

**VIDA CONTEMPLATIVA E ÓCIO (*SKHOLÉ*)  
EM NIETZSCHE (*H. D. H.*, 283-286 E 291; *G. C.*, 42 E 329)  
E ARISTÓTELES (*E. N.*, X, 6-9)<sup>1</sup>**

TEODORO RENNÓ ASSUNÇÃO

*Faculdade de Letras  
Universidade Federal de Minas Gerais*

O objetivo algo temerário deste breve estudo é não o de demonstrar uma influência direta de Aristóteles (nos desconcertantes capítulos 6 a 9 do livro X da *Ética a Nicômaco*), reconhecida nominal ou diretamente por Nietzsche, neste conjunto de cinco aforismos de *Humano demasiado humano* (283, 284, 285, 286 e 291) e de dois da *Gaia ciência* (42 e 329) que tematizam a questão da vida contemplativa e do ócio (*otium* ou, para falar grego, *skholé*), mas apenas o de sugerir alguma vívida semelhança ou analogia (em contextos de pensamento que são muito diferenciados) entre o modo de tratamento deste tema por Nietzsche e o por Aristóteles (restando, porém, a difícil questão das razões de uma tal semelhança<sup>2</sup>). Obviamente a escolha mesma do tema, assim como a destes dois autores, visa (como já era a intenção do próprio Nietzsche, mas obviamente não a

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste texto – que na presente versão, não muito modificada, conserva ainda o seu caráter primeiro de intervenção acadêmica – foi apresentada no “III Seminário Tradição e Ruptura: Nietzsche e os Gregos”, 03/04 de maio de 2012, na FAFICH-UFMG, em Belo Horizonte.

<sup>2</sup> Seria possível pensar, por exemplo, em uma influência indireta de um texto conhecido (na tradição filosófica) exercida sobre um pensador que retoma a questão central que este texto discute, ou – o que seria frustrante, mas nem por isso menos verdadeiro – que se trata apenas de uma enorme coincidência, proporcionada por um mesmo objeto que está sendo pensado por dois diferentes filósofos. De qualquer modo, se as semelhanças (ainda que não cubram o conjunto dos dois tratamentos do tema) forem demonstradas, elas continuarão a existir objetivamente, mesmo que seja impossível ou improvável a hipótese de uma influência direta. O método algo abrupto desta demonstração é o da mera justaposição de duas colagens de citações (com breves comentários meus e de outros) de dois autores díspares, segundo um recorte temático estrito e um *corpus* reduzido, e uma singela tentativa de confrontação final. A ser observado, enfim, que os textos das notas de pé de página são (como este aqui) também parte essencial da demonstração.

de Aristóteles) a uma crítica da deterioração do modo de vida intelectual ou filosófico na modernidade capitalista (deterioração que certamente se agravou muito no século XX), na qual se incluíam também as atuais condições de trabalho acadêmico e a possibilidade de um exercício como este.

#### A. Nietzsche

Antes de começar a apresentar os aforismos de Nietzsche que constituem o nosso *corpus*, caberia esboçar rapidamente os motivos textuais pelos quais um leitor atento de Nietzsche poderia estranhar a sugestão de uma proximidade com Aristóteles no que concerne à vida contemplativa (e ao ócio): não apenas o seu nome ou uma passagem qualquer sua jamais são citados nestes aforismos, como em outros aforismos afins de *Humano demasiado humano* e d'*A gaia ciência* as referências são antes e genericamente – se não a moralistas antigos como os estoicos Epitecto e Sêneca ou o neoplatônico Plutarco (cf. o aforismo 282 de *Humano demasiado humano*) – a cínicos, estoicos e epicuristas, o que permite compreender melhor um certo individualismo e esvaziamento da preocupação com a política e a coisa pública, sendo claro que o modelo preferencial de *vita activa* para Nietzsche em nosso tempo é antes o homem de negócios (ou o trabalhador) – que, na taxonomia antiga, estaria na esfera da “vida crematística”, cuja finalidade é a obtenção de bens ou riquezas – do que o político propriamente. Assim, pois, no aforismo 275 (“Cínicos e epicúrios”) de *Humano demasiado humano*, lemos (numa proposição de sua preferência pelo epicúrio): “O epicúrio utiliza sua cultura superior para se tornar independente das opiniões dominantes; eleva-se acima destas, enquanto o cínico fica apenas na negação. Aquele anda, digamos assim, por caminhos sem vento, bem protegidos, penumbrosos, enquanto acima dele as copas das árvores bramem ao vento, denunciando-lhe a veemência com que o mundo lá fora se move”<sup>3</sup>. Já no aforismo 306 (“Estóicos e epicúrios”) d'*A gaia ciência* lemos (também numa proposição de sua preferência pelo epicúrio): “Para aqueles com os quais o destino improvisa, aqueles que vivem em épocas violentas e na dependência de homens repentinos e mutáveis, o estoicismo pode ser aconselhável.

---

<sup>3</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio de Paulo César Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000, p. 188.

Mas quem *prevê*, em alguma medida, que o destino lhe permitirá *tecer um longo fio*, faz bem em organizar-se de forma epicúria; todos os que se dedicaram ao trabalho intelectual assim o fizeram até agora”<sup>4</sup>.

Vejam, então agora, os aforismos de Nietzsche que constituem o nosso *corpus* temático básico. O primeiro deles, o 283 de *Humano demasiado humano* (“Defeito principal dos homens ativos”), após defini-lo como a falta da atividade superior ou individual (isto é: atividade enquanto seres individuais e únicos e não meros representantes de uma espécie como a dos funcionários, comerciantes ou eruditos)<sup>5</sup>, coloca em questão a inconsciência (ou o automatismo) do homem ativo em relação à finalidade mesma da sua atividade: “A infelicidade dos homens ativos é que sua atividade é quase sempre irracional. Não se pode perguntar ao banqueiro acumulador de dinheiro, por exemplo, pelo objetivo de sua atividade incessante: ela é irracional. Os homens ativos rolam tal como pedra, conforme a estupidez da mecânica”<sup>6</sup>. A sequência (que é também a conclusão) deste

<sup>4</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001, p. 207. Olivier Ponton na seção B.1 (“Le jardin des philosophes”) do capítulo V (“La libération de l’esprit”) de *Nietzsche et la légèreté* (PONTON, Olivier. *Nietzsche et la légèreté*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007, p. 290-303) apresenta com cuidado os filósofos antigos que fornecem para esta fase de Nietzsche um modelo antimoderno: o Sócrates dos *Memorabilia* de Xenofonte, Diógenes o cínico e sobretudo Epicuro (a ser identificado com o “heroísmo refinado”, a que faz referência o aforismo 291 de *Humano demasiado humano*), aos quais ele acrescenta ainda o poeta latino Horácio e o ensaísta Montaigne (ambos marcados, de algum modo, pelo estoicismo e o epicurismo).

