação ainda não resolvida entre crianças e cães que brincam.

Retomemos nossas reflexões já construídas na análise da obra de Huizinga (*Homo ludens*). Marx, ao encarar o debate entre a substância *a fruta e a maçã, a pera e a amêndoa* ou outras quaisquer, pergunta: “[...] como é que ‘a fruta’ por vezes se me apresenta na condição de maçã e por outras na condição de pera ou amêndoa?” (idem, p. 73) e esta questão coloca o nosso problema em uma condição mais complexa. Isso porque certamente não se estabeleceu – neste processo de precisar ontologia e, posteriormente, a mais rasteira possibilidade de identificarmos os supostos ontológicos idealista e materialista para o conjunto da crítica da centralidade do lúdico na formação humana na obra de Huizinga – uma diferença entre o brincar de roda das crianças e um *brincar* de cães, levando-se em consideração que não era tema menor para Huizinga, haja vista apresentar esta relação de início, em *Homo ludens*, como o ato prático do *ser-em-si* que conduziria sua obra. Pelo menos não se estabeleceu na ontologia.

Ainda assim, na crítica à construção especulativa sobre o brincar – ou, mais preciso e fiel aos nossos estudos, o lúdico – a defesa de sua centralidade na formação humana estaria, justamente, no fato de que se trataria quase de um *ato vivo*, um (o) *espírito lúdico* brincante que se estabelece no homem... e em cães, quando de sua vontade.

Mas necessário se faz – no sentido de evitar *traduções sobrepostas* de análise – indicar o caminho correto para precisar os supostos da crítica da centralidade do lúdico na formação humana a partir dos estudos até este momento entabulados. Recordemos que, anteriormente – tendo como mote o debate em torno da construção especulativa do jogo em Huizinga –, ao declinar-me em torno das relações do Direito, da Poesia, do Conhecimento e da Guerra, destacava-os como, ao autor, realizações do *espírito lúdico*, analisadas a partir deste e das características das regras do jogo e, portanto, produtos do real *devir* do *espírito lúdico*.

Neste sentido, em Marx, destaco que:

Não devemos mais dizer, portanto, como dizíamos do ponto de vista da substância, que a pera é ‘a fruta’, que a maçã, ou a amêndoa etc. é ‘a fruta’, mas sim que **‘a fruta’ se apresenta na condição de pera, na condição de maçã ou amêndoa**, e as diferenças que separam entre si a maçã da amêndoa ou da pera são, precisamente, **distinções entre ‘a própria fruta’, que fazem dos frutos específicos outras tantas fases distintas no processo de vida ‘da fruta’ em si.** (idem, p. 73 – itálico do original, negritos meus)

Assim, e atento ao não sobreamento textual, claro está que a crítica à construção especulativa da essência e existência do Homem, em seu processo de formação humana não está na substância. Não tratar-se-ia, portanto, em afirmar, numa equivocada *especulação comparativa* que o Homem, em distintas nações, em distintas idades, em distintas épocas promove e sempre promoveu distintas formas de expressões lúdicas. Essa afirmação, certamente, conduz a dois equívocos cruciais: primeiro, o de acabar mantendo (mesmo

negando) o lúdico na centralidade da formação humana, só que sob *distintas formas* e; segundo, e mais grave, distanciar-me do debate central (e usando como argumento categorial) da ontologia.

Completa Marx, o raciocínio, para também alertar quanto aos cuidados necessários:

‘A fruta’ já não é mais, portanto, uma unidade carente de conteúdo, indiferenciada, mas **sim uma unidade na condição de ‘totalidade’** das frutas, que acabam formando uma *‘série organicamente estruturada’*. Em cada fase dessa série ‘a fruta’ adquire uma existência mais desenvolvida e mais declarada, até que, ao fim, **na condição de ‘síntese’** de todas as frutas é, ao mesmo tempo, **a unidade viva** que contém, dissolvida em si, cada uma das frutas, ao mesmo tempo em que é **capaz de engendrar a cada uma delas**, assim como, por exemplo, cada um dos membros do corpo se dissolve constantemente no sangue **ao mesmo tempo em que é constantemente engendrado por ele** (idem, ibidem – itálico do original, negritos meus)

Não é a fruta que condiciona a existência da pera, da maçã ou da amêndoa, mas estas, a pera, a maçã e a amêndoa condicionam, em sua totalidade, “a fruta”, é a síntese de todas elas. Mas as frutas, todas elas, também tem distintas origens e, ainda assim, condicionam “a fruta”. O que nos restaria perguntar aqui é: qual seria a série organicamente estruturada que condiciona a totalidade na unidade da fruta?

É esta questão que nos move na direção de buscar os respondimentos à pergunta *qual a ontologia que se desenvolve em Huizinga e que sustenta sua defesa da centralidade do lúdico na formação humana?* Para a filosofia Idealista, para os supostos da ontologia idealista, é a abstração da representação de distintos atos humanos que irá afirmar que *o homem é o sujeito que brinca, porque o vejo-o (e o) brincar*. E ao identificar que o homem (ou crianças) brincam correndo, pulando, gritando etc., a especulação irá afirmar que cães, quando correm, pulam, *latem* (em matilha ou com seus donos – o que é a mesma coisa) também brincam. E, segundo Huizinga, o fazem antes mesmo do que os homens.

Marx explica que a filosofia especulativa vê em cada fruta (a maçã, a pera, a amêndoa) a encarnação da substância, da fruta absoluta. Seria como, na nossa atenção particular de estudo, acreditar que em todas as aparentes brincadeiras (de crianças e de cães) fosse possível testemunhar a encarnação do lúdico – aliás, como especula Huizinga. Isso posto, do ponto de vista ontológico, seria como defender a tese especulativa, agora huizinguiana, de que o lúdico é a substância das brincadeiras e, portanto, cães e crianças brincam, à luz das descrições acima sobre atos de brincar.

Assim, não se trata de construir uma relação de *sombreamento* entre frutas, minérios e *lúdico*, pois, feito isso, colocaria o lúdico (e o debate acerca da crítica de sua centralidade na formação humana) no equivocado posto de *síntese* da formação humana, sua capacidade de

condiciona-la. Poderia, parafraseando Marx, afirmar que o que interessa à filosofia especulativa, em seus vários autores e pensadores (e que ainda hegemonomizam o debate em torno da defesa da centralidade do lúdico na formação humana), é justamente encontrar *aparentes brincadeiras entre crianças e aparentes brincadeiras entre cães na aparente centralidade do lúdico*. Assim, se crianças brincam (e suas várias formas de brincar) e essa manifestação se apresenta como *lúdica*, então, ela está no centro da formação humana e até mesmo da natureza. No final ao cabo, tergiversaríamos este papel e nos afastaríamos de vez do que é central: a ontologia.

Sem encerrar a questão, mas imbuído do processo de identificar outra via (ainda que não a invente), uma primeira pontualidade, portanto, parece-me esclarecida e, aqui, cabe apenas a garantia de seu registro: em torno da fundação ontológica de Huizinga não me permito afirmar que a sua construção, o seu desenvolvimento teórico, o seu registro de método constitui, no final ao cabo, os elementos fundantes de uma real ontologia idealista (tendo Hegel como a referência central para desenvolver seus entendimentos). Isso porque, como já bastante debatido ao longo deste texto, esta funda-se em uma dialética (ainda que idealista) que não identificamos ao longo da leitura de *Homo Ludens*, em particular, ou do conjunto de sua obra. Até sob a perspectiva do historiador, há o limite da apreensão da história, mesmo nas imagens e na literatura (ainda que não possa identificar se isso seria possível) a história é apreendida em sua imagem.

Para tanto, importante retomarmos dois pontos em particular acerca desta fundação teórica em Huizinga. O primeiro, que nos remete ao seu método de estudo e a tarefa central da pesquisa histórica e que, do prefácio de *O outono da Idade Média*, se sintetiza em “[...] Captar o conteúdo essencial que repousa na forma” (HUIZINGA, 2013, p. 7). E ela, a forma como acolhedora do conteúdo, mas já definida antes dele, merece novo destaque em exemplificação, como expressão de um estranho conflito idealista com a realidade por ele exteriorizado:

As mentiras brotam em toda parte por entre os buracos do traje cavaleiresco. A realidade nega continuamente este ideal. Por isso, ele se refugia cada vez mais na esfera da literatura, das festas e dos jogos; só ali a ilusão da vida bela cavaleiresca podia ser conservada. Ali se está entre os membros de uma mesma casta, o único lugar em que tais sentimentos têm algum valor.

[...]

A realidade forçava os espíritos a negarem o ideal cavaleiresco de todas as maneiras (idem, p. 167).

E a forma (já determinada, expressa na arte pictórica ou na literatura) que acolhe o conteúdo (que se adequa à forma) aqui manifesta-se justamente na elevação do espírito medieval deste ideal cavaleiresco:

Mas o cavalheirismo não teria sido o ideal de vida durante séculos se nele não estivessem presentes valores elevados para o desenvolvimento da vida em sociedade, se não tivesse vida social, ética e esteticamente necessário. A força desse ideal repousava justamente nesse seu exagero do belo. É como se o espírito medieval, com sua paixão sangrenta, só pudesse ser conduzido se o ideal fosse posto num plano elevado demais, assim como fazia a Igreja, e como fazia o pensamento cavaleiresco (idem, p 173)

Nada mais evidente, ainda que já tenha apontado anteriormente, a secundarização histórica das relações sociais (ou a *vida em sociedade*) e o relevo dado tanto as esferas do que será inclusive seu método (a literatura), o objeto (as festas e os jogos) e seu *espírito lúdico* (ou o medieval). Assim, a forma à qual o conteúdo do estudo histórico repousa não está em movimento, é inerte como uma acolhedora.

