

O ideal do *otium* e a modernidade: “não trabalhem nunca”¹

Maria Teresa Ricci²

Resumo: O artigo propõe uma breve história da noção de “*otium*” desde a Antiguidade até os nossos dias. Mostra como, na Grécia antiga, a vida ociosa é considerada honorável e o trabalho é condenado, entendido no sentido de ausência de liberdade e de busca de riqueza como um fim em si mesma. Essas ideias reaparecem no curso da história, por exemplo, na tratadística do comportamento que floresce no Renascimento, nos ideais cortesãos, assim como entre as classes marginais da sociedade.

Palavras-chave: Trabalho, *Otium*, Aristóteles, Nobreza, *Savoir-vivre*.

THE IDEAL OF OTIUM AND MODERNITY: “DON’T EVER WORK”

Abstract: The article proposes a brief history of the notion of “*otium*” from Antiquity to the present day. It shows how, in ancient Greece, idle life is considered honorable and how, on the contrary, work is condemned, understood in the sense of the absence of freedom and the search for wealth as an end in itself. These ideas reappear in a course of history, for instance, in the treatise of behavior that flourishes in the Renaissance, in courtiers ideals as well as among the marginal classes of society.

Keywords: Work, *Otium*, Aristotle, Nobility, *Savoir-vivre*.

Diferentemente da sociedade capitalista moderna, fundada no trabalho e na condenação do ócio, as sociedades pré-industriais, as

¹ Tradução de Patricia Fontoura Aranovich.

² Université de Tours.

sociedades antigas (grega e romana), respeitavam o *otium*, entendido não como inatividade, mas como atividade desinteressada e desprovida de coação, como liberdade de escolher a que se dedicar. Muitos filósofos antigos, assim como os humanistas italianos dos séculos XV e XVI, mas também pensadores mais próximos de nós, expressaram seu desprezo pelo trabalho manual do qual depende a sobrevivência e, do mesmo modo, pelo dinheiro e pelas atividades que o proporcionam. É verdade que o ideal do ócio sempre foi um ideal aristocrático, mas aqui não se pretende fazer o elogio da vida aristocrática, que, como bem se sabe, sempre pressupõe a existência de classes subalternas destinadas à obediência, mas de mostrar simplesmente que o fim do homem e da sociedade pode também não residir na riqueza, na produção e no trabalho, como ocorre na sociedade capitalista moderna, mas sim em alguma coisa que seja mais "honrosa", como, por exemplo, a vida de gozo ou ócio e a vida contemplativa, para usar conceitos aristotélicos que hoje em dia poderiam parecer puras e simples provocações. Propomos aqui apresentar um panorama geral que não tem absolutamente como escopo exaurir essa vasta temática, mas que quer oferecer alguns pontos de reflexão sobre a possibilidade de emancipação da sujeição das sociedades chamando a atenção para alguns pensadores conhecidos ou menos conhecidos que trataram desse problema da Antiguidade até nossos dias.

Aristóteles (384-322 a.C.) havia elaborado uma doutrina sobre a "arte do ganho" ou "crematística", que podia ser aceita somente se fosse útil à "família"³, mas que a ética grega refutou como um fim em si. Nas sociedades antigas, com efeito, a riqueza não era o fim da produção⁴. Nas sociedades pré-capitalistas, não existe o impulso de acumulação individual das riquezas em vista do processo de produção. O escopo da atividade produtiva era geralmente a conservação e a reprodução do estatuto dos indivíduos em uma comunidade, a reprodução da própria comunidade.

³ A família não é só o conjunto dos indivíduos ligados pelo parentesco. Como explica Aristóteles na *Política*, "os elementos primeiros e mais simples da família são o senhor e o escravo, o esposo e a esposa, o pai e os filhos", em ARISTÓTELES. *Politica*. Bari-Roma: Laterza, 2019, I, 3, p. 8.

⁴ Cf. MARX, K. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*. Paris: Éditions Anthropos, 1967.

O ideal ético e político dos gregos geralmente condena a acumulação da riqueza como um fim em si. As atividades comerciais, que, embora objetos de certo desprezo, eram, todavia, exercitadas, podiam representar um perigo para a cidade quando comportavam o enriquecimento de uns e o empobrecimento de outros. Com frequência, a riqueza das classes dominantes não era aplicada em atividades mercantis ou industriais, mas antes "esbanjada", quase sempre por simples ostentação. Aristóteles condena então a "crematística", a busca da riqueza pela riqueza, que representava uma ameaça para a ordem moral e social da cidade.