<sup>5</sup> O aforismo 286 de *Humano demasiado humano* (“Em que medida o homem ativo é preguiçoso”) explicita a importância de uma posição (ou opinião) individual que falta ao homem ativo, sobretudo no que diz respeito ao comportamento (exemplificado pelo conceito de saúde): “Acho que cada pessoa deve ter uma opinião própria sobre cada coisa a respeito da qual é possível ter opinião, porque ela mesma é uma coisa particular e única, que ocupa em relação a todas as outras coisas uma posição nova, sem precedentes. Mas a indolência que há no fundo da alma do homem ativo impede o ser humano de tirar água de sua própria fonte. – Com a liberdade de opiniões sucede o mesmo que à saúde: ambas são individuais, não se pode criar um conceito de validade geral para nenhuma delas.” (NIETZSCHE, 2000, p. 192-193).

<sup>6</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 191. A superioridade do homem contemplativo sobre o ativo ganha uma definição mais precisa, que também é mais fecunda em sua percepção da “realidade” humana como um construto artístico (ou ficcional), no aforismo 301 d’*A gaia ciência* (“A ilusão do contemplativo”): “[O homem superior] acredita ser um *espectador* e *ouvinte* colocado ante o espetáculo visual e sonoro que é a vida: ele denomina a sua natureza de *contemplativa* e não vê que ele próprio é também o verdadeiro e incessante autor da vida. [...] Sem dúvida, lhe pertencem, como poeta, a *vis contemplativa*

aforismo lança, porém, de maneira abrupta e provocativa, a necessidade de uma hegemonia do tempo livre para si (ou de uma atividade marcadamente individual) como condição básica para a liberdade ou não-servidão: “Todos os homens se dividem, em todos os tempos e também hoje, em escravos e livres; pois aquele que não tem dois terços do dia para si é escravo, não importa o que seja: estadista, comerciante, funcionário ou erudito”<sup>7</sup>.

Neste breve aforismo, Nietzsche não se detém em discutir o detalhe decisivo da possibilidade de a atividade de um funcionário ou erudito (por exemplo) ser escolhida por ele mesmo como o que ele mais gosta de fazer (ou seja: em termos marxistas, de ela não ser um trabalho em que a cota de alienação é majoritária), parecendo antes considerar este um terço de dia de trabalho como necessariamente um tempo não para si, o que só parece se justificar inteiramente se pensamos no *otium* (ou tempo livre dedicado ao estudo) como condição para uma vida filosófica ou dedicada ao conhecimento, perspectiva que é bem melhor explicitada no começo do aforismo 291 de *Humano demasiado humano* (“Cautela dos espíritos livres”): “Os homens de senso livre, que vivem apenas para o conhecimento, alcançarão logo o objetivo exterior de sua vida, sua posição definitiva ante a sociedade e o Estado, e se darão por satisfeitos, por exemplo, com um pequeno emprego ou fortuna que baste justamente para viver; pois se organizarão de modo tal que uma grande reviravolta nas condições externas, ou mesmo subversão da ordem política, não transtorne também a sua vida. Em todas essas coisas empregam o mínimo de energia, para, com toda a força acumulada e com grande fôlego, por assim dizer, mergulhar fundo no conhecimento”<sup>8</sup>.

Se aqui, novamente, o trabalho ou a fortuna são pensados (para nós hoje algo idealisticamente) apenas como um meio de vida<sup>9</sup>, a fina-

[poder de contemplação] e o olhar retrospectivo sobre a obra, mas também e sobretudo a *vis creativa* [poder criador], que falta ao homem de ação, apesar do que digam as evidências e a crença de todos. [...] Esse poema de nossa invenção é, pelos chamados homens práticos (nossos atores, como disse), permanentemente aprendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade.” (NIETZSCHE, 2001, p. 204).

<sup>7</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 191.

<sup>8</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 194.

<sup>9</sup> Seria pensável hoje, por exemplo, para um professor universitário que pesquisa e ensina literatura ou filosofia grega antiga, um regime de apenas meio expediente (ou um terço de um dia útil) cujo salário cobrisse uma vida material minimamente decente

lidade última (que não se subordinaria a uma outra e se justificaria a si mesma) sendo o conhecimento, o que chama mais a atenção e merece ser problematizado é o modo como este “pequeno emprego ou fortuna”, que garantiriam as condições materiais mínimas para este tipo de vida voltado para o conhecimento, não seriam afetados por “uma grande reviravolta nas condições externas, ou mesmo subversão da ordem política”, em uma posição cômoda que parece trair não só alguma ilusão quanto às pressões possíveis de uma dada realidade econômica, mas também um desinteresse pela situação política na qual, por definição, todo cidadão (mesmo o espírito livre) está incluído e da qual também é, em parte, necessariamente responsável. Nietzsche só guardaria um traço de possível comprometimento com a coisa pública (assim como com a vida ativa) na exaltação da guerra (o *bellum*), ao lado do *otium*, como valor antigo, na conclusão do aforismo 329 d’*A gaia ciência* (“Lazer e ócio”), mas, não sendo pensada aí como condição de liberdade para o cidadão, a guerra (o *bellum*) se opõe, então, como o ócio, apenas à moral do trabalho e de uma produção que (resultando em produto) transcenda o próprio fazer: “O escravo trabalhava oprimido pela sensação de fazer algo desprezível: o próprio ‘fazer’ era desprezível. ‘A nobreza e a honra estão apenas no *otium* e no *bellum*’: assim falava a voz do preconceito antigo”<sup>10</sup>.

Mas, para uma formulação nietzscheana da conexão entre a vida contemplativa e o ócio (ou, mais propriamente, o *otium* romano) como sua condição básica – assim como para a formulação de um conceito positivo de “ócio” (“*Müsse*”, ou mesmo de “ociosidade”, “*Müssiggang*”) – o aforismo decisivo é o 284 de *Humano demasiado humano* (“Em favor dos ociosos”, “*Zugunsten der Müssigen*”): “Como sinal de que caiu o valor da vida contemplativa, os eruditos de agora competem com os homens ativos numa espécie de fruição precipitada, de modo que parecem valorizar

---

(ou cuja eventual penúria não afetasse sua pesquisa) em uma média ou grande cidade brasileira? Ou, segundo os termos nietzschianos de uma apologia aos “Hábitos breves” (aforismo 295 d’*A gaia ciência*), não se submeter, enquanto professor universitário, “a um emprego, ao trato constante com as mesmas pessoas, a uma morada fixa, a uma saúde única” (NIETZSCHE, 2001, p. 200)? Ou, para ser ainda mais provocativo, seria facilmente pensável para ele uma aposentadoria precoce com menos de 30 anos de idade, em razão de fortes e constantes dores de cabeça?