A forma, em Huizinga, está posta e esclarecida desde o início; o conteúdo é aquele à qual o autor (e, reitere-se, muitas vezes de maneira explêndida e detalhista, ainda que idealista) se debruça a compreender, mas em torno do que o acolhe – a forma literária e/ou pictórica. Doravante o papel da pesquisa histórica (ou a história da cultura) ser-lhe tão importante e necessário para a defesa do retorno do homem ao *espírito lúdico*, na busca por civilizar-se em sua humanidade. Portanto, o distanciamento à qual me refiro de Huizinga acerca do seu desenvolvimento ontológico em face ao que apontado foi neste estudo (sobre a ontologia idealista em Hegel) tem a ver com a não representação de conteúdo e forma em seu movimento. Tratava-se da tarefa histórica e historiadora de compreender até mesmo a cultura (produto humano real de relações humanas concretas) em seu movimento. Ao buscar os contornos do *espírito lúdico* outrora perdido, quer pela massificação cultural do *Espíritu norteamericano*, quer pelos caminhos descivilizatórias da humanidade em *Nas sombras do amanhã*, e até mesmo nos elementos agonísticos da guerra em *Homo ludens*, não se trata de uma história da humanidade constituída em uma realidade presente que se procurasse transformar, mas de uma história que interessava retornar. Não era a história e seus determinantes, mas quase que a “acomodação” destes determinantes ao singular modo de expressão das artes pictóricas e da literatura. A própria História da cultura de Huizinga era o fim, não o caminho para sua percepção de civilização.

Ao contraponto, Engels (2001)¹²⁴, em carta a Konrad Schmidt, assim se reportaria:

Pero nuestra concepción de la historia es, sobre todo, una guía para el estudio y no una palanca para levantar construcciones a la manera del hegelianismo (e, aqui, usaria registrar Huizinga]. Hay que estudiar de nuevo toda la historia, investigar en detalle las condiciones de vida de las diversas formaciones sociales, antes de ponerse a derivar de ellas las ideas políticas,

¹²⁴ https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e5-8-90.htm#**, consulta em 10 de fevereiro de 2018.

del derecho privado, estéticas, filosóficas, religiosas, etc., que a ellas corresponden (ENGELS, 2001, s/p – meu comentário).

Também em *Anti-Dühring*, Engels destacava sua concepção científica de história, onde “[...] causa e efeito se fundem, se dissolvem na noção de **interação universal**, na qual causas e efeitos **trocam continuamente** sua posição, e o que agora e aqui é efeito depois e ali se transforma em causa, e vice-versa” (ENGELS, 2015, p. 51 – meus destaques).

Isso posto, a própria concepção de Huizinga sobre a história – já descrita e analisada anteriormente, mas que ganham os contornos de análise da sua obra neste momento – aponta de maneira inequívoca o caminho contrário de conduzir a humanidade em seu *vir-a-ser* enquanto fazer história, ou seja, a retomada da história da humanidade em seu não mais história e, desta forma desconsiderando qualquer determinação histórica, quer nas formas, quer nos conteúdos acomodados à elas. Porém,

[...] não se trata de negar, ou de mitigar, a vinculação *material histórica* das representações da consciência social em geral, mas tão só de pôr em evidência que a complexidade (dialética) dessas relações não dispensa [e não dispensava ao tempo de Huizinga] um seu estudo concreto aprofundado, sob pena de nos quedarmos por uma mera rotulação desprovida de efectivo teor e alcance (quando não, até, de justiça) (BARATA-MOURA, 2012b, p. 177 – itálicos e parênteses do original)

O segundo ponto a qual entendo ser importante retomar, e este em específico à *Homo ludens*, diz respeito ao anúncio de Huizinga sobre a mesma se tratar do *elemento lúdico da cultura* e, portanto, “[...] determinar até que ponto a própria cultura possui um caráter lúdico” (HUIZINGA, 1999, s/p). Ainda que também considerando que neste particular as idas e vindas sobre esta relação, as vezes o *lúdico da cultura* e outras o *lúdico na cultura*, o fato é que a primeira expressão (e anunciada por ele desde o início) é a que conduz sua construção teórica e, portanto, sua expressão ontológica: o lúdico *antes* da cultura, ainda que esta às vezes é reconhecida por Huizinga como produto humano (diretamente vinculado à sua fundação teórico-metodológica – a história da cultura – e, portanto, assim coerentemente articulada, ao nível idealista de seu *espírito lúdico*). O fato *ideal* interposto por Huizinga neste momento, que é fundante e orientador de *Homo ludens*, é que não há desde partida qualquer expressão de desenvolvimento humano nesta condição de o lúdico anteceder à cultura. Se é verdade que à crítica de Marx a Bauer sobre a religião (que carecia de conteúdo e, à bem da verdade, vivia da Terra, e não do Céu) não apenas faz sentido, mas diz exatamente que é das condições materiais de vida e de existência e em suas determinações que a humanidade produz a vida, assim também está explicitado que o lúdico não poder ser um elemento da cultura *per si* e anterior a ela (e, portanto, anterior à humanidade socialmente construída e concretamente vivenciada). Até

mesmo uma manifestação de defesa em torno do elemento lúdico da cultura, no final ao cabo, necessita “[...] ser tornada clara e desenvolvida no interior de situações concretas e de relações subsistentes” (MARX in BARATA-MOURA, 2012b, p. 47).

Para esta segunda pontualidade, recorro a Marx que, nos *Manuscritos de 1844*, destaca que para Hegel “o *espírito* é a *verdadeira* essência do homem, e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo” (2010b, p. 122; itálicos do original) e que, portanto, está expresso na religião, na riqueza, no poder do Estado etc. Assim, como síntese destas representações hegelianas e como primeira pontualidade, o *Espírito* está para Hegel como o lúdico/jogo está (estaria?) para Huizinga. Ou, o *Espírito* é a verdadeira essência do homem para Hegel, assim como o jogo/lúdico a verdadeira essência da civilização para Huizinga. Ora, se em Hegel (conforme pontua e critica Marx, op. cit.) a “consciência-de-si” do homem como homem está abstratamente concebida e gerada por meio da sua própria abstração, quem seria a “consciência-de-si” em Huizinga? Por hora, e pela lógica da obra, esta consciência-de-si é a civilização que, expresso está também, é uma civilização em *vir-a-ser*, voltando a ser o que já não é mais.

Decorre desta, uma outra particularidade: com a atenção de não estabelecer uma relação “sobreposta” e anacrônica entre Huizinga e Hegel, seria possível estabelecer a representação da civilização do primeiro à justeza da sociedade do segundo – que, por determinação do Espírito, estabelece mediação com o Estado e a família (à qual Marx¹²⁵, traduz Hegel “O que serve de mediação para a relação entre o Estado, a família e a sociedade civil são as *circunstâncias, o arbítrio e a escolha própria da determinação*”) – e, portanto, uma primeira relação direta entre civilização e sociedade.

Desta feita, ao afirmar (fundado nos marcos teóricos que até aqui me conduziram) que a *essência humana* (produto histórico, assim como a razão) tem como tarefa constitutiva do ser o labor prático do mundo, a mediação histórica das realidades e o processo partilhado e cooperativo do viver, o regresso do homem a si (ação/atividade desta tarefa do ser) não se dará, enquanto marco ontológico, pelo jogo ou pelo “espírito lúdico” e em um retorno romântico a um passado recente – ainda mais desconsiderando que, mesmo passado, a luta de classes também se caracterizava como o motor da história. Assim, a questão que esteve presente em toda a obra do historiador holandês, ainda que não exposta claramente era: a emancipação humana está estabelecida nos marcos que Huizinga desenvolve? Ou, para sermos fiéis aos

¹²⁵ 2013a, p. 35; destaque do original.

termos utilizado pelo autor, a civilização da humanidade será estabelecida nos marcos da consideração superior do *espírito lúdico*.

Este horizonte de questionação, por hora, parece-me evidente.

É por esta questão (mesmo que não posta pelo autor, mas condizente na obra) que ainda há que se resolver as matérias acerca do desenvolvimento da fundação ontológica em Huizinga, haja vista que, nas palavras de Barata-Moura, ainda identifico “[...] uma curiosa pirueta teórica que imagina poder sustentar-se equilibradamente” (1997, p. 184) naquele. Se, para o historiador holandês, o lúdico e o jogo fazem parte da problemática imaterial da história e o elemento fundante da civilização humana, e, portanto, uma clara evidência existencialista do homem no que, ao longo de sua obra, foi denominado (com os inúmeros adjetivos além) de “espírito lúdico”, seria então ao lúdico e ao jogo que devolveríamos a civilização?

Ao considerarmos, portanto, que a ontologia busca o conceito de *aquilo que é* (e não o faz por mediação da *reflexão filosófica* e nem *ideação da razão*) e, neste sentido, comprometemo-nos a superar os obstáculos idealistas para o respondimentos *de aquilo que é*, tenho que Huizinga, por hora, parece-me exatamente uma caricatura que, com ares de seriedade, é na verdade ontologicamente vazia ou, pelo menos, incompleta. Porém, como Marx e Engels afirmam, “[...] a primeira crítica de toda ciência está necessariamente implícita nas premissas da ciência por ela combatida” (2011, p. 43) e, portanto, faz-se necessário aprofundar o estudo em torno da produção huizinguiana para, de maneira justa e científica, construir a crítica necessária.