Marcel Mauss argumenta que foram nossas sociedades ocidentais que transformaram o homem em um "animal econômico", e que nas morais antigas mais epicurianas buscava-se o prazer e não a utilidade material⁵.

Nas sociedades antigas, o ideal último de vida não é, pois, o trabalho ou o enriquecimento, mas o prazer, o ócio, o bem da pólis. A vida do banausos, a vida do artesão ou do mercador, é desprezada porque lhe falta toda forma de liberdade e porque é submetida à necessidade. Aquele que deve trabalhar para viver é objeto de desprezo, enquanto o ócio é sempre honroso.

A atividade que, no passado, era considerada digna de um homem e de um cavalheiro, era o trabalho da terra que garante, dentro de certos limites, liberdade e independência, enquanto na atividade do artesão ou no comércio, a sobrevivência depende dos outros, do capricho da clientela ou do mercado.

Estabelecendo uma relação fundamental entre a cultura e a agricultura, o grego Xenofonte (c. 430 a 355 a. C.) sustentava que a agricultura ensina a coragem e a arte de comandar. Ela está associada à atividade guerreira, que, assim como a agricultura, é a atividade do nobre. O "bravo agricultor, que exerce seu ofício com inteligência plena e com alegria, é um homem de bem", é a encarnação da *kalokagathia*⁶ (termo grego pelo qual se entende o equilíbrio entre corpo e espírito, a coexistência da

⁵ MAUSS, M. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris: PUF, 2012. p. 271.

⁶ JAEGER, W. *Paideia: la formazione dell'uomo greco*. Firenze: La Nova Italia, 1943. p. 302.

beleza física e do valor moral). Em sua obra *O econômico*, Xenofonte faz, pois, o elogio da agricultura dizendo que essa ocupação é uma fonte de prazer, um meio útil ao mesmo tempo para a casa e para o corpo (V, 1). Para com os outros ofícios, ele mostra desprezo. A atividade artesanal é difamada porque arruina os corpos dos operários que a exercem e dos que os dirigem, constrangendo-os a passar sua vida trancados em sua oficina e a ficar, às vezes, o dia inteiro junto ao fogo. Os corpos, assim, se enfraquecem e as almas tornam-se vis. Tais ofícios não deixam tempo para dedicar-se aos amigos e à cidade. E, desse modo, ele explica que em algumas cidades, sobretudo naquelas dedicadas à guerra, se chega até mesmo a proibir os cidadãos de praticarem a profissão de artesão (IV, 2-3).

Alguns séculos depois, Cícero (106-43 a.C.) não se expressará de modo diferente em seu *De Officiis*, onde fará o elogio da agricultura como a coisa mais digna de um homem livre. Ele considera que são indignos do homem livre os ganhos dos assalariados, aos quais não se paga a bravura ou habilidade, mas a pena. Para ele, o salário não é senão a recompensa da servidão. Considera também como vis todos aqueles que compram para revender; na verdade, essas pessoas não poderiam ganhar nada se não enganassem e, para Cícero, não há nada mais vergonhoso do que a fraude. A única atividade da qual se pode retirar algum benefício parece ser também, para ele, a agricultura: nenhuma coisa é mais prazerosa, produtiva e mais digna de um homem livre (I, 150-151).

Na Grécia Antiga, não se conhece o termo que corresponde a "trabalho" como hoje é entendido. Vernant escreve que "uma palavra como *ponos* (fatiga, labor) aplica-se a todas as atividades que exigem um esforço penoso, e não somente aos trabalhos que produzem valores socialmente úteis"⁷. Na verdade, na Grécia Antiga parece não existir a ideia do trabalho como função social, como uma atividade humana específica. O trabalho é contra toda forma de vida livre, segundo Aristóteles, que, na *Política*, escreve:

É claro, por conseguinte, que no estado justo constituído no melhor modo e formado de homens absolutamente justos e não somente justos sob uma certa relação, os cidadãos não devem viver a vida de um trabalhador

⁷ VERNANT, J.-P. *Mito e pensiero pressi i Greci*. Torino: Einaudi, 1970-1982. p. 285.

manual ou de um mercador (tal gênero de vida é ignóbil e contrário à virtude) e tampouco devem os camponeses aspirar a ser cidadãos (na verdade, o ócio é necessário para fazer a virtude se desenvolver e para as atividades políticas)⁸.