<sup>10</sup> NIETZSCHE, 2001, p. 219.

mais esse modo de fruir do que aquele que realmente lhes convém e que de fato é uma fruição bem maior. Os eruditos se envergonham do *otium*. Mas há algo de nobre no ócio e na ociosidade. – Se o ócio é realmente o começo de todos os vícios, então encontra-se ele, também, ao menos, na mais próxima proximidade de todas as virtudes; o ocioso é sempre ainda um homem melhor do que o ativo. – Mas não pensem que, ao falar de ócio e ociosidade, estou me referindo a vocês, preguiçosos”<sup>11</sup>.

Aqui a proposição primeira de uma desvalorização da “vida contemplativa” (*das beschauliche Leben*) assim como a escolha do tipo do “erudito” (*der Gelehrte*), situa um horizonte primeiro – regulado por uma fruição maior e mais adequada do que aquela, apressada e voltada para um ganho material imediato, que caracteriza o “homem ativo” (*der tätige Mensch*) – para o exercício do ócio. Por isso, em sua primeira ocorrência no aforismo, o nome ou substantivo usado será não o alemão *Müsse* (traduzido aqui por “ócio”) ou *Müssiggang* (traduzido aqui por “ociosidade”) – que têm, como os seus correspondentes portugueses, uma carga majoritariamente negativa ou mesmo pejorativa – e sim o nome neutro latino *otium*, cuja ambiguidade impede uma valoração de uma vez por todas negativa ou positiva, já que (segundo o *Dictionnaire Latin-Français* de F. Gaffiot) ele pode querer dizer não apenas “lazer, repouso”, em oposição ao *negotium* (“guerra, política ou negócio”), ou ainda mais negativamente “inação, ociosidade”, mas também “lazer estudioso” (do qual não está excluída a atividade) e – mais genérica e positivamente – “paz, calma e tranquilidade”<sup>12</sup>. Que Nietzsche aqui esteja se referindo a este “lazer estudioso” (no Gaffiot exemplificado por uma expressão de Cícero, *otium litteratum*, “lazer consagrado às letras”, *Tusc.* 5, 105) e não à mera “inação” ou “ociosidade” (em seu sentido pejorativo) é o que não só já indicava o horizonte delineado pela “vida contemplativa” e pela figura do “erudito”, mas o que é cortantemente

<sup>11</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 192, tradução de Paulo César Souza modificada por mim. O texto alemão é o da edição de NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke* KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches I und II*. Herausgegeben von Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München; Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag; Walter de Gruyter, 1999, p. 232.

<sup>12</sup> Cf. GAFFIOT, Félix. *Dictionnaire Latin-Français*. Paris: Hachette, 1934, p. 1098. Todas as traduções para o português de dicionários e comentadores modernos em língua francesa e inglesa são de minha autoria.

confirmado pela re-significação positiva do “ócio”<sup>13</sup> (que está na maior proximidade de todas as virtudes) e da “ociosidade”, enquanto formas insólitas de atividade, como não dizendo absolutamente respeito aos “preguiçosos” (*Faultiere*).

Caberia aqui, enfim, antes de um resumo mais genérico sobre o *otium* romano, esboçarmos a definição de um primeiro sentido e de uma etimologia possível do termo, a partir da monografia de J.-M. André *Recherches sur l'otium romain*. Assim, em um conceito que é, por definição, correlativo, “a primeira evidência é a existência de um par funcional *otium* -*negotium* que lembra sem dúvida o par grego *skholé*-*askholía*, mas com uma diferença essencial: os *negotia* até a geração ciceroniana apresentam um valor incontestável, eles se impõem à consciência e se juntam aos *officia* cujo sentido primeiro, bem sublinhado por Bernert, seria aproximadamente o de ‘tarefa que se impõe como um dever’ [...]. Antes da penetração do pensamento especulativo grego, enquanto a filosofia permanece em Roma a *doctrina adventicia* [...], o *otium* ‘tinha para os antigos Romanos unicamente o valor de uma antítese do *negotium*, e não o de princípio absoluto de vida”<sup>14</sup>.

Em consonância com o termo *indutiae* (“trégua”), e em oposição, por sua vez, ao termo *militia* (“serviço” ou “campanha militar”), J.-M. André propõe como etimologia mais plausível – em oposição à idílica

<sup>13</sup> Para antecipar um termo anterior análogo também em sua ambiguidade (mas não usado por Nietzsche e sim por Aristóteles), o substantivo grego feminino *skholé* – que no título transliteramos para indicar como pensávamos positivamente o “ócio” – é definido pelo *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine como “‘lazer, tranquilidade, tempo livre’, às vezes ‘prazo ou mora’, às vezes ‘preguiça’ [...]; *skholé* pode significar aquilo em que se emprega seu tempo ou que merece que este seja nisso empregado, donde por uma evolução notável ‘estudo’ [...]; donde finalmente no grego helenístico e tardio ‘estudo, escola filosófica’. [...] *Et.*: Liga-se a palavra *skholé* ‘parada’ ao aoristo *skheîn*, mas nem a sufixação nem o vocalismo são muito claros [...]” (CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque vol. 3-4*. Paris: Klincksieck, 1984, p. 1082-1083). Ora, para melhor marcar o sentido da transição do grego *skholé* para o latino *schola* (que dará o nosso “escola”), assim como o sentido ativo análogo de *otium*, poderíamos aqui citar o modo como Festus (470, 14) define no plural *schola*: “*scholae dictae sunt non ab otio ac vacatione omni, sed quod, ceteris rebus omissis, vacare liberalibus studiis pueri debent.*” (“as escolas são assim chamadas não a partir do ócio ou vacância total, mas porque, as outras coisas omitidas, os meninos devem estar livres para os estudos liberais.” (Apud FESTUGIÈRE, A. J. Les trois vies. In: \_\_\_\_\_. *Études de Philosophie Grecque*. Paris: Vrin, 1971. p. 117-156. Ver p. 154).

<sup>14</sup> ANDRÉ, J.-M. *Recherches sur l'otium romain*. Paris: Les Belles Lettres, 1962. (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, v. 52). Ver p. 14.

etimologia pastoral (a partir de *ovis*) proposta por Schwyzer – a que “faz remontar *otium* ao antigo iraniano *átati*: ‘ir e vir sem rumo’. [...] O *otium* exprimiria a liberdade de ir e vir, como o *annus* (de *at-no*) corresponde à procissão do sol na cosmografia antiga. R. Thurneysen traz a esta etimologia a seguinte glosa semântica: ‘Se ir e vir era a significação fundamental de *at-*, então poder-se-ia também talvez compreender *otium* como ‘idas e vindas do desocupado, desocupação’ e o grego *atménēs*, *atménides*, como domésticos itinerantes.’ [...] Refutemos de cara uma objeção semântica segundo a qual *otium* implicaria não movimento, mas parada total: válida para a *skholé*, ela não é aceitável aqui, uma vez que se trata de examinar sem *a priori* o sentido primeiro”<sup>15</sup>. E, a partir da análise do texto do coro da *Ifigênia* de Ênio, que confirma o sentido primeiro de “direito de ir e vir livremente”, J.-M. André conclui: “Esta hipótese nos oferece, então, uma arqueologia do *otium* romano, ela o define como o direito de ir e vir, de ‘vagar’ (‘vagabundear’) aproveitando a suspensão dos combates. Catão sentia confusamente esta relação quando ele disparava o célebre sarcasmo: ‘*otiosus ambulat*’”<sup>16</sup>.