O conjunto forma e conteúdo nos remete ao conjunto da relação Natureza e História tratada no início deste trabalho – a expressão natureza humanizada, à qual a materialidade devém historicamente, no conjunto da mediação e transformação do ser (BARATA-MOURA, 2012b, p. 173). Nesta, Engels nos comprovou neste mesmo texto que a natureza é a própria comprovação da dialética (pois é dialeticamente que ela *acontece*, não metafisicamente). Isso porque não se trata de uma relação linear da história (da qual possa se inclinar preocupadamente sobre seu tempo de crise de civilização e indicar caminhos prontos para uma “re-civilização”), mas um movimento determinado pelas relações sociais concretas, na mediação do homem com o mundo e, portanto, um *movimento em desenvolvimento*. Assim

Por essa óptica, a história da humanidade deixou de parecer-se com um emaranhado caótico de brutalidades sem sentido, que, diante do tribunal da razão filosófica já amadurecida, são todas igualmente condenáveis, sendo melhor esquecê-las o mais rápido possível, e passou a aparecer como um processo de desenvolvimento da própria humanidade. A tarefa do pensamento, dali em diante, era acompanhar a escalada gradativa desse

processo por todos os descaminhos e demonstrar sua legalidade interior em meio a todas as aparentes casualidades (ENGELS, 2015, p. 52)

Posto está, neste embate que Engels retoma em torno do idealismo hegeliano (não obstante mais um seu registro acerca do reconhecimento de Hegel ter posto a tarefa do pensamento dialético), que o exercício construído por Huizinga ao longo de sua obra estava limitado justamente por – diferente de Hegel, ainda que de maneira idealista – não apanhar a história em seu desenvolvimento. E isso se manifesta justamente por seu pressuposto teórico-metodológico expresso em *O outono da Idade Média* na qual o conteúdo deve repousar na forma. Se para Hegel, as coisas e/em seu desenvolvimento eram *apanhadas* em seu movimento (ainda que realizada na e pela *ideia*), para Huizinga, as coisas (ou o jogo) eram já estabelecidas pelo *espírito lúdico*. Isso se demonstra de forma contundente, principalmente em *Homo ludens*. Afinal, “[...] reconhecer o jogo é, forçosamente, reconhecer o espírito, pois o jogo, seja qual for sua essência, não é material. Ultrapassa, mesmo no mundo animal, os limites da realidade física” (HUIZINGA, 1999, p. 6).

Incontestemente está a negação de Huizinga sobre a dialética, mesmo a hegeliana e, nela, a negação da totalidade, do movimento da história. Não era apenas o fato das coisas (ou o jogo) já estarem realizadas na ideia, como em Hegel. Pelo contrário, era o fato de o *espírito lúdico* e o jogo já estarem realizados antes da cultura que fazem como que Huizinga não apenas se distancie da fundação filosófica (e ontológica) de Hegel, mas de uma clara fundação ontológica.

Poderia arriscar-me a perguntar, portanto, se é dialeticamente que o jogo se concretiza e, assim, parafraseando Barata-Moura, quando nos afirma que “É dialecticamente que o real se manifesta, é dialecticamente que o todo se concretiza” (2012b, p. 113), mesmo que idealmente em Hegel – pois é disto e dele que o filósofo lusitano está a tratar – esta questão implica que.

Toda e qualquer determinação tem, desse modo, obrigatoriamente, que ultrapassar ou que transgredir os seus próprios limites de instanciação imediata – quer, de um ponto de vista teórico, em ordem de poder ser conhecida e concebida, quer, de um ponto de vista ontológico, em ordem de poder praticamente preencher de maneira adequada e plena, o seu ser concreto, a ‘essência’ (*Wesen*), o desenvolvimento em que consiste. Os entes [...] não podem, em rigor, ser recortados e isolados do seu horizonte concreto de realidade (idem, p. 114)

É neste sentido, portanto, que ausenta-se em Huizinga uma história a se transformar, mesmo que fosse pelo *espírito lúdico*. E mais ainda, é quando o historiador holandês, em *Nas sombras do amanhã*, assenta e acomoda todos seus estudos na sociedade de seu tempo. E o necessitaria fazer sem assombros teóricos do estudo da história, mesmo que voltado para o jogo ou para o *espírito lúdico*. É nítido, após todo este processo de estudos acerca de sua obra e de

sua fundação teórico-metodológica, que o historiador holandês deixou de percorrer o caminho que concretamente equacionava (não positivadamente, mas dialeticamente) o registro teórico e prático do jogo.

Ademais, ainda que não encontremos inclinações de Huizinga às questões afetas à emancipação, nem mesmo à emancipação política, mesmo assim cabe-nos perguntar: para o historiador, a humanidade será/seria alcançada pelo *Ludens*? Seria essa a pergunta que atormentou Huizinga em toda a sua produção?

Claro está que não. Como apontei, Huizinga nega o movimento da história e, portanto, nega um horizonte de feitura do homem, mesmo que numa expressão de *emancipação política*, à qual Marx, inclusive (*Sobre a questão judaica*) já havia se inclinado:

A *emancipação política* de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva de emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva de emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui. Que fique claro: estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática (MARX, 2010a, p. 41 – itálicos do original)

É no conjunto do fazer humano com o horizonte de transformação que dá o caráter necessário de provocação em torno dos elementos construídos por Huizinga ao longo de sua obra. E assim, se posto está que a construção do *ludens* da civilização, a necessária retomada desta fundação ontológica singularizada no *espírito lúdico* ainda tivesse de algo em proximidade à emancipação política (o que, no final ao cabo, levaria este *Homo ludens* a reduzir-se a ele mesmo, na mesma sociedade que constitui não apenas o elementos característicos do jogo, mas inclusive sua problemáticas humanitárias, afastadas que estão – para Huizinga – deste mesmo jogo e do *espírito lúdico* e, portanto, de sua singularidade *enquanto jogo*, mas sem reconhecer as determinações históricas, sociais, práticas e concretas que determinam seus *jogadores*), não haveria outra possibilidade de reconhecer-se que os caminhos de uma civilização preconizada por Huizinga não teriam possibilidades concretas de conduzir esta mesma humanidade a um horizonte civilizatório. Ou, como para Marx.

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real [aquele à qual Huizinga declina-se em sua história da cultura] tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma de força *política* (idem, p. 54)

O *ludens* é uma humanidade aparente. Nada mais do que isso. E como humanidade aparente, não apenas distancia-se de mais idealista radicação ontológica. E isso porque o

Espírito lúdico de Huizinga é uma ideia, posta desde logo e de início nas características que o autor apresenta ao jogo, ainda no primeiro movimento de *Homo ludens*, tratado no capítulo anterior. Desde sua percepção de *atividade exterior à vida habitual*, perpassando por outra expressão de *atividade*, neste caso, *desligada de qualquer interesse material*, com regras *ordenadas* e em relações *disfarçadas* – que nos últimos registros da obra o autor as entendem como “[...] características positivas e universalmente reconhecidas do jogo” (HUIZINGA, 1999, p. 234) –, expressões que até poderiam ser construídas para um limitado espaço pedagógico, inclusive com a possibilidade de *tensioná-las* dentro de um certo tempo e espaço de aula. É, portanto, e até mesmo, uma ideia didático-pedagógica de jogo que, mesmo assim, ainda ganha um espaço superior, na qual “[...] O espírito humano só é capaz de libertar-se do círculo mágico do jogo erguendo os olhos para o Supremo” (HUIZINGA, 1999, p. 235).

Difícil, mas possível até apontar que o *espírito lúdico* que acolhe o jogo é uma *boa* ideia, considerando suas publicações acerca do que representava a ascensão do nazi-facismo na Europa (não obstante sua posição crítica ao avanço do socialismo no leste europeu e os contextos da Revolução Russa de 1917) mas, ainda assim, uma ideia e, para tanto

A requerida crítica das ideias não dispensa, nem substitui, o compromisso vital, e vitalizado, com o exercício daquelas tarefas que constituem, porventura, o núcleo da nossa destinação ontológica: *inscrever* no corpo devenida das realidades o cunho, a marca, o selo, da nossa humanidade (BARATA-MOURA, 2016, p. 419 – itálico do original)

E o limite da ideia não é apenas por si, mas é também por não ser uma ideia construída dialeticamente, mas uma ideia determinada pela imagem. E é nele e dela que Huizinga vai construindo o conceito de jogo e suas características, as quais, afastando-se delas, o homem afasta-se do jogo e da sua própria capacidade de civilização, um homem que, no final ao cabo, para o historiador holandês, se torna verdadeiro em sua figura mais abstrata: aquele *espírito lúdico* que *joga*. O que faz, no final ao cabo, até mesmo a expressão *atividade* aludida por Huizinga ao jogo mais uma manifestação da ideia de jogo, de homem e de civilização.

Por outro lado, enquanto atividade prática, já tratei anteriormente acerca do trabalho, quando apresentei elementos em torno da ontologia materialista. Marx, ao expor sua síntese do processo de trabalho em seus momentos simples e abstratos, destaca que ele

[...] é **atividade orientada** a um fim – a produção de valores de uso –, apropriação do elemento natural para a satisfação de necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre homem e natureza, perpétua condição natural da vida humana e, por conseguinte, independente de qualquer forma particular dessa vida, ou melhor, comum a todas as suas formas sociais (MARX, 2013b, p. 261)

A atividade laboral, a atividade com vontade dirigida, a atividade como (e) meio e processo de trabalho, uma atividade como tal humana que “[...] com a ajuda dos meios de trabalho, opera uma transformação do objeto do trabalho segundo uma finalidade concebida desde o início” (idem, p. 258). Assim dito, a atividade à qual Huizinga se remete quando caracteriza o jogo – *atividade exterior à vida habitual, atividade desligada de qualquer interesse material, com regras ordenadas e em relações disfarçadas* – não apenas não estão circunscritas à fundação ontológica idealista hegeliana, nem mesmo à radicação ontológica materialista de Marx (e Engels), mas estão *descircunscritas* até mesmo da qualificação de *atividade*.