O ócio, diferentemente do trabalho, tem um fim em si mesmo. Mas isso não significa exaltar a inatividade e a preguiça, já que a virtude para os gregos é sempre prática. Com efeito, Aristóteles diz: "exaltar a inação mais do que a ação não corresponde à verdade, porque a felicidade é atividade"⁹.

Na Grécia, a classe dominante e os filósofos ligados a ela consideravam, geralmente, a vida ociosa, ou seja, a liberdade de escolher a atividade à qual se dedicar como o único bem capaz de tornar a vida digna de ser vivida. Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, fala de três tipos de vida fundamentais: a vida do gozo, cujo fim é o prazer; a vida política, que aspira à bela ação e à honra; e a vida contemplativa, a do filósofo que contempla as coisas eternas. Ele não fala da vida que tem como fim a riqueza, a vida do homem de negócios, e isso por dois motivos: porque a vida consagrada à riqueza é uma vida feita de coações e porque a riqueza não pode ser um fim em si, deve remeter ao outro¹⁰.

No pensamento grego, a vida dos homens livres é, pois, incompatível com o trabalho, já que para se dedicar à coisa pública é necessário ter todo tempo disponível. Mas uma vida livre e ociosa dedicada à filosofia, à política ou aos festeiros era, na verdade um privilégio de uma elite que vivia, como se sabe, do trabalho dos escravos, que constituíam a maior parte da população.

A *Política* de Aristóteles se abre com a apologia da escravidão, mas, curiosamente, o próprio Aristóteles propõe, imediatamente depois, um argumento extravagante para sua época:

Se cada instrumento conseguisse cumprir sua função obedecendo a um comando, ou prevendo-o antecipadamente, como o que dizem das estátuas de Dédalo e dos trípodes de Hefesto, os quais, ao ouvirem o

⁸ ARISTÓTELES. *Politica*. Bari-Roma: Laterza, 2019, VII, 9, 1328b27-1329a2, p. 238-239.

⁹ *Ibidem*, VII, 3,1325a 31-31, p. 227.

¹⁰ ARISTÓTELES. *Etica nicomachea*. Bari-Roma: Laterza, 2019, I, 5, 1096a-1096b.

poeta, "entram como autômatos nas reuniões dos deuses", ou, então, se as lançadeiras tecessem e as palhetas tocassem a cítara por si mesmas, os chefes artesãos não teriam necessidade de auxiliares e os senhores não teriam necessidade de escravos¹¹.

Essa ideia de Aristóteles, que no seu tempo poderia parecer estranha, hoje é uma realidade e demonstra que o trabalho não é uma necessidade natural e inevitável.

Se consideramos o conceito de trabalho em sua origem etimológica, ele indica, na verdade, em grande parte das línguas europeias, a atividade dos servos ou dos escravos. No latim, *laborare* significa cansar-se, sofrer. E também o francês *travail* e o espanhol *trabajo* parecem derivar do latim *tripalium*, que era um instrumento de tortura. *Arbeit*, em alemão, indica o trabalho feito pelo órfão que não tem ninguém que se ocupe dele. Por sua origem etimológica, o trabalho indica, pois, um destino social infeliz, uma atividade pela qual se perde a liberdade, pela qual, de algum modo, nos tornamos "escravos" de um outro. A generalização do trabalho a todos os membros da sociedade não é, portanto, nada mais a não ser a generalização da dependência servil¹².

Certamente, o protestantismo contribuiu para tudo isso, com sua ética do trabalho, da profissão, com sua austeridade, como demonstra Weber em sua célebre obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904-1905). O puritanismo quis destruir qualquer impulso ao gozo da vida, pois a alegria de viver distrai do trabalho profissional e da religiosidade. A ética puritana, que se caracteriza pela especial tendência para um racionalismo econômico, abraçada, nos países mais ricos, pela classe burguesa, que, no início da era moderna, devia colidir com a mentalidade pré ou anticapitalista da antiga nobreza feudal e guerreira que opunha – pelo menos idealmente – uma dura resistência a essa transformação social, à imposição da nova mentalidade que exaltava a laboriosidade e da qual surgiram, por exemplo, as leis sanguinárias contra a vagabundagem em toda a Europa ocidental. Até mesmo o conhecido humanista Erasmo escreverá, em seu livro *A educação do príncipe cristão*:

¹¹ ARISTÓTELES. *Política*. Bari-Roma: Laterza, 2019, I, 4, 1253b33-1254al, p. 9.