Se fôssemos agora – a partir das indicações de Chantal Labre em “L’*otium* romain, un loisir problématique”<sup>17</sup> – esboçar rapidamente a oposição primeira entre *militia* (tempo de serviço militar) e *otium* (tempo de repouso desta obrigação), ou entre *negotium* ou *negotia publica* (que inclui uma atividade política como a magistratura) e *otium*, podemos suspeitar que a demissão da função da guerra ou da política (ambas exercícios ou deveres básicos de cidadania) fosse vista em princípio com suspeição e maus olhos pelos romanos livres, sendo um “*otium cum dignitate*”, como o proposto por Cícero, apenas aquele de quem já se aposentou mercedamente de suas funções públicas ou está impossibilitado (por uma dada situação política) de exercê-las, podendo então se dedicar temporariamente a um “*otium negotiosum*” (“ócio não-ocioso”) e “*litteratum*” (“literário”), ou ainda “*in otio de negotiis cogitare*” (“no ócio pensar nos negócios”), em uma tentativa de paradoxal conciliação que é bem ciceroniana. É apenas em Sêneca que

<sup>15</sup> ANDRÉ, 1962, p. 16-17.

<sup>16</sup> ANDRÉ, 1962, p. 18.

<sup>17</sup> LABRE, Chantal. L’*otium* romain, un loisir problématique. *Magazine littéraire*, Paris, n. 433, p. 47-50, juil.-août 2004. Número intitulado *Éloge de la paresse*.

a demanda de um tempo para si, que permita não se deixar invadir pela coisa pública, é formulada como algo legítimo no *De brevitae vitae*, assim como no *De otio* será formulada a noção positiva de uma *vita otiosa* pura que, dedicada à contemplação e implicando movimento (ou ação), permitirá a manutenção da felicidade da alma. E é, enfim, em Horácio (cuja “festiva leveza” é celebrada por Nietzsche no aforismo 109 de *Humano demasiado humano*), que a retirada da esfera pública, em conformidade com a regra epicurista do “viver escondido”, é pensada positivamente (*latebrae dulces*, “doce esconderijo”) como condição para um ócio feliz, que deve ser também regido pela medida e a frugalidade bem epicuristas de uma *aurea mediocritas*. Não é, assim, sem propósito que Olivier Ponton reconhece Epicuro como modelo do “heroísmo refinado”<sup>18</sup> proposto por Nietzsche na conclusão do aforismo “Cautela dos espíritos livres” (o 291 de *Humano demasiado humano*): “Em seu modo de viver e pensar há um *heroísmo refinado*, que desdenha se oferecer à adoração das massas, como faz seu irmão mais rude, e anda em silêncio através do mundo e para fora dele”<sup>19</sup>.

Mas se quisermos perceber melhor o quanto Nietzsche, neste último aforismo citado na íntegra (“Em favor dos ociosos”), quer evitar simultaneamente o trabalho apressado do homem ativo e a inércia dos preguiçosos, instaurando a terceira via do *otium* (própria da vida contemplativa) que ignora a falsa oposição entre trabalho e lazer (espécie de sucedâneo enganoso para o tédio), será preciso citar o começo do aforismo 42 d’*A gaia ciência* (“Trabalho e tédio”), que introduz no trabalho um elemento, o prazer, que confirmará a importância da não submissão do trabalho a uma outra finalidade do que ele mesmo, esvaziando com isso o próprio conceito de trabalho: “Existem seres raros, que preferem morrer a trabalhar sem ter *prazer* no trabalho: são aqueles seletivos, difíceis de satisfazer, aos quais não serve uma boa renda, se o trabalho mesmo não for a maior das rendas. A esta rara espécie de homens pertencem os artistas e contemplativos de todo gênero, mas também os ociosos que passam a vida a caçar, em viagens, em atividades amorosas e aventuras. Todos estes querem o trabalho e a necessidade, enquanto estejam associados ao prazer,

<sup>18</sup> Cf. PONTON, 2007, p. 301, n. 204.

<sup>19</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 195.

e até o mais duro e difícil trabalho, se tiver de ser. De outro modo são de uma resoluta indolência, ainda que ela traga miséria, desonra, perigo para a saúde e a vida”<sup>20</sup>.

Um comentário possível deste aforismo, que permitiria aproximá-lo melhor do modo de vida do erudito ou do trabalho propriamente intelectual de um acadêmico, é feito por Theodor W. Adorno (que certamente o conhecia e então o repensava) no aforismo 84 (“Horário”) de *Minima moralia*, tal como deixa ver este recorte: “Poucas coisas diferenciam tão profundamente o modo de vida conveniente ao intelectual, do modo de vida do burguês, quanto o fato de que o primeiro não reconhece a alternativa entre trabalho e divertimento. [...] A liberdade que [o trabalho intelectual] significa é a mesma que a sociedade burguesa reserva apenas às horas de descanso e, ao mesmo tempo, retoma com essa regulamentação. Inversamente, quem conhece a liberdade acha insuportável todo divertimento tolerado por essa sociedade, e fora de seu trabalho – que inclui, é verdade, aquilo que os burgueses relegam como ‘cultura’ para as horas de lazer depois do trabalho – recusa-se a se entregar a qualquer prazer substitutivo. [...] Seria tão difícil imaginar Nietzsche trabalhando até as cinco horas num escritório, com uma secretária atendendo na antesala o telefone, quanto concebê-lo jogando *golf* após um dia de trabalho. Só o astucioso entrelaçamento de trabalho e felicidade deixa aberta, debaixo da pressão da sociedade, a possibilidade de uma experiência propriamente dita. Ela é cada vez menos tolerada. Mesmo as profissões ditas intelectuais alienam-se por completo do prazer, através de sua crescente assimilação aos negócios”<sup>21</sup>.

Ora, estas reflexões críticas de Adorno a partir de sua experiência nos Estados Unidos da América (no fim da Segunda Grande Guerra) parecem ter sido antecipadas profeticamente pela crítica de Nietzsche ao ritmo febril de trabalho dos norte-americanos, que já no século XIX era a figura histórica mais avançada (e fadada a se tornar hegemônica) da vida ativa, tal como se pode ver no começo do aforismo 285 de *Humano demasiado humano* (“A intranquilidade moderna”): “À

<sup>20</sup> NIETZSCHE, 2001, p. 85.