Barata-Moura destaca com primazia esta questão, entendendo-a, inclusive, como *ontologicamente humanista* em Marx, ao afirmar que alçada em cima de “[...] diferentes ‘trocas materiais’ (*Stoffwechsel*) com a Natureza, em que o seu viver, desde os níveis mais elementares consiste, homem opera e integra, pelo trabalho, a própria mediação do ser” (BARATA-MOURA, 1997, p. 160 - itálico e aspas do original), a atividade humana – ou seja, o cuidado teórico para o próprio uso da categoria *atividade* – é a concreção histórica do ser humano, em origem e em devir, uma e diversa, o seu incontestado reconhecimento do “[...] papel que à *prática* e ao *trabalho* advém na configuração (humana) do real [...] reforça a incontornável necessidade de uma sua compreensão dialética” (idem, *ibidem*).

Ao contrário, Huizinga, por manter em sua construção histórica do processo da civilização da humanidade a determinação da imagem, conduz sua expressão de horizonte o retorno ao passado, uma *anti-determinação* da história. Seria como uma imagem já estabelecida da civilização humana (literalmente expressa nas imagens pictóricas) realizada nela mesma, acabada e concluída historicamente, mas *desvirtuada* de seu caminho civilizatório e, portanto, uma ausência de horizonte sem qualquer projeção de civilização. Aliás, este horizonte é o que ela – a imagem – representa, o que reforça este certo *movimento ontológico* às avessas em Huizinga como o caminho já caminhado e de necessário retorno, não o caminho a ser trilhado, em sua feitura concreta. É assim, portanto, que o *espírito lúdico* (que, de longe, não é o *Espírito absoluto* de Hegel) é uma ideia que determina o jogo – fruto da atividade humana – e o próprio homem.

Eu já defendi aqui, também nos diálogos entabulados com Marx e Engels (em particular, em *A ideologia alemã*) que a ideia, o espírito e todas as suas construções e representações simbólicas da história da humanidade advém da prática, da atividade humana, das relações sociais concretas. Afinal – e reiterando –, “[...] os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante” (MARX e ENGELS, 2007, p. 94), e esta

produção se dá pelas determinações do “[...] desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas” (idem, *ibidem*). E completam:

A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência da autonomia que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento, mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como *sua* consciência [a consciência desses indivíduos práticos, atuantes] (MARX e ENGELS, 2007, p. 94)

O jogo, portanto, não pode ser outro que não a “[...] materialidade do *ser* em figura humana” (BARATA-MOURA, 2016, p. 402 – itálico do original) e portanto, o *espírito* – inclusive o *espírito lúdico* – não cria nada sem a materialidade. Mas a ideia, enquanto atividade pensante, também é atividade material humana, pois é no concreto (e nas relações sociais concretas que o medeia), com ele, contra ele, apesar dele que o pensar humano se enraíza e ao mesmo tempo se faz horizonte de humanidade.

Para Huizinga, o *espírito lúdico* e o jogo se manifestam na imediatez da representação (imagética) da consciência humana e, reciprocamente, a consciência humana deve buscar no jogo o seu regresso ao *espírito humano* perdido havia cinco séculos passados. A diferença pontual que pode-se apontar entre esta ideia de *ludens* de Huizinga para os idealistas clássicos alemães é, no ápice (considerando Hegel) a já comentada negação de Huizinga à dialética, à totalidade como desenvolvimento da ideia também presente no idealismo alemão clássico e, também, na superficial ausência (ou o reconhecimento desta ausência, mas como *devir* a ser construído) do jogo e do *espírito lúdico* como o denominador e determinador do mundo. É apesar disso, aliás e inclusive, que Huizinga se declina já nos registros de *Nas sombras do amanhã*.

A ideia de jogo em Huizinga não *revela* os mistérios do mundo material, como as especulações da fruta. Mas são como os próprios mistérios *espelhados*, refletidos do jogo e do *espírito lúdico*, os mistérios os quais em nome da civilização o homem precisa buscar identificar-se, primeiro como representação, também como linguagem e, em fundação, como lição. Os elementos do desenvolvimento ontológico do historiador holandês conduzem a humanidade – como a maquinaria ao trabalhador (Marx, 2013b) – ao próprio processo de sua desumanização, pois retiram-lhe de maneira real e concreta (mesmo contraditoriamente

especulada em seu *espírito lúdico*) condição de produção e reprodução social e socializada do viver. Esta centralidade idealista do lúdico cumpre, guardada as devidas proporções (pois há em Huizinga, inclusive, a crítica sobre o papel da Igreja nas representações da Idade Média em torno do jogo), o papel da religião na sociedade moderna e, assim, parafraseando Marx, em O Capital, ao problematizar o *reflexo religioso do mundo real*, este *espírito lúdico* de Huizinga (lhe) desapareceria se, verdadeiramente, ele se atentasse às “[...] relações cotidianas da vida prática [que] se apresentam diariamente [e historicamente] para os próprios homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza” (MARX, 2013b, p. 154 – meus colchetes). É quase que a própria *independência* do jogo, porque antes da cultura, ainda que as vezes *com* a cultura) que estou a aprofundar. A minha crítica está na defesa de Huizinga a um *espírito lúdico* como síntese dos mistérios de um mundo material. Não apenas um *mundo dominado por ideias* do jogo, mas a própria concreção que o historiador holandês procura incultar-lhe. Como na crítica de Marx a São Max:

Até o momento, os homens sempre fizeram representações falsas de si mesmo, daquilo que eles são ou devem ser. Eles organizaram suas relações de acordo com suas representações de Deus, do homem normal [do jogo, do homem e da natureza que jogam etc.] e assim por diante. Os produtores de sua cabeça tornaram-se independentes. Eles, os criadores, curvaram-se diante das suas criaturas (MARX e ENGELS, 2007, p. 523 – meus colchetes)

E, neste sentido, como que uma caricatura perfeita da crítica de Marx, acima, Huizinga busca a humanidade civilizada a partir do *espírito lúdico* que joga e, portanto, parece defender:

Rebelemo-nos contra esse império dos pensamentos. Ensinemos-lhes a trocar essas imaginações por pensamentos que correspondam à essência do homem, diz Um, a se comportar criticamente para com elas, diz o Outro, a arrancá-las da cabeça, diz o Terceiro, e... a realidade existente haverá de desmoronar (idem, ibidem).

Ou o homem se recivilizará no *ludens*. Assim, como Barata-Moura, estou “[...] diante de uma recusa – ontologicamente fundada – dos vários enfoques *idealistas* [em particular, o *ludens* de Huizinga] que procuram, à descarada e com subterfúgios, desvirtuar a relação que enlaça o pensamento e o ser” (BARATA-MOURA, 2016, p. 406 – itálicos do original, colchetes meus), a ideia e o homem, o jogo e a cultura do fazer concreto humano. Assim compreendido e provocado, para além do já criticado ao longo do capítulo anterior (e buscado minuciosamente), com o gotejamento possível às primeiras obras de Huizinga e o aprofundamento da *Homo ludens*, todas elas apanhadas em seu desenvolvimento e conteúdo e, na qual e em síntese, ele desenvolve o homem a partir do lúdico¹²⁶, não entendo como ainda ser

¹²⁶ Marx, em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, destaca que o filósofo idealista alemão “[...] transformou em um produto, em um predicado da Ideia, o que é seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto,

possível qualquer registro que coloque o jogo como expressão de um *espírito lúdico*, como inaugurador da mais primitiva forma de organização da cultura (ainda que, reitere-se – para nunca haver suspeitas de desconsiderar as ponderações do historiador holandês –, as vezes concomitante a ela) mas, ao seu contrário, o jogo é produto do próprio viver humano, determinado pelo fazer humano. E o fazer humano, ontologicamente, é a produção da vida.

Mas Huizinga busca, numa *verdadeira civilização* (o seu horizonte de humanidade), a presença incontestada e vital do elemento lúdico (HUIZINGA, 1999, p. 234). E ainda que hesite, ainda que resista em registrar *ipsis literi* que toda a ação humana é um jogo (idem, ibidem), é nele e em todas as suas adjetivações *lúdicas* que a civilização não apenas se origina, mas também se encerra. Não o havendo, a civilização se estingue. À defesa de uma certa condição de materialidade do viver humano dado ao *espírito lúdico* e ao jogo, por parte de Huizinga, o contraponto de que o *lúdico* não inaugura a cultura e não é sua gênese. Possui sua gênese e sua cultura, a saber, a materialidade concreta e radical do ser, no e pelo trabalho, condição da própria produção da vida. E sem vida, não há jogo, não há sequer a representação do *lúdico*.

À crítica da especulação do jogo, à determinação do *espírito lúdico*, à defesa de Huizinga em colocá-los sob a condição ou gênese para a cultura, para Marx e Engels:

Ali **onde termina a especulação**, na vida real, **começa** também, portanto, a ciência real, positiva, **a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens**. As fraseologias sobre a consciência acabam e o saber real tem de tomar o seu lugar. A filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência. Em seu lugar pode aparecer, no máximo, um compêndio dos resultados mais gerais, que se deixam abstrair da observação do desenvolvimento histórico dos homens. Se separadas da história real, essas abstrações não têm nenhum valor. Elas podem servir apenas para facilitar a ordenação do material histórico, para indicar a sucessão de seus estratos singulares. Mas de forma alguma oferecem, como a filosofia o faz, uma receita ou um esquema com base no qual as épocas históricas possam ser classificadas. A dificuldade começa, ao contrário, somente quando se passa à consideração [do material histórico, à pesquisa da estrutura real, fática, das diferentes camadas] e à ordenação do material, seja de uma época passada ou do presente, quando se passa à exposição real (MARX e ENGELS, 2007, p. 95 – colchetes do original).