¹² Cf. GRUPPE KRISIS. *Manifest gegen die Arbeit*, 1999. Disponível em: <https://www.krisis.org/1999/manifest-gegen-die-arbeit/>. Acesso em: 30 jan. 2021.

a latrina de todos os males para os Estados é, em sua maioria, o ócio, que todos buscam como melhor podem, e se é deixado sem alimento, se recorre a maus expedientes. A vigilância do príncipe se voltará para fazer que, entre os seus, haja menos ociosos o quanto possível: ele deverá obrigar as pessoas a trabalhar ou expulsá-las do Estado¹³.

É sobretudo nas cortes europeias, a partir do *cinquecento* e do *seicento*, que as duas mentalidades se opõem: a da burguesia em ascensão que quer destituir a antiga nobreza e a da nobreza decadente, que, no processo de constituição dos Estados modernos, se vê, em grande parte, integrada nas cortes. A sociedade de corte mostra, em certo sentido, que as categorias do trabalho, da produção e da acumulação não são, *a priori*, das quais não se pode prescindir.

Na Europa, muitos são os tratados consagrados nessa época à "arte de viver", à criação de modelos sociais de comportamento que influenciarão a civilização europeia até nossos dias. Trata-se de modelos de comportamento que supõem tempo, paciência e disponibilidade para consigo mesmos e para com os outros. B. Castiglione, por exemplo, em seu *Livro do cortesão* (1528), apresenta, sob forma de um jogo, o ideal do perfeito homem de corte caracterizado pela ausência de uma "profissão" (*mestiere*) e de uma especialização, dotado para as armas, para a música, para a escrita, para a pintura, cuja vida se desenvolve sob o signo da graça e da *sprezzatura*, categorias éticas e estéticas cuja relação com o "tempo" se define por meio da arte de usá-lo com refinamento. Saber perceber, graças à "discrição" e ao "bom juízo", o momento justo para a ação e a palavra, saber fazer ou agir e saber não fazer: eis uma arte de viver que é sempre muito rara hoje¹⁴.

Na sociedade de corte, o estetismo e a arte de viver encontram um terreno mais adequado para seu desenvolvimento. A antiga nobreza feudal, condenada, como diz Saint-Simon, a uma "ociosidade nociva e

¹³ ERASMO. *L'educazione del principe cristiano*. Napoli: Morano, 1977. p. 135.

¹⁴ Cf. RICCI, M. T. Graça e Sprezzatura em Baldassar Castiglione. *Limiar*, v. 2, n. 3, p. 1-24, 2014. Disponível em: http://limiar.sites.unifesp.br/pdf-nr3/01_Ricci-Maria-Teresa_Graca-e-Sprezzatura-em-Baldassar_Castiglione_Limiar-nr3-2014.pdf. Acesso em: 21 dez. 2020.

mortal"¹⁵, dá o "tom", cria um estilo de vida fundado nas "boas maneiras", na *politesse*, na *civilidade*, que pressupõem precisamente como condição essencial o ócio. A existência, naquela época, ainda não está totalmente submetida aos imperativos do "trabalho", que, na sociedade pré-industrial do Antigo Regime, não gozava da consideração de que goza atualmente. Ao espaço do trabalho, a corte opõe o espaço do jogo, como mostram muitos tratados dedicados à vida da corte. A sociedade que consagra tempo ao jogo é uma sociedade que não sente o dever de produzir bens e, geralmente, despreza o trabalho. O "tempo" da nobreza não é o tempo da produtividade, mas o do ócio, do prazer. A polidez e as "boas maneiras" indicam uma "arte" de brincar com o tempo, uma arte da paciência e da disponibilidade. Ela desaparecerá necessariamente na vida moderna que impõe ao indivíduo um "tempo" que lhe é estranho, do qual ele não é mais senhor.