<sup>21</sup> ADORNO, Theodor W. Horário. In: \_\_\_\_\_. *Minima moralia*: reflexões a partir da vida danificada. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992. p. 113-114.

medida que andamos para o Ocidente se torna cada vez maior a agitação moderna, de modo que no conjunto os habitantes da Europa se apresentam aos americanos como amantes da tranqüilidade e do prazer, embora se movimentem como abelhas ou vespas em vôo. Esta agitação se torna tão grande que a cultura superior já não pode amadurecer seus frutos; é como se as estações do ano se seguissem com demasiada rapidez. Por falta de tranqüilidade, nossa civilização se transforma numa nova barbárie. Em nenhum outro tempo os ativos, isto é, os intranqüilos, valeram tanto”<sup>22</sup>. Mas é no aforismo 329 d’*A gaia ciência* (“Lazer e ócio”) que este ritmo americano e a atitude nele implicada são descritos com maior argúcia e ironia pelo fino moralista (ou crítico de costumes) que é Nietzsche, abrindo-se não só para a desvalorização da vida contemplativa (ou intelectual) do erudito, mas também para a deterioração da inútil e custosa arte da existência (também uma forma de *otium*) que a amizade (pensada como relação discursiva e de maneiras que não visa a um ganho imediato) supõe: “Há uma selvageria pele-vermelha [...] no modo como os americanos buscam o ouro: e a asfíxiante pressa com que trabalham – o vício peculiar ao Novo Mundo – já contamina a velha Europa, tornando-a selvagem e sobre ela espalhando uma singular ausência de espírito. As pessoas já se envergonham do descanso; a reflexão demorada já quase produz remorso. Pensam com o relógio na mão, enquanto almoçam, tendo os olhos voltados para os boletins da bolsa – vivem como alguém que a todo instante poderia ‘perder algo’. ‘Melhor fazer qualquer coisa do que nada’ – este princípio é também uma corda, boa para liquidar toda cultura e gosto superior. [...] A prova disso está na *rude clareza* agora exigida em todas as situações em que as pessoas querem ser honestas umas com as outras [...] – elas não têm mais tempo e energia para as cerimônias, para os rodeios da cortesia, para o *esprit* na conversa e para qualquer *otium*, afinal. [...] É conforme tal inclinação que as pessoas agora escrevem cartas, e o estilo e o espírito das cartas serão sempre o ‘sinal dos tempos’. [...] ‘Fazemos isso por nossa saúde’ – é o que dizem as pessoas, quando são flagradas numa excursão ao campo. Sim, logo poderíamos chegar ao ponto de não mais ceder ao pendor à

---

<sup>22</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 192.

*vita contemplativa* (ou seja, a passeios com pensamentos e amigos) sem autodesprezo e má consciência”<sup>23</sup>.

Em oposição a esta pressa no fazer e à necessidade automática e maquinal de sempre estar fazendo alguma coisa, opõe Nietzsche não só uma capacidade de suportar o tédio<sup>24</sup> como também uma tranquilidade e constância que remetem à paciência e à continuidade de projetos de conhecimento cuidadosamente executados (pensando na perspectiva de um erudito ou intelectual) ou simplesmente de um modo de existência (pensando, por exemplo, na perspectiva de um amigo ou amante que quer desfrutar do prazer da existência compartilhada). Ao propor como correção, no fim do aforismo 285 de *Humano demasiado humano* (“A intranqüilidade moderna”), o fortalecimento do elemento contemplativo, Nietzsche diz: “Mas desde já o indivíduo que é **tranqüilo e constante de cabeça e coração** tem o direito de acreditar que possui não apenas um bom temperamento, mas uma virtude de utilidade geral, e que, ao preservar essa virtude, está mesmo realizando uma tarefa superior”<sup>25</sup>. O que é confirmado pela delicadeza discreta e incisiva do aforismo 290 de *Humano demasiado humano* (“Sensibilidade no campo”): “Quando não se tem **linhas firmes e calmas no horizonte da**

<sup>23</sup> NIETZSCHE, 2001, p. 218-219. Novamente um comentário possível para este aforismo de Nietzsche, com uma inflexão mais marcada para o trabalho intelectual (que nos interessa particularmente), é a seguinte reflexão crítica de Adorno (que certamente o conhecia) no aforismo 91 de *Minima moralia* (“Vândalos”): “A pressa, o nervosismo, a instabilidade, observados desde o surgimento das grandes cidades, alastram-se nos dias de hoje de uma forma tão epidêmica quanto outrora a peste e a cólera. [...] Todas as pessoas têm necessariamente algum projeto. O tempo de lazer exige que se o esgote. Ele é planejado, utilizado para que se empreenda alguma coisa [...]. A sombra de tudo isso cai sobre o trabalho intelectual. Este é realizado com má consciência, como se tivesse sido roubado a alguma ocupação urgente, ainda que meramente imaginária. A fim de justificar-se perante si mesmo, ele se dá ares de uma agitação febril, de um grande afã, de uma empresa operando a todo vapor devido à urgência de tempo e para a qual toda reflexão – isto é, ele mesmo – é um estorvo. Com frequência tudo se passa como se os intelectuais reservassem para sua própria produção precisamente aquelas horas que sobram de suas obrigações, saídas, compromissos, e divertimentos inevitáveis.” (ADORNO, 1992, p. 121).

<sup>24</sup> Para uma valorização do tédio como condição para um necessário voltar-se para si, em um mundo de lazer cultural múltiplo e incessante (ou seja: o da cultura de massa) que quer forçosamente impedir que ele possa se manifestar, ver o breve e esclarecedor ensaio “O tédio” de Siegfried Kracauer (KRACAUER, Siegfried. O tédio. In: \_\_\_\_\_. *O ornamento da massa*. Tradução de Carlos Eduardo J. Machado e Marilene Holzhausen. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 351-355).

<sup>25</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 192, os negritos são meus.

**vida**, como as linhas das montanhas e dos bosques, a própria vontade íntima do homem vem a ser intranquã, dispersa e sequiosa como a natureza do cidadão: ele não tem e nem dá felicidade”<sup>26</sup>.

### B. Aristóteles

Após esta apresentação do tema em Nietzsche (segundo o recorte e *collage* feitos dos aforismos em *Humano demasiado humano* e *A gaia ciência*), indicaremos agora rapidamente, para testarmos as conexões e afinidades entre os dois, o tratamento da “vida contemplativa” (*bíos theoretikós*)<sup>27</sup> e do “ócio” ou *otium* (*skholé*) em um conhecido e intrigante trecho do livro X (1176a30-1179a32) da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles<sup>28</sup>. Logo no começo

<sup>26</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 194, tradução ligeiramente modificada, os negritos são meus. O texto alemão é o editado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari para o 2º volume dos *Sämtliche Werke*. NIETZSCHE, 1999, p. 234.