É por separar(-se) da história real que Huizinga não apenas não desenvolve de forma até mesmo idealista a sua posição em defesa da civilização da humanidade. Em que pese a dureza das palavras de Marx e Engels, às quais transmito em crítica a Huizinga – colocando, de certa maneira, sua obra em um nível de “abstração sem valor nenhum”) – à bem da verdade, o

mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica” (MARX, 2013, p. 42).

historiador holandês acaba por defender uma reconstrução histórica da humanidade sem dizer “[...] onde, junto com quem, e sobre quê, intervir” (BARATA-MOURA, 2016, p. 408). Para transformar a civilização humana em *espírito lúdico* (considerando alguma fundação ontológica neste horizonte huizinguiano) ou em jogo (ou, como às vezes ele mesmo expressa, *em jogo, com o jogo, como jogo*) é, portanto, precisamente necessário expor fundamentalmente as determinações desta civilização e desta humanidade, investigação esta que Huizinga¹²⁷ acaba por negar em sua obra. O *espírito lúdico* á qual ele pretendia conduzir à humanidade à civilização perdida, como um caminho à liberdade (também importante característica concedida por ele ao jogo) não será possível, nem idealisticamente, o que dizer ontologicamente, enquanto esta mesma humanidade

[...] for incapaz de obter alimentação, bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. A “libertação” é um ato histórico e não um ato de pensamento [ou de jogo], e é ocasionada por condições históricas, pelas condições da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio [...] e então, posteriormente, conforme suas diferentes fases de desenvolvimento, o absurdo da substância, o sujeito, da autoconsciência e da crítica pura, assim como o absurdo religioso e teológico, são novamente eliminados quando se encontram suficientemente desenvolvidos (MARX e ENGELS, 2017, p. 29 – colchetes meus)

Entendo que esta crítica se manifesta tanto para o revelar as polarizações religiosas, econômicas, culturais, valorativas, normativas etc. – inclusive as de classe – de diferentes épocas e civilizações, quanto para a concreção originária à qual estas polarizações se localizam: as manifestações concretas das relações reais das relações sociais. Como nos aclara Barata-Moura:

Com efeito, é no quadro, e sobre a base, desta *ontologia* (materialista) que se torna possível penetrar, em termos de inteligibilidade, no entramado de relações que *dialecticamente* articula, por exemplo, economia e política, Estado e Direito, poder e vontade, etc. (sic!) [o jogo e o lúdico]: no fundo, as diferentes dimensões que, na sua multiplicidade determinada integram a unidade concreta (material) de um mundo social e histórico em processo de realização (BARATA-MOURA, 2016, p. 408 – itálicos e parênteses do original, colchetes meus)

No final ao cabo, Huizinga, ao estudar os mistérios do *espírito lúdico* – e não os revelar – desenvolve uma defesa da civilização da humanidade que afasta o homem de sua humanidade, torna-a estranha a ele próprio e, portanto, negando a sua própria humanidade. Uma proposição à qual, para o historiador holandês, o homem precisa se apropriar cada vez mais de seu *ludens*

¹²⁷ Mesmo considerando suas celebradas inclinações às reflexões registradas em *Nas somras do amanhã* e sua volmosa publicação em torno da funação teórico-metodológica da história da cultura e, nesta, seu profundo domínio das artes, literatura e afins de diferentes épocas e civilizações.

mas, como consequência impercebida e não investigada, distancia-o de sua vida mesma, pois é produto daquela especulação que ele próprio criou. Como Marx e Engels sintetizam nas já declinadas reflexões sobre *o mistério da construção especulativa*:

O que ocorre é que não desenvolve, *em parte nenhuma*, um conteúdo *real*, de modo que nele [aqui, Huizinga] a construção especulativa aparece sem nenhum adiamento estranho que a desequilibre, sem nenhum tapume de duplo sentido, brilhando ante os nossos olhos em toda sua beleza nua [e lúdica] (MARX e ENGELS, 2011, p. 76 – itálicos do original, colchetes meus)

Não obstante o fato de muitos de seus estudiosos registrarem incontestemente o valor de sua obra, o seu compromisso humanitário com a vida humana, ao mesmo tempo sua profunda inclinação aos estudos da produção humana na cultura (ainda que não assim a reconhecesse radicalmente), seja na literatura, seja nas artes pictóricas – e com impressionantes detalhes de descrição e interpretação – e, mais ainda, seus últimos anos de vida, docência e pesquisa, interrompidos pelos efeitos do avanço nazista na Holanda, em 1945, sua abordagem acadêmica, científica e histórica é não apenas especulativa e idealista, mas é um especulativo-idealista de retorno ao passado. É uma abordagem de uma realidade não histórica, mas sedimentada num olhar histórico, ainda que uma história sem desenvolvimento. Esta profundidade de informações, de notações históricas, de descrições representativas pictóricas distancia-se da concretude não apenas do que se encontra em curso na humanidade, como o que se busca re-encontrar. Huizinga parece buscar um triunfo de humanidade não como possibilidade de construção, mas no seu caminho contrário da história. É no passado, com algumas poucas inclinações ao seu presente – ainda que com sua publicação de *Nas sombras do amanhã* – que ele busca refúgio não apenas para nos apresentar o jogo como elemento da cultura, mas e principalmente, para com o destino da civilização e, ao fazê-lo, secundariza (como nas suas críticas sobre o jogo na Idade Média e suas representações nas manifestações cavalheirescas) as contradições e determinações reais da história da humanidade. E essa busca pelo *espírito lúdico* como caminho ou fim da re-civilização humana, sem a necessária e concreta investigação dos processos reais que determinam as produções humanas, nelas incluso o jogo

[...] ao pretender remover a todo custo do campo da consideração as *contradições reais* – e a necessidade de um seu enfrentamento em clave transformadora –, adormece as consciências e despista os actos, acabando por ficar a braços com uma construção idealizada, celestialmente harmônica, que só por uma dicotomização radical dos propósitos anunciados, por um lado, e da realidade que não revoluciona (nem intenta revolucionar), por outro, se pode sustentar (BARATA-MOURA, 1997, p. 190)

Dito isso, exposto e criticado, fundamentado os limites próprios da sustentação huizinguiana de algum, ainda que singelo, aparente desenvolvimento ontológico em sua obra,

mesmo idealisticamente, posto está, ainda assim, a necessidade de seu contraponto: à luz de uma pretensa defesa ontológica da centralidade da formação humana no lúdico, o horizonte de humanidade constituído da ontologia materialista no trabalho. E Marx nos dá a devida medida para este entendimento final:

Para o homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente a sua existência abstrata como alimento; poderia ele justamente existir muito bem na forma mais rudimentar, e não há como dizer em que esta atividade de se alimentar se distingue da atividade *animal* de alimentar-se. O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum *sentido* para o mais belo espetáculo [inclusive aquele em suas distintas formas de jogo]; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum; portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer *humanos* os *sentidos* do homem quanto para criar *sentido humano* correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural (MARX, 2010b, p. 110 – itálicos do original e colchetes meus)

Se muito puder ainda ousar, diria Marx a Huizinga, o homem que joga, vê apenas as características do jogo, não as suas determinações sociais e históricas que levaram a humanidade a construir aquele jogo e nem as singularidades reais e concretas daquele homem que joga. Afinal, para Huizinga, “os jogos infantis possuem a qualidade lúdica em sua própria essência, e na forma mais pura dessa qualidade” (HUIZINGA, 1999, p. 21) e, portanto, não é produto de qualquer determinação, mas é ele próprio, jogo, posto em sua forma mais autêntico e original/originário, ao ponto de deixar registrado que o homem é o jogo, determinado por ele próprio. Huizinga afirmaria que o jogo liberta o homem, pois determinaria o seu *ludens* (ou o seu *espírito lúdico*) em sua forma mais pura. Mas, libertaria o homem faminto?

Jogando ou não, uma civilização que não aponta um horizonte ontológico de humanidade do ser, não poderá jogar e conter a fome concomitantemente. Nem ao mesmo tempo, e nem em tempos distintos. Portanto

A questão central continua a ser a de que uma abordagem não-materialista das realidades históricas e do seu desenvolvimento se revela de antemão incapaz, simultaneamente, tanto de oferecer uma compreensão concreta daquilo que se encontra em curso como de propor caminhos de triunfo sobre o existente que efetivamente não contribuam para reproduzir e reforçar o carpinteiramento mesmo que o suporta e conserva em vida (BARATA-MOURA, 1997, p. 189)

Porém, para melhor aclarar minhas determinações, e à luz da defesa da centralidade da formação humana no trabalho, penso que cumpre uma importante retomada de debate: a ontologia e, neste momento, a ontologia materialista. E, conforme dialogado com Barata-Moura, sendo a ontologia a expressão doutrinária que questiona sobre *aquilo que é* e busca respostas. Assim, a ontologia “[...] recobre, em termos gerais, todo pensamento polarizado em

torno da questão por *aquilo que é*, independentemente do conteúdo determinado que, do ponto de vista das diferentes doutrinas, lhe venha a ser atribuído (BARATA-MOURA, 2012, p. 76 – itálico do original). E para o que nos interessa neste momento, a ontologia materialista busca responder a pergunta *o que é o homem?*, e, neste interim, não apenas busca o respondimento ontológico a esta pergunta, mas busca *dialecticamente* a sua resposta e, portanto, indica um horizonte também ontológico. E por ser materialista e dialética, esta ontologia se expressa pela mediação do homem, consigo (e socialmente) e com a natureza (humanizada). Ou, como dos expressa também Barata-Moura:

O “homem humano”, o homem que realiza e assume em próprio (e não alienadamente, isto é, despojando-se, ou sendo despojado, do que por constituição lhe cabe) as possibilidades que o seu viver material concreto lhe rasga – é sempre o “homem social”, o homem “socializado”, o homem colhido (mas não tolhido) no (ou pelo) horizonte de socialidade onde, inclusivamente, a sua singular individualidade começa por inscrever-se e onde somente como tal tem capacidade de se exercitar (BARATA-MOURA, 1997, p. 170).