Entre a nobreza da corte reina um *éthos* social estranho à classe burguesa, inteiramente dedicada ao cálculo e à acumulação: o do consumo de prestígio, como mostra Norbert Elias em seus célebres estudos¹⁶. O nobre deve demonstrar uma total negligência em relação ao dinheiro e uma grande capacidade para manter o respeito do grupo ao qual pertence. O dinheiro representa uma distinção social somente quanto ao uso que pode ser feito dele. A nobreza deve dilapidar o dinheiro no luxo, no supérfluo, e deve abster-se naturalmente da atividade do trabalho ou do lucro. Para a burguesia, o dinheiro é o único meio que lhe permite elevar-se acima de sua posição. O dinheiro, que provém sobretudo da atividade comercial, que por excelência permite a acumulação de capital, unido às terras e aos títulos, dá à burguesia a possibilidade de aceder às fileiras da nobreza. Diferentemente do nobre, o burguês arrivista não ostenta, portanto, nenhum desprezo pela atividade comercial. Ao contrário, reconhece sua utilidade e geralmente pensa que não há nada mais nobre do que o trabalho.

Em *A sociedade de corte*, Norbert Elias, concentrando-se particularmente na corte de Luís XIV e em sua "etiqueta", explica que a

¹⁵ SAINT-SIMON. *Mémoires*. Paris: Gallimard, 1990. p. 256.

¹⁶ Referimo-nos em particular a: *La società di corte*, Il Mulino, 1980; *La civiltà delle buone maniere. Il processo di civilizzazione I*, Il Mulino, 1981; *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione 2*, Il Mulino, 1983.

burguesia profissional respeita as normas que a obrigam a subordinar as despesas às entradas, ou seja, a manter as despesas abaixo do nível das entradas, de modo a poder reinvestir a parte economizada e assim fazer crescer suas riquezas¹⁷. Isso permitiria aos burgueses fazerem parte da nobreza de robe e, com o tempo, talvez até da nobreza de espada. Mas, se isso acontecer, serão obrigados a lidar com o princípio do *consumo de prestígio*. Para um aristocrata de corte, o termo "economia", em seu sentido de subordinação das despesas ao ganho, de planejamento do consumo e de poupança, tem um sabor depreciativo. A economia simbolizava uma virtude das pessoas comuns e uma afirmação semelhante à célebre máxima de B. Franklin (1706-1790), "tempo é dinheiro", poderia ser proibida nesse contexto enquanto expressão da mais sórdida avareza e da falta de dignidade¹⁸.

A corte, uma das últimas estruturas não burguesas do Ocidente, funda-se sobre a ostentação e o luxo, sobre o consumo de prestígio pelo qual se pode chegar a destruir bens e riquezas acumuladas por anos. O nobre autêntico despreza, com efeito, tudo o que se pode comprar e vender, ele aparece como um homem do "dom". A liberalidade e a magnificência são para ele obrigações, pois defende sua honra e não seu interesse¹⁹.

O mundo nobiliário se contrapõe, assim, ao mundo produtivo-mercantil porque, como explica Giovan Battista Nicolucci, chamado de "il Pigna",

os gentis-homens tendem principalmente à honra e os homens do povo, ao proveito, e assim como estes se preocupam pouco com as honras, uma vez que para mantê-las se gasta sem ganho evidente, aqueles não se sentem recompensados por poupar suas receitas a não ser enquanto lhes são proveitosas para conservar sua grandeza²⁰.

¹⁷ ELIAS, N. *La società di corte*. Bologna: Il Mulino, 1980. p. 70.

¹⁸ WEBER, M. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Firenze: Sansoni, 1977. p. 108-109.

¹⁹ Cf., a esse propósito, nosso artigo *Liberalitas et Magnificentia chez Giovanni Pontano*. Le Verger, juil. 2012. Disponível em: http://cornucopia16.com/wp-content/uploads/2014/07/Verger2_RICCI.pdf. Acesso em: 21 dez. 2020.

²⁰ PIGNA, G. B. *Il principe*. Venezia: Sansovino, 1561. p. 36.

O comportamento nobiliário se caracteriza pela generosidade e liberalidade, que servem para afirmar a própria imagem social. O nobre vive no dispêndio gratuito e, por vezes, imprudente. O que mais lhe interessa não é a salvaguarda dos bens materiais, mas a salvaguarda de sua posição e de seu prestígio social. O verdadeiro nobre não só não poupa seus haveres, mas também não poupa sua vida, que arrisca ostentosamente nos duelos ou nas guerras.