<sup>27</sup> Poderíamos aqui lembrar que é Aristóteles o primeiro a utilizar o adjetivo grego *theoretikós* para qualificar um tipo de vida (*bíos*, suas ocorrências mais antigas estando no *Protréptico*, fr. 5bW e fr. 6W (cf. GAUTHIER, R. A.; JOLIF J. Y. La contemplation. In: ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque, tome II, Commentaire*. Louvain: Publications Universitaires, 1970. p. 848-866. Ver p. 848). Mas, segundo Gauthier e Jolif, o primeiro termo correlato a aparecer é o adjetivo *theorós* (TEOGNIS, 805, com o sentido de “espectador”), a partir do qual serão formados o verbo *theoreîn* (ÉSQUILO. *Prometeu*, 302, com o sentido de “ser espectador”) e o substantivo *theoria* (ÉSQUILO. *Prometeu*, 802, com o sentido de “espetáculo”). (Cf. GAUTHIER; JOLIF, 1970, p. 849). No entanto, o ideal de uma “vida contemplativa”, ainda que não nomeada como tal, como própria do filósofo (em oposição à “vida voltada para a glória” e à “vida voltada para a riqueza”) já teria sido formulado por Platão, segundo A. J. Festugière (no artigo já citado), na *República* IX, 580c 8 et seq. (Cf. FESTUGIÈRE, 1971, p. 126-128). Caberia, enfim, citar, como texto exemplar sobre os três tipos de vida (e a superioridade da contemplativa), uma comparação atribuída a Pitágoras (mas que provavelmente foi forjada na antiga Academia, sendo Heráclides Pôntico sua mais antiga fonte): “Pitágoras diz que a vida é semelhante a uma reunião festiva (*panegyrei*). Assim como uns vão para esta para disputar, outros para o comércio, e outros, os melhores, como espectadores (*theatai*), assim também na vida, ele dizia, uns, os escravos, são por natureza caçadores de fama e de riqueza, enquanto outros, os filósofos, (são caçadores) da verdade.” (DIÓGENES LAÉRCIO, VIII, I, 6, tradução minha; cf. também CÍCERO. *Tusc.*, V 9 e JÁMBLICO. *De n. pyth.* 58, apud FESTUGIÈRE, 1971, p. 118).

<sup>28</sup> O problema desta apresentação absolutamente positiva da vida contemplativa – que parece mais próxima da visão aristotélica no *Protréptico* ou nos *Magna Moralia* – na *Ética a Nicômaco* foi reconhecido por Werner Jaeger no famoso artigo “Sobre el origen y la evolución del ideal filosofico de la vida” (JAEGER, Werner. Sobre el origen y la evolución del ideal filosofico de la vida. In: \_\_\_\_\_. *Aristoteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Tradução de José Gaos. Ciudad del Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1946. p. 467-515) e também por Gauthier e Jolif no ensaio “La contemplation” que antecede os comentários sobre o livro X da *Ética a Nicômaco*

deste trecho, Aristóteles propõe traçar um esboço da felicidade (*eudaimonía*), pois ele a coloca como finalidade (*télos*) das ações (ou coisas) humanas (*tún anthropínon*), lembrando que ela não pode ser uma disposição (*héxis*), “pois ela poderia então pertencer a um homem que passa a vida dormindo”, mas uma certa atividade (*enéргеiάν tina*), e – agora passo a citar diretamente – “se, dentre as atividades, umas são necessárias e desejáveis por causa de outras coisas, e outras desejáveis por elas mesmas, é claro que a felicidade deve-se colocar como uma das atividades desejáveis em vista delas mesmas e não entre as que o são por causa de outra coisa” [...]; “e são desejáveis em vista delas mesmas as que nada buscam além da atividade. E tais parecem ser as ações (*práxeis*) conforme a virtude (ou excelência, *kat’ aretén*), pois agir nobre e seriamente faz parte das atividades desejáveis por elas mesmas”<sup>29</sup>.

Depois da refutação do jogo (*paidía*), enquanto atividade em vista dela mesma, como possível forma de felicidade, por não ser sério (*spoudaía*) e não passar de um repouso (*anápausis*) – que não é a finalidade (*télos*) – em vista da atividade (*béneka tés energeías*), Aristóteles enfim propõe: “Mas se a felicidade é uma atividade segundo a virtude, é razoável que o seja conforme a mais alta virtude, e esta será a da (nossa) melhor parte. Se é o intelecto (*noús*) ou alguma outra coisa o que parece por natureza comandar e dirigir, e ter o conhecimento sobre as coisas belas e divinas, e se esta coisa é ela mesma divina ou apenas o que há de mais divino em nós, é a atividade desta parte segundo a virtude que lhe é própria o que pode ser a perfeita felicidade. E já foi dito que ela é contemplativa (*theoretiké*)”<sup>30</sup>. Ora, ainda que Aristóteles conceba a contemplação como uma atividade (mesmo se, como veremos, não coincidindo exatamente com o que chamaríamos de “pesquisa” ou “busca do conhecimento”), os seus objetos, se divinos ou belos, seriam antes aqueles (como a matemática ou a natureza) que não estão sujeitos ao horizonte da contingência que define o campo da ética, estando, portanto, fora do campo para o qual está voltado o homem contemplativo segundo o modelo moralista de Nietzsche.

(GAUTHIER; JOLIF, 1970, p. 874).

<sup>29</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1176b1-10. Tradução minha como a dos outros trechos aqui citados da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles; do texto grego de ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. English translation by H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934. (The Loeb Classical Library).

<sup>30</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1177a11-18.

che (para o qual também toda a visão de divindade, mesmo intelectualista, de Aristóteles é totalmente estranha). Mas – como vimos – não é de todo estranha a Nietzsche a questão pela finalidade última (ou não subordinada a uma outra) como critério decisivo para a definição de valor.

Na sequência desta definição da mais acabada felicidade como sendo a atividade contemplativa, Aristóteles definirá, porém, outras características suas (como a continuidade, o prazer, a autossuficiência, o ser buscada por ela mesma e a *skholé* ou *otium*) com as quais parecem estar mais ou menos em consonância (mesmo se não nomeados da mesma maneira) alguns elementos básicos da tematização da vida contemplativa por Nietzsche. Vejamos o que diz Aristóteles: “E ela é ainda a mais contínua, pois podemos contemplar continuamente mais do que agir fazendo o que quer que seja. E pensamos ser necessário que o prazer esteja misturado à felicidade, pois a mais prazerosa das atividades conforme a virtude é, como se reconhece, a conforme a sabedoria (*katà tèn sophían*). De todo modo, a filosofia parece conter prazeres maravilhosos quanto à pureza e à estabilidade, e é razoável que a ocupação (de tempo) dos que sabem seja mais prazerosa do que a dos que pesquisam. E, além disso, a chamada autossuficiência (*autárkeia*) pertencerá o máximo possível à atividade contemplativa, pois tanto o sábio quanto o justo quanto os demais precisam das coisas necessárias ao viver, mas, estas sendo suficientemente fornecidas, o justo precisa daquelas para quem e com quem agirá de modo justo [...], mas o sábio, mesmo estando consigo mesmo, pode contemplar, e será tanto mais sábio quanto mais o faça<sup>31</sup>. [...] E ela pode ser considerada a única atividade que é amada por ela mesma; pois nada vem dela além do contemplar, mas das atividades práticas retiramos um ganho adicional maior ou menor além da (própria) ação. Além disso, a felicidade parece consistir em ócio (*en skholé(i)*); pois nos ocupamos com negócios para que tenhamos ócio (*askholóumetha gàr*