Este homem socializado e socializante está profundamente registrado não apenas na obra de Marx e Engels, mas, como eles comprovam cientificamente, na própria história da humanidade. E Marx já anunciava este homem nos *Manuscritos de 1844*:

Nós vimos. O homem só não se perde em seu objetivo se este lhe vem a ser como objeto *humano* ou homem objetivo. Isto só é possível na medida em que ele vem a ser objeto *social* para ele, em que ele próprio se torna ser social (*gesellschaftliches Wesen*), assim como a sociedade se torna ser (*Wesen*) para ele neste objeto (MARX, 2010b, p. 109)

E este processo social do homem é um processo histórico, que é teórico, prático, político, econômico etc. e que, enquanto processo, desenvolve e sintetiza as manifestações representativas do ser, as ideias, as subjetividades e a espiritualidade, que também lhes são seus produtos. Ao me declinar a compreender o jogo e o *espírito lúdico*, mas não ao modo de Johan Huizinga, concordo com Barata-Moura que

Muito pelo contrário, “o espírito” ganhou, sim, a possibilidade de ser definida, correcta e adequadamente agora, a sua verdadeira realidade: aquela precisamente, que, reconduzindo-o ao seu autêntico estatuto e dimensão, faz dele um reflexo, um resultado (complexo e dinâmico), de condições materiais objectivas que, à sua maneira e na forma do sistema material que lhe é próprio, ele retoma, elabora, justifica ou contesta, dialecticamente reproduz e perspectiva (BARATA-MOURA, 2012, p. 143)

O Jogo como, em sua singularidade, horizonte, em uma base ontológica materialista, tanto quando a incontestada unidade de *pensar e ser* também o é. E para Marx, “Pensar e ser são [...] certamente *diferentes*, mas [estão] ao mesmo tempo em *unidade* mútua” (MARX, 2010b, p. 108 – itálicos e colchetes do original). Não se trata, portanto, de negar o jogo – inclusive por

suas qualidades e possibilidades pedagógicas – mas de constituí-lo concretamente nas relações sociais reais. Não um jogo a ser resgatado ou de uma humanidade a ser recivilizada retomando-a à sua condição de *espírito lúdico* e/ou de expressões fundantes dele no jogo, mas um jogo a ser revolucionado no processo de humanização, ontologicamente estabelecido. A retomada da humanidade do homem, em seu pleno fazer prático da sua raiz.

Se estamos, portanto, a expressar a defesa de um horizonte de humanidade – e este especialmente sob a condição histórica de emancipação humana – posto está que este desenvolvimento se dará nas relações concretas e radicais do viver social. Assim, o contraponto ao *espírito lúdico* de Huizinga vir, também, de uma relação que é de horizonte ontológico materialista e emancipatório. E porque o primeiro e a necessidade do segundo (como já expressei anteriormente, quando dos debates entabulados em torno da ontologia materialista), “[...] o horizonte de uma verdadeira emancipação [...] enraíza em instâncias profundas do viver social” (BARATA-MOURA, 2016, p. 44). Isso porque

Se a comunidade humana não é de deduzir de um simples reviramento ou rectificação daquilo que ilusória e abusivamente aparecia transposto para a figura de uma divindade; se, por outro lado, na sua materialidade e concreção, o ser também se não resolve numa intersubjectividade que tudo acolhe e dissolve no seu seio – impõe-se lançar toda uma reflexão em torno da radicação ôntica ou “natural” do humano no campo do ser (BARATA-MOURA, 1997, p. 168).

Aqui, portanto, o retomar da posição do que já vinha provocado acerca de minhas produções anteriores (o *lúdico revolucionário*): não há produção da vida – e, deste modo, da luta pela produção da vida- no *espírito lúdico* ou no jogo, mas nas reais e concretas relações sociais de produção da vida. O jogo, singularmente – como que um *objeto* mais tangível, pois possível de se perceber-lo e vivenciar-lo – possui uma gênese, não é ele próprio sua gênese ou da cultura, ou das relações humanas civilizadas e, nestas, da formação humana. É a concreção do viver que desenvolve o pensar do jogo.

O materialismo que funda esta ontologia, a prática concreta do viver humano ancorado em uma retrospectiva pontual histórica e em desenvolvimento de um prospectivo horizonte de humanidade é o desencadear de ação do próprio viver humano. É um concreto viver prático, porque

“A prática” (*die Praxis*) tem, por conseguinte, que se ver enquadrada, e que ser exercida, no seu verdadeiro contorno dialéctico de materialidade. Não como um simples “valor acrescentado”, ou uma “Graça” caída não se sabe de onde, que – “de fora” – se apõe, ou opõe, à realidade, mas como efectiva textura dinâmica que pulsa no interior de “aquilo que é”, modelando-lhe do mesmo passo os tecidos (BARATA-MOURA, 2016, p. 411)

É a prática como sinônimo da figura humana, que transforma materialmente a atividade historicamente trabalhada em seu devir desde sua mais profunda nucleação humana, a própria concreção da *raiz do homem* como o *próprio homem*, a própria constituinte da materialidade do ser. Trata-se, claro, de uma prática e um materialismo para além da simples especulação pragmática do objeto. É uma prática e um materialismo dialeticamente constituído e em construção, como a própria expressão da oitava tese de Feuerbach, na qual a vida social é prática. Não é, portanto, uma materialidade imediata do dado (que mesmo Hegel também era crítica, ainda que idealisticamente), coisificado na representação da ideia, em uma espécie de *abstração racional* do ser e da história em seu devir. E isso Huizinga desconsiderava. Afinal, até mesmo o processo de *burlar* as características do jogo fazem parte do desenvolvimento do jogo – porque quem joga em quaisquer condições de intencionalidades o faz praticamente e idealmente representado em prévia ao ato de jogar –, ainda que não para o historiador holandês. O ser social (homem, criança, velho... nunca os cães) produz o jogo e, ao vive-lo, intervém dele e também se modifica, *burlando* suas regras ou não.

Este jogo, este *espírito lúdico* à qual se apresenta à Huizinga como o caminho e o objeto fim da civilização da humanidade (e, de certa maneira, o direito, a arte, a guerra, o conhecimento) é, portanto, e da forma como o defendeu e o fundamentou, uma ideia *estranha* ao homem, porque não o é como obra humana, não o é para o homem, pelo homem. É um *espírito* distante do homem, à qual ele precisa alcançá-lo, para se tornar... homem. É um *não ter* que Huizinga quer que se busque. É uma *entidade mística superior* que Huizinga quer que se obedeça (e suas regras). É um fim em si mesmo à qual o homem se afastou e precisa retomar. Não é, para Huizinga

[...] o homem [que] se apropria da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como um homem total. [Afinal] Cada uma das suas relações *humanas* com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, perceber, querer, ser ativo, amar, [jogar], enfim todos os órgãos da individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma órgãos comunitários, são no seu comportamento *objetivo*, ou no seu *comportamento para com o objeto* a apropriação do homem, a apropriação da efetividade *humana* (por isso ela é precisamente tão múltiplice – *vielfach*), *eficiência* humana e *sofrimento* humano, pois o sofrimento, humanamente apreendido, é uma autofruição do ser humano (MARX, 2010b, p. 108 – itálicos e parênteses do original, colchetes meus)

A defesa da centralidade do trabalho na formação humana, por fim, se estabelece inclusive nesta linha: porque o trabalho transforma a humanidade em seu devir, é pelo trabalho que a singularidade do jogo deve ser (e o é) mediada. É pelo trabalho que “[...] a *materialidade* do *ser* adquire determinações, e conhece desenvolvimentos, no interior de uma história

humana” (BARATA-MOURA, 2016, p. 414 – itálicos do original), porque enquanto tal, ele não se limita (e não limita o homem em seu *vir a ser*) ao movimento externalizado da fazedora do homem, mas *movimenta o inerte*¹²⁸.

A defesa da centralidade do trabalho na formação que se estabelece como a própria “[...] condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza” (MARX, 2013) e, portanto, da própria produção da vida humana e como produto das formas sociais.

A defesa da centralidade do trabalho na formação humana como expressão inclusive das forças sociais e econômicas – e suas determinações e condições objetivas – presentes no fazer da humanidade em seu devir.

A defesa da centralidade do trabalho na formação humana inclusive no jogo, porque o jogo é produto deste fazer humano, é a expressão sob todas as suas características concretas e subjetivas à quais o trabalho nele se *estingue* (porque o jogo é produto humano, nele está incorporado o fazer humano mediado pelo trabalho).

A defesa da centralidade do trabalho da formação humana, enfim, fala do homem real, em relações reais de produção da vida, em relações sociais complexas e transformáveis, em relações de construção de um horizonte de humanidade concreto e em um fazer coletivo.