Dentre os objetivos da nobreza estão, pois, em primeiro lugar, a boa aparência e a honra. É para tal fim que os bens, o dinheiro e o tempo devem ser empregados. Como escrevia outro tratadista italiano, Giovan Battista Assandri (1570-1575), "a honra não é dada ao rico porque ele possui dinheiro, mas porque ele o gasta e o dispensa com magnificência e liberalidade"²¹.

E do mesmo modo exprime-se outro escritor da época, Odoardo Baviera:

E eu não te disse para adquirir e conservar, de modo a sempre ser necessitado e mesquinho, como são alguns que, por cupidez, bebem o vinho acerbo, pois vendem o bom, e que ficam em certas casas que parecem estábulos porque alugam as boas habitações, e carecem de tudo, podendo ter de tudo. [...] Os bens servem "para a comodidade e o adorno de tua família"²².

Esses eram os temas fundamentais de "economica" ou "arte de governar a casa", que, desenvolvendo-se sobre as bases da antiga "economica" de Xenofonte e de Aristóteles, experimenta um grande florescimento em toda a Europa, tornando-se um dos meios fundamentais para a elaboração da ideologia nobiliária²³.

Nos tratados de "economica", as "riquezas naturais" e os bens de uso imediato são sempre privilegiados em relação ao dinheiro, que é "riqueza

²¹ ASSANDRI, B. *Della economica, overo disciplina domestica*. Belpiero: Cremona, 1616. p. 269.

²² BAVIERA, O. *Vero metodo della cristiana politica ed economica*. S. n. t. p. 5.

²³ Cf. Les traités d'économique aux XVI^e et XVII^e siècles: une forme d'institutio nobilis. *Réforme, Humanisme, Renaissance*, Bulletin de l'Association d'études sur l'humanisme, la Réforme et la Renaissance, éd. Association d'études sur l'humanisme, La Réforme et la Renaissance, Lyon, n. 56, p. 77-91, juin 2003.

artificial". As riquezas, explica Piccolomini (1508-1578), "consistem na abundância das substâncias para alimentação e bem-estar necessários ao homem, e não na abundância de dinheiro"²⁴. A verdadeira riqueza não é aquela que é obtida e mantida por meio do trabalho, mas a que é herdada e constituída de bens imóveis, como a terra. Somos ricos e nobres; não nos tornamos ricos e nobres; menos ainda podemos nos tornar pelo trabalho. A propriedade da terra é, por excelência, a riqueza "natural"; portanto, o modelo que emerge da "economica" é a família que vive da produção agrícola, a nobreza que tem domínio nos campos, e que, contudo, se mantém o mais longe possível da fatiga que comportam os trabalhos na terra.

O dinheiro e os produtos mercantis na "economica" são circunscritos "a um âmbito de práticas interditadas ao nobre pai de família, sob pena de desonra"²⁵. Mas é claro que a realidade nem sempre corresponde ao ideal e que uma parte da nobreza, para manter seu poder, utilizava meios eficazes como as atividades especulativas e financeiras. E isto sobretudo a partir do fim do século XVI e no século XVII, quando a terra perde pouco a pouco sua função central na organização econômica e social, quando começa a se impor um tipo de produção pré-capitalista e o conceito de "mercadoria" se torna uma categoria fundamental. O dinheiro, capaz de anular qualquer diferença qualitativa, tornar-se-á, então, uma força criadora ao ponto de transformar todo desejo e, logo, toda representação, em realidade e vice-versa²⁶. Como já observava Leon Battista Alberti no quattrocento: "Se, pois, o dinheiro supre todas as necessidades, para que ocupar o ânimo com outra coisa que não seja poupar dinheiro?"²⁷. O dinheiro se torna o fim da existência, e o próprio Guicciardini escrevia: "o dinheiro serve para tudo e, na vida de hoje, o rico é mais estimado do que o bom"²⁸.

²⁴ PICCOLOMINI, A. *Della instituzione morale*. Venezia: Zoletti, 1560. p. 553.

²⁵ FRIGO, D. *Il padre de famiglia: Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'"economica" tra cinque e seicento*. Roma: Bulzoni Editore, 1985. p. 159.

²⁶ Cf. MARX, K. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Torino: Einaudi, 1968. p. 151-157.

²⁷ ALBERTI, L. B. *I libri della famiglia*. Torino: Einaudi, 1969-1994. p. 302.

²⁸ GUICCIARDINI, F. *Ricordi*. Milano: Feltrinelli, 1983. p. 204.