<sup>31</sup> Apenas para problematizar um pouco esta proposição de Aristóteles, eu gostaria de retomar aqui um argumento de Cícero para provar a superioridade da vida ativa (*Off.* I, 158), tal como resumido por A. J. Festugière: “Não é verdade que a *societas* tenha simplesmente por objetivo as necessidades da vida. Mesmo se, por meio de uma varinha mágica, nós nos fornecêssemos tudo o que é necessário, de modo que fôssemos livres para nos dedicar inteiramente à ciência, nós não poderíamos viver assim. Nós fugiríamos da solidão para encontrar um companheiro de estudo. Aprender não é tudo; nós quereríamos ensinar, e não somente nós mesmos falar, mas ouvir a voz do discípulo.” (FESTUGIÈRE, 1971, p. 143).

*hina skbolázomen*), e fazemos a guerra para que tenhamos paz”<sup>32</sup>. Aristóteles precisa, pouco depois, que a atividade contemplativa é a superior e mais perfeita felicidade, “pois se as atividades políticas e guerreiras se distinguem entre as ações conforme as virtudes, elas são sem ócio (*áskeboloi*), dirigidas para alguma outra finalidade, e desejáveis não por elas mesmas”<sup>33</sup>.

Ora o que parece ter desconcertado mais de um comentador de Aristóteles<sup>34</sup> é o fato de que a *Ética a Nicômaco* como um conjunto não dissocie as virtudes éticas básicas do cidadão (como a da atividade guerreira e a da administração da cidade) do contexto político em que elas necessitam ser exercitadas, sendo incontornável e explícito o horizonte necessariamente político de toda a *Ética a Nicômaco* (cf. o capítulo 10 do livro X), enquanto este trecho (capítulos 6 a 9) do livro X da *Ética a Nicômaco* parece sugerir a inusitada possibilidade de uma relativa autonomia e indiferença da vida contemplativa em relação à esfera pública<sup>35</sup>, que ganha, por exemplo, a forma da seguinte e perplexa questão de A. W. H. Adkins (à qual ele mesmo não oferecerá uma resposta satisfatória): “[...] eu pergunto agora se a um contemplativo (*theoretikós*) aristotélico, quando realmente engajado na contemplação (*theoría*), pode ser oferecida qualquer razão suficiente para interromper sua contemplação para realizar uma ação moral ou política”<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1177a22-1177b7.

<sup>33</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1177b16-18.

<sup>34</sup> Ver, por exemplo, W. F. R. Hardie (HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 332 et seq.), J. A. Stewart (STEWART, J. A. Note ad 1178a 10. In: \_\_\_\_\_. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle vol. 2*. Oxford: Clarendon Press, 1892. p. 453-454) e A. W. H. Adkins (ADKINS, A. W. H. *Theoria versus praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic*. In: MUELLER-GOLDINGEN, Christian (Herausg.). *Schriften zur aristotelischen Ethik*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1988. p. 427-443. Cf. p. 428-431).

<sup>35</sup> Gauthier e Jolif, por exemplo, lembram que, na *Política* (VII, 2, 1324; 3, 1325), Aristóteles identifica a “vida contemplativa” com a vida que tinha em Atenas o estrangeiro Anaxágoras, ou seja: uma “vida de estrangeiro” (*bios xenikós*), que “se abstém de toda participação na vida da cidade para se dedicar exclusivamente à contemplação”, algo com o que, porém, ele mesmo não está de acordo (cf. GAUTHIER; JOLIF, 1970, p. 861). “Ele o dirá expressamente na *Ética a Nicômaco*: é preciso viver como homem (X, 8, 1178b 5-7), e de fato ele mesmo, se pela força das coisas viveu como estrangeiro em Atenas, desempenhou um certo papel político junto de Hérmiás e teve a intenção de aconselhar Alexandre [...]” (GAUTHIER; JOLIF, 1970, p. 861).

<sup>36</sup> ADKINS, 1988, p. 428. A solução proposta por Gauthier e Jolif de uma combinação da “vida ativa” e da “vida contemplativa” já em Aristóteles, ou seja: da “atividade das virtudes morais” como um mero meio para a realização da “atividade contemplativa”,

Curiosamente, no entanto, este Aristóteles individualista e contemplativo (ou intelectualista) e que poderia parecer mais próximo do epicurismo do que dos valores marcadamente políticos da Atenas dos séculos VI e V a. C., é, por isso mesmo, mais próximo também da indiferença à política do “espírito livre” nietzscheano. Ainda mais surpreendente, porém, em seu acento retrospectivamente nietzscheano, por sua proposição de ultrapassagem do homem em direção ao elemento divino (o intelecto) nele presente e que é a sua melhor parte, é a seguinte e desconcertante afirmação de Aristóteles: “Não deve, pois, quem é homem (*ánthropon*), em acordo com os que assim o exortam, pensar coisas humanas (*anthrópina*), nem quem é mortal (*thnetón*), coisas mortais (*thnetá*), mas – o quanto é possível – imortalizar-se (*athanatizein*) e tudo fazer para viver conforme a parte mais poderosa que está nele mesmo”<sup>37</sup>.

Após estas primeiras apresentações (comentadas), cabe, enfim, agora, tentar explicitar melhor as conexões (e diferenças) entre a tematização da vida contemplativa e do *otium* por Nietzsche e por Aristóteles (nos *corpora* que recortamos e, em particular, na última grande passagem citada de Aristóteles). Se a maior continuidade da atividade contemplativa não é diretamente considerada por Nietzsche, podemos, ao menos, pensar que sua pureza e estabilidade lembram – enquanto valores positivos – a tranquilidade e constância de cabeça e coração do homem contemplativo nietzscheano, assim como as “linhas firmes e calmas no horizonte da (sua) vida”, figuradas como “as linhas das montanhas e dos bosques”, sugerem uma continuidade de longo prazo que seria bem mais própria da vida no

---

que seria o fim último (cf. GAUTHIER; JOLIF, 1970, p. 863), é algo fácil e insuficiente. Ela parece antecipar, de algum modo, a solução de uma vida mista ou composta (*syntheton*) de ação e de contemplação, que será proposta por Arius Didimus (citado por ESTOBEU. *Ecl.* II, apud GAUTHIER; JOLIF, 1970, p. 864) e que ganhará uma outra formulação no tratado de PSEUDO-PLUTARCO. *Da educação das crianças*, 10 (apud FESTUGIÈRE, 1971, p. 134). Seria útil também lembrar aqui rapidamente, a partir do artigo seminal “Les trois vies” de A. J. Festugière, o quanto o filósofo-rei de Platão, mesmo tendo tido uma formação em matemática, está totalmente preocupado pela administração da cidade (ou, ainda, como o que contemplou o mundo fora da caverna deve retornar para anunciar sua existência aos que ainda estão nela e não o conhecem, cf. FESTUGIÈRE, 1971, p. 129), assim como os filósofos estoicos romanos (como Cícero e mesmo Sêneca) se preocupam com a problemática conciliação entre os deveres primeiros da política e a atividade filosófica.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1177b31-35.