¹²⁸ Barata-Moura destaca, acerca desta proposição, que “Marx [...] tem fundamentalmente em vista: a *transformação material* das realidades, *de dentro delas* praticada. E é a isso, precisamente, que chama “prática” (*Praxis*), É isso que *ontologicamente* constitui uma das vertentes determinantes do seu materialismo *novo* (idem, p. 436)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

[...] *a esperança não é o conforto de uma espera. [...] O sopro das transformações releva de uma esperança trabalhada* (José Barata-Moura, 2012, p. 421).

A busca por um horizonte de humanidade é uma busca prática, militante, revolucionária. E é também uma busca de “re-caminhos”.

Não pretendi e não conduzirei uma jornada de *guerra ao jogo*, nem mesmo que por estreitos e suspeitos caminhos a qualquer expressão de espírito agonístico.

É como lição que registro, de meus próprios itinerários construídos ao longo desta tese, que, à luz das palavras de Lenin aos intelectuais marxistas russos do início do século passado (e, certamente, aos nossos intelectuais de esquerda atuais – professores, pensadores, pesquisadores, sindicalistas etc., hoje) “[...] debilitados pelo ceticismo, mergulhados no torpor pelo pedantismo, inclinados a pronunciar discursos penitentes, cansando-se rapidamente da revolução, ansiando como por um feriado para o funeral da revolução e a substituição desta pela prosa constitucional” (MARX, 1997, p. 168), que pensar um horizonte de revolucionamento – como própria expressão ontológica materialista – significa sustentar os objetivos revolucionários neste mesmo horizonte, até alcança-los, mesmo que se expressem em retrocessos temporários de uma revolução.

Mas temos os elementos contextuais de fundo a registrar nesta contenda final: em tempos de o Estado brasileiro anunciar a perseguição e eliminação do que denomina “lixo marxista” da educação brasileira, em que elege professores inimigos da sociedade e a Universidade inimiga do Governo, humildemente deixo esta tese como mais um instrumento de luta e de formação. É, assim, a síntese de um pensar que é prático em sua origem e devir, distante de uma obra (d)escrita e inerte no mundo. É uma expressão de um processo de transformação singular que está presente na humanidade e, portanto, à disposição de transformá-la também, em um futuro a ser realizado e construído no chão da escola, na formação de professores e na organização da classe trabalhadora.

Envergar-me num horizonte que desafie o *status quo* político, econômico, filosófico, bélico-militar e vigilante que se instaura neste país, em tempos como os atuais, e que se espelha mais do que se espalha em experiências tão ou mais vis à classe trabalhadora em diferentes partes do mundo, exige, além de uma profunda e serena *respiração* – no sentido de recobrar e *refortalecer forças* de classe – o “[...] tempo de *exame* onde, por entre e através das dificuldades, sondando a *raiz* e a dinâmica dos problemas” (BARATA-MOURA, 1992, p. 8) a enfrentar e resolver e, assim, entabular os estudos e o trabalho – porque um só – de novos caminhos e novas

tarefas dos velhos e históricos sonhos que continuam em aberto e, portanto, possíveis de construção no horizonte de humanidade. Não de uma evolução *espontânea* advinda da *espontaneidade* do jogo, mas de uma atividade consciente e de uma consciência prática de produção da vida, para que o jogo possa, humanamente, ter sentido a ela. Trata-se, à luz da 11ª Tese de Feuerbach, transformar o mundo, o que para tanto, necessário se faz sabê-lo e, assim, realiza-lo em sua humanidade concreta.

A crítica aqui entabulada era necessária e imperiosa, inclusive e sem embargo, pelo reconhecimento da grandeza da obra de Johan Huizinga. Esta condução crítica teve como fundante o entendimento que uma teoria – por mais idealista que a seja, mas dentro de um escopo reconhecido de seriedade e disciplina, como é o caso do historiador holandês – necessita ser tomada em sua compreensão mais clara e dentro de um processo de desenvolvimento de relações sociais concretas. Ou, em outras palavras, porque o legado da obra de Huizinga, “[...] tem indispensavelmente que assentar num estudo *crítico fundado* da própria dinâmica das realidades, e das modalidades segundo as quais [...] elas se reflectem e assomam de imediato na consciência” (BARATA-MOURA, 2012, p. 53).

A minha crítica até aqui construída, e que teve sua origem na própria (auto)crítica ao *lúdico revolucionário*, como não pôde e não poderia deixar de ser, foi complexa, objetiva e subjetiva, dialeticamente desenvolvida e comprometida inclusive com a própria categoria central de estudo e sua objetivação: a ontologia materialista. É desta estatura teórica que entendo, portanto, que não há uma mera e simples negação do jogo ou dos seus aspectos lúdicos, assim como o seu contrário. Não se trata e não se tratou de exclamar “desajoelhem, o jogo não existe!”¹²⁹, como que determinando que a seriedade, agora, passasse a ocupar o lugar deste *espírito lúdico*. Mas, em seu contrário e dialeticamente pensado em sua materialidade, registrar que mesmo negando, Huizinga reconhece a seriedade do jogo e a sua interioridade da/na vida, inclusive em sua mais singela *habitualidade*; que faz parte do jogo os seus interesses materiais, inclusive (e por causa de) por suas características agonísticas, tão intensamente trabalhadas em todo o conjunto de sua obra – das contendas cavalheirescas da *O outono da Idade Média*, nas angustiadas e conturbadas inquietações de seus tempos em *Nas sombras do amanhã* e nos embates do Direito e da Guerra em *Homo ludens*; que os limites espaciais e temporais são transponíveis *em jogo*, ao mesmo tempo em que desordena-lo em seu desenvolvimento e/ou burlar suas regras acontecem, justamente, porque é jogo; e, por fim, ao promover a [...]

¹²⁹ Lembrando da carta de Marx a A. Ruge, de setembro de 1843, quando afirmava que “[...] não vamos ao encontro do mundo de modo doutrinário com um novo princípio: ‘Aqui está a verdade, todos de joelhos!’. Desenvolvemos novos princípios para o mundo a partir dos princípios do mundo” (MARX, 2010, p. 72)

formação de grupos sociais com tendência a rodearem-se de segredo e a sublinharem sua diferença em relação ao resto do mundo por meio de disfarces ou outros meios semelhantes” (HUIZINGA, 1999, p. 16), mesmo negando (e como parte do jogo), Huizinga registra a mais incontestável expressão marxiana e engelsiana de que “[...] a efetiva riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações sociais” (MARX e ENGELS, 2007, p. 41).

Não pretendo, evidentemente, *remodelar* os conceitos e características do jogo em Huizinga ao entendimento sobreposto de Marx e Engels sobre as condições às quais a humanidade faz história. Faço este movimento mais por autoprovação e em direção às críticas inicialmente entabuladas em torno da defesa de um *lúdico revolucionário* e, nela, a defesa idealista e ilusória (mesmo que uma boa defesa) de “[...] brincando, a gente luta” (FERREIRA, 2002, p. 232). Brincando, está-se exatamente fazendo isso: brincando.

À luz de um movimento crítico, real e concreto, talvez com uma convocação “Brincantes, eis a verdade: lutem!”, o caminho percorrido é de suplantar a minha própria outrora crítica e convocação e, para tanto, o recuo à uma defesa abstrata e dogmática (idealmente entabulada), à qual a síntese antes construída não conseguiu estabelecer o correto ditame do pensar concreto conduzido pela atividade prática à época investigada (retomando: a prática pedagógica do Encontro dos Sem Terrinha).

O recuo foi necessário justamente para percorrer-se um novo caminho, “[...] erigido de obstáculos a transpor e de dificuldades a equacionar e resolver, tanto em registro teórico quanto prático” (BARATA-MOURA, 1997, p. 152). Neste trabalho, o registro foi teórico (porque tratou-se de um estudo bibliográfico), mas o é prático porque o desenvolver das ideias, do pensamento é um movimento prático, ao mesmo tempo que conduz a um horizonte singular de formação de professores, que também é de ordem teórica e prática.

Isso registrado, cumpre-me afirmar em linhas finais que este estudo se apresenta desafiante aos seus pós-supostos: sua contribuição para um horizonte de transformação de realidades (do chão da escola, da formação de professores, das relações sociais históricas) e de concreta e ampla emancipação humana. É ousadamente a síntese de um singular exercício humano prático que foi posto à luz das indicações materialista, histórica e dialética de um itinerário de humanização e que se dispôs a uma crítica pontual e de caráter desmistificador de um especulativo *espírito lúdico* e de um *jogo jogado no céu*, claramente a-histórico, mas ainda fortemente celebrado na história e na educação. E o procurei fazê-lo na medida em que busco na origem e no desenvolvimento do pensamento de Johan Huizinga a sua fundação histórica para a defesa do jogo e do *espírito lúdico* para uma civilização da humanidade.

BIBLIOGRAFIA:

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora Martins Fontes – 5ª edição, 2007.

BARATA-MOURA, José. **Algumas teses provisórias sobre o pensar filosófico**. Actas do I Congresso Luso-Brasil de Filosofia: Revista Portuguesa de Filosofia, Tomo XXXVIII-II; Braga/Portugal: Faculdade de Filosofia, 1982.

BARATA-MOURA, José. **Do comunismo. Marx e o programa comunista – perante os questionamentos contemporâneos da racionalidade**. Lisboa/Portugal: revista Vértice, . 48, p. 7-34, maio-junho de 1992.

BARATA-MOURA, José. **Do preconceito ao conceito – e para além (Lição inaugural do Curso de Filosofia do Conhecimento – ano lectivo 1991/1992 – proferida na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, em 24 de outubro de 1991)**. Lisboa/Portugal: Revista Vértice, N. 52, p. 67-72, janeiro-fevereiro de 1993.

BARATA-MOURA, José. **Pensar aquilo que é: tarefa e problema da Filosofia**. Lisboa/Portugal: Revista Vértice, N. 59, p. 77-81, março-abril de 1994a.

BARATA-MOURA, José. **Mercadorização da cultura e o cultivo do ser: conjuntura da função intelectual e tarefas de humanidade**. Lisboa/Portugal: Revista Vértice, n. 60, p. 143-149, maio-junho de 1994b.

BARATA-MOURA, José. **Prática – para uma esclarecimento do seu sentido como categoria filosófica – Caderno 1**. Editora Colibri: Lisboa/Portugal, 1994c.

BARATA-MOURA, José. **Ciência e Ética: para uma abordagem ontológica do problema**. Lisboa/Portugal: Revista Vértice, N. 63, p. 125-128, Novembro-dezembro de 1994d.

BARATA-MOURA, José. **Cultura e Mercado: alguns apontamentos para um debate**. Lisboa/Portugal: Revista Vértice, n. 67, p. 5-12, julho-agosto de 1995a.

BARATA-MOURA, José. **Para que serve a filosofia?** Lisboa/Portugal: Revista Vértice, n. 65, p. 86-91, março-abril de 1995b.

BARATA-MOURA, José. **Filosofia – do cuidado do pensar ao cultivo do ser**. Lisboa/Portugal, Revista Vértice, n. 81, p. 5-11, dezembro de 1997.

BARATA-MOURA, José. **Alternativa ou transformação?** Lisboa/Portugal: Revista Vértice, N. 82, p. 21-25, janeiro-fevereiro de 1998a.

BARATA-MOURA, José. **Do manifesto a O Capital. O solo de uma unidade** Lisboa/Portugal: Revista Vértice, N. 85, p. 7-12, julho-agosto de 1998b.

BARATA-MOURA, José. **Materialismo e subjetividade: estudos em torno de Marx**. Lisboa: Editorial Avante!, 364 p., 1997.

BARATA-MOURA, José. **Das “Ontologias da Práxis” a uma radicação ontológica da prática**. In CORREIA, Carlos João; SILVA, Paula Oliveira (organizadores) “Práxis – Seminário Ibérico de Filosofia”. Lisboa/Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2000.

BARATA-MOURA, José. **Pensar a Racionalidade, Realizar o Racional**. In CHITAS, Eduardo e SERRÃO, Adriana Veríssimo (organizadores). Razão e Espírito Científico. Lisboa: Edições Duarte Reis, p. 9-13, 2004.

BARATA-MOURA, José. **Sentido de uma revisitação da Ontologia.** In LUZ, José Luís Brandão da. (organizador) “Caminhos do Pensamento: estudos em homenagem ao professor José Enes / Lisboa: Ed. Colibri/Universidade de Açoires, 2006.

BARATA-MOURA, José. **Em torno do Manifesto.** Lisboa/Portugal: Revista Vértice, n. 139, p. 5-20, março-abril de 2008.

BARATA-MOURA, José. **Materialismo e Dialética, ou da ontologia em Marx.** Lisboa/Portugal: Revista Vértice, n. 145, p. 5-16, março-abril de 2009a.

BARATA-MOURA, José. **Que fazer? Sobre o trabalho do universal.** Lisboa/Portugal: Revista Vértice, N. 148, p. 5-32, setembro-outubro de 2009b.

BARATA-MOURA, José. **Estudos sobre a ontologia de Hegel: ser verdade, contradição.** Lisboa: Editorial Avante!, 2010a.

BARATA-MOURA, José. **Em Torno da Complexidade.** Boletim da Sociedade Portuguesa de Educação Médica, V. 10, nº 1, p. 5-12, janeiro-abril de 2000.

BARATA-MOURA, José. **Sobre Lênine e a filosofia – uma conferência.** Lisboa/Portugal: Revista Vértice, N. 155, p. 5-18, novembro-dezembro de 2010b.

BARATA-MOURA, José. **Hegel e a Ontologia.** Lisboa; Revista Philosophica, n. 39; p. 7-44, 2012a.

BARATA-MOURA, José. **Totalidade e Contradição – acerca da dialética.** Lisboa; Edições Avante!: 2ª edição aumentada e revista, 431p., 2012b.

BARATA-MOURA, José. **Filosofia em O Capital – uma aproximação.** Lisboa/Portugal, Editorial Avante, 425 p., 2013.

BARATA-MOURA, José. **Mundialização e sociedade mundial: apontamentos para uma posição ontológico-política do problema.** Salvador/BA: Revista Germinal – Marxismo e Educação em debate, v. 7, n. 2, p. 92-106, dezembro de 2015.

BARATA-MOURA, José. **Ontologia e Política – estudos em torno de Marx II.** Editorial Avante! Lisboa/Portugal, 447 p., 2016.

BUHR, Manfred. **A filosofia Alemã Clássica em perspectiva europeia / Die Klassische Deutsche Philosophie in europäischer Perspektive.** Lisboa: Edição Cosmos, 113 p., 2002.

CARPEUX, Otto Maria. **Ensaio reunidos – 1946-1971.** Rio de Janeiro/RJ: UniverCidade Editor/TopBooks, 2005

DE PAULA, João Antônio. **Lembrar Huizinga – 1872-1945.** Nova Economia, Belo Horizonte: V. 11, n. 1, 141-148, janeiro-abril de 2005.

ENGELS, Friedrich. **O papel do trabalho na transformação do macaco em homem. (1876) O papel do trabalho na transformação do macaco em homem.** In <https://www.marxists.org/portugues/marx/1876/mes/macaco.htm> - consulta em 24 de março de 2017 – meus destaques.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado.** São Paulo/SP: Editora Escala, 2009.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o Senhor Eugen Dühring.** São Paulo: Boitempo, 2015.

ENGELS, Friedrich. **Esboço de uma crítica da economia política.** s/d <https://pt.scribd.com/doc/226682131/Esboço-de-uma-Crítica-da-Economia-Política-pdf#scribd> em 06/0502017.

FALBEL, Nachman. **HUIZINGA, Johan – O outono da Idade Média.** POLITEIA: História e Sociedade, Vitória da Conquista/BA, v. 11, n. 1, . 261-266, 2011

FERREIRA, Marcelo P. de A. **O Lúdico e o Revolucionário no MST: a prática pedagógica do Encontro dos Sem Terrinha.** – Dissertação de Mestrado em Educação, PPGE/Centro de Educação/Universidade Federal de Pernambuco, Recife/PE, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito.** Lisboa/Portugal: Guimarães Editores LDA, 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito – volumes I e II.** Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

HEGEL, Georg. Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica – a doutrina do ser.** Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média.** Lisboa/Portugal e Rio de Janeiro/Brasil: Editora Ulisseia, 1924.

HUIZINGA, Johan. **El concepto de la história y otros ensayos.** México: Fundo de Cultura Econômica, 1994.

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens – o jogo como elemento da cultura.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

HUIZINGA, Johan. **El elemento estético de las representaciones históricas.** Madrid/Espanha: Primas – Revista de história intelectual, n. 9, p. 91-107, 2005.

HUIZINGA, Johan. **O outono da Idade Média – estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos.** São Paulo: Cosac Naify, 2013.

HUIZINGA, Johan. **Acerca de los limites entre lo lúdico y lo serio en la cultura.** Madrid/Espanha: Casimiro Libros, 2014.

HUIZINGA, Johan. **Nas sombras do amanhã – um diagnóstico da enferminada espiritual de nosso tempo.** Goiânia/GO: Caminhos, 2017.

MARX, Karl e ENGELS, Freidrich. **A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)** – São Paulo/SP: Boitempo, 2007.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista.** São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A Sagrada Família, ou, a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes;** 1ª ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K. **O 18 Brumário e Caras a Kugelmann.** Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1997.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política.** São Paulo/SP: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **Miséria da Filosofia – resposta à Filosofia da Miséria, do Sr. Proudhon.** São Paulo/SP: Expressão Popular, 2009.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica.** São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2010b.

- MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2013a
- MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política – Livro I: o processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013b.
- MARX, Karl. **Os despossuídos – debates sobre a lei referente ao furto de madeira**. 1ª edição – São Paulo: Boitempo, 2017.
- MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia, tomo III (K-P)**. São Paulo: Edições Loyola, 2004
- RIBEIRO, Naiara dos Santos Damas. **Johan Huizinga e a História da Cultura: a dimensão ética e estética da História**. III Jornada de Estudos Históricos do PPGHIS, 2007, Rio de Janeiro. III Jornada de Estudos Historiográficos do PPGHIS, 2007.
- RIBEIRO, Naiara dos Santos Damas. **A Europa em jogo: as críticas de Johan Huizinga à cultura de seu tempo (1926-1945)**. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado UFRJ/PPGHIS/Programa de pós-graduação em História Social, 191 fls, 2008.
- RIBEIRO, Naiara dos Santos Damas. **“O mundo em ruínas”: notas sobre a decadência do Ocidente e a questão da morfologia história em Johan Huizinga e Oswald Spengler (1910-1940)**. XIV Encontro Regional da ANPUB-Rio – Memória e Patrimônio; ANPUB, Rio de Janeiro, 2010.
- RIBEIRO, Naiara dos Santos Damas. **Evocar imagens, escrever histórias: o elemento estético das representações históricas**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo/SP, junho de 2011.
- SILVA, Maurício Roberto da. **O assalto à infância no mundo amargo da cana-de-açúcar: onde está o Lazer/Lúdico? O gato comeu?** Tese de Doutorado – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP – 2000.