campo do que da vida entrecortada da grande cidade. Também a autosuficiência, mesmo se necessariamente relativa, não é um termo utilizado por Nietzsche para caracterizar a vida contemplativa, mas podemos suspeitar que este ideal ou modelo não teria, por sua altiva independência e solidão, dificuldade alguma de ser aprovado como um valor pelo pensador do século XIX. No entanto, o prazer maior desta atividade contemplativa, ao qual será justaposto em Aristóteles o fato essencial de que ela não tenha outra finalidade além dela mesma (sendo, portanto, a finalidade última e prioritária o que decide o seu próprio e maior valor), são dois elementos reconhecíveis e postos em relação no elogio da vida contemplativa por Nietzsche. Enfim, o fato de que ela consista em *skholé* (ou *otium*) e de que este seja também pensado como um valor por ser a finalidade das atividades práticas como a guerra ou a política, expresso proverbialmente por Aristóteles na célebre frase “nos ocupamos com negócios para que tenhamos ócio (*askholoúmetha gàr hína skholázomen*), e fazemos a guerra para que tenhamos paz”, está em inteira consonância com o elogio (por excelência, antimoderno) do “ócio” (e do “lazer” ou da “ociosidade”) por Nietzsche que, como Aristóteles, o pensa não como mera inércia de preguiçosos, mas como condição e modo preferencial da atividade filosófica.

Mas, para traçar um último paralelo, eu aproveitarei para lembrar que Aristóteles, mesmo que não seja enfático e não discuta a relação problemática entre a vida contemplativa e a vida ordinária de cidadão, não deixa de reconhecer que o homem contemplativo (ainda que seja o que menos precisa de custosas condições para o seu tipo de vida) “enquanto é homem e convive com muitos, escolhe realizar ações conforme a virtude; ele precisará, portanto, de bens exteriores para viver como um homem”<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1178b5-8. Pouco depois de observar que não é obviamente a riqueza em si o que é considerado problemático tanto por Platão quanto por Aristóteles (mas sim o fato de que ela constitua a finalidade última da vida humana), A. J. Festugière dá a seguinte e breve notícia sobre a situação econômica de Aristóteles: “Se acreditarmos em um certo Timóteo de Atenas, que não é conhecido de outro modo, fonte de Diógenes Laércio para certos detalhes físicos dos filósofos do século IV a. C., Aristóteles cuidava de sua pessoa, vestia-se com distinção, e portava anéis (D. L. V, 1). Ele tinha herdado uma casa em Estagira e, quando de sua morte, possuía um bem em Cálcis. Seu testamento (D. L. V, 2 ss.), como aquele de seus sucessores no Liceu: Teofrasto, Estráton e Lícon, é o de um burguês abastado.” (FESTUGIÈRE, 1971, p. 149).

Ou seja (como ele detalha um pouco depois), “a natureza (humana) não é autossuficiente para o contemplar, mas precisa estar saudável de corpo e ter alimentação e o restante cuidado. Não se deve pensar, porém, que o que há de ser feliz precisará de muitos e grandes bens, mesmo se não é possível ser bem-aventurado sem os bens exteriores, pois a autossuficiência e a ação não estão no excesso, já que é possível também que o que não tem poder sobre a terra e o mar realize belas ações”<sup>39</sup>. E, após citar Sólon como o autor da bela definição dos felizes como os que, tendo bens exteriores moderados, realizam nobres ações e vivem temperantemente, ele cita o filósofo Anaxágoras que “também parecia considerar que o feliz não era o rico nem o poderoso, dizendo que não se admiraria se ele [o feliz] aparecesse para a multidão como alguém inclassificável [*tis átopos*]”<sup>40</sup>. Não somos tentados aqui a pensar, primeiro, na descrição do tipo nietzscheano dos “homens de senso livre que [...] alcançarão logo o objetivo exterior de sua vida, sua posição definitiva ante a sociedade e o Estado, e se darão por satisfeitos, por exemplo, com um pequeno emprego ou fortuna que baste justamente para viver”<sup>41</sup>? E, finalmente, já pensando na referência a Anaxágoras, não sentimos um eco análogo na figura nietzscheana de “um *heroísmo refinado*” (curiosamente referida por Ponton a Epicuro), “que desdenha se oferecer à adoração das massas, como faz seu irmão mais rude, e anda em silêncio através do mundo e para fora dele”<sup>42</sup>?

#### RESUMO

O objetivo deste breve artigo é não o de demonstrar uma influência direta de Aristóteles (nos capítulos 6 a 9 do livro X da *Ética a Nicômaco*), reconhecida diretamente por Nietzsche, no conjunto de cinco aforismos de *Humano demasiado humano* (283, 284, 285, 286 e 291) e de dois da *Gaia ciência* (42 e 329) que tematizam a questão da vida contemplativa e do ócio (*otium* ou, para falar grego, *skholé*), mas apenas o de sugerir alguma vívida semelhança ou analogia entre o modo de

<sup>39</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1178b33-1179a5.

<sup>40</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1179a12-16.

<sup>41</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 194.

<sup>42</sup> NIETZSCHE, 2000, p. 195.

tratamento deste tema por Nietzsche e o por Aristóteles. A escolha mesma do tema, assim como a destes dois autores, visa a uma crítica da deterioração do modo de vida intelectual ou filosófico na modernidade capitalista, na qual se incluíam também as atuais condições de trabalho acadêmico e a possibilidade de um exercício como este.

Palavras-chave: Vida contemplativa. Ócio. *Skholé*. Nietzsche. Aristóteles.

### RÉSUMÉ

Le but de ce bref article n'est pas celui de démontrer une influence directe d'Aristote (dans les chapitres 6 à 9 du livre X de l'*Éthique à Nicomaque*), reconnue directement par Nietzsche, dans l'ensemble de cinq aphorismes d'*Humain trop humain* (283, 284, 285, 286 e 291) et de deux du *Gai savoir* (42 e 329) qui présentent la question de la vie contemplative et du loisir (*otium* ou, pour parler grec, *skholé*), mais seulement celui de suggérer une vive ressemblance ou analogie entre la manière de traiter ce sujet par Nietzsche et celle par Aristote. Le choix même du sujet, ainsi que celui de ces deux auteurs, vise à une critique de la détérioration du mode de vie intellectuel ou philosophique dans la modernité capitaliste, dans laquelle s'incluent aussi les actuelles conditions de travail académique et la possibilité d'un exercice comme celui-ci.

Mots-clés: Vie contemplative. Loisir. *Skholé*. Nietzsche. Aristote.