O protestantismo, com sua ética do trabalho, contribui para o desenvolvimento dessa mentalidade que concebe a pobreza como um crime. Weber escreve:

O *summum bonum* dessa ética, o ganho de dinheiro e sempre mais dinheiro, é, assim, despojado de todo fim eudemonístico ou simplesmente hedonístico; é pensado com tanta pureza como fim em si mesmo, que, diante da felicidade e da utilidade do indivíduo singular, ele aparece como alguma coisa inteiramente transcendente e até mesmo irracional²⁹.

A imposição desse tipo de mentalidade envolve inevitavelmente uma crise do estilo de vida aristocrático, fundado na generosidade e no desprezo do trabalho. Uma parte da nobreza abraçará esses novos valores e, traindo os princípios do ócio e do desprezo do dinheiro, entrará no comércio ou nas atividades especulativas. Outra parte se enrijecerá na defesa dos valores da antiga nobreza feudal, encarnando-se, assim, na literatura, em personagens de aparência ridícula, como Dom Quixote, ou como os protagonistas de *El Buscón*, de Quevedo. Ou, então, como outra possibilidade, a nobreza se entregará ao banditismo, como ocorre sobretudo na Germânia do *cinquecento*, ou na Espanha, retomando, assim, a principal atividade do antigo senhor feudal, ou seja, a das armas. Em geral, não era somente a decadência e a pobreza que levavam essa nobreza a formar bandos e a fazer incursões pelos campos, mas também a possibilidade de conduzir pessoalmente as guerras. Essa parte da nobreza era constituída daqueles nobres que nunca se ocuparam de fato com a agricultura, recusavam-se a integrar-se à corte e, para escapar do trabalho, preferiam viver na miséria, encontrando-se, de certo modo, junto àquelas assim chamadas "classes perigosas", ciganos ou marginais, cujo estilo de vida mostra, por vezes, surpreendentes analogias com o estilo e com os ideais da nobreza. Por exemplo, o cigano mais bem considerado dentro de seu grupo é, ainda hoje, assim como o nobre dentro de seu grupo social, aquele que mais faz dons e festas e que despreza o trabalho. Parece, pois, que as classes aristocráticas e as classes dos *voyoux*, para

²⁹ WEBER, M. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Firenze: Sansoni, 1977. p. 105.

usar um termo francês, dos “fora da lei”, podem ter pontos em comum e, em particular, o princípio “não trabalhem nunca”³⁰.

“Não trabalhem nunca.” Princípio que podemos colocar na boca de muitos “modelos sociais”, que, no curso dos anos, se inspiraram nesse estilo nobre-cortesão, naquele *savoir-vivre* entendido como uma arte que pressupõe a ausência de trabalho ou de especialização e que podemos definir como o primeiro modelo social de comportamento, o “cortesão”, especificamente o de Castiglione, que nunca existiu realmente, mas foi imitado no decorrer do tempo. Após o cortesão, modelo de perfeição, da arte de viver fundada na “*grazia*”, nasceram na Europa dois novos modelos sociais que se inspiram nele e não estão mais ligados à corte, mas à outra forma de sociabilidade, como os salões ou a cidade: o *gentleman* inglês dos séculos XVI e XVII, tal como se delineia, por exemplo, nas *Lettere*, de Lord Chesterfield, que vive sem trabalho manual, se caracteriza por um comportamento doce e por ser incapaz de grosserias. Esse homem elegante e refinado tornar-se-á, em toda a Europa, o modelo fundamental pela educação das classes superiores. Em relação ao cortesão, ele é muito mais independente, não tem necessidade de agradar aos príncipes ou aos poderosos. Para ser um perfeito *gentleman*, são requeridas uma boa educação e as boas maneiras. Na França do século XVII, aparece o *honnête homme*, o homem de honra que se vangloria de respeitar todas as regras sociais de civilidade e cortesia. O campo semântico do *honnête homme* remete claramente ao do homem de honra. A honestidade é uma noção fortemente ligada à moral. A palavra deriva do latim *honestum* e designa aquilo que é digno de estima e consideração. Nicolas Faret, em sua obra intitulada precisamente *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour*, descreve esse novo personagem reproduzindo, além disso, passagens inteiras do livro de Castiglione – mas não só. Trata-se de um modelo mais fácil de imitar porque não visa à perfeição. O essencial para o *honnête homme* é respeitar as regras sociais, as quais ele deve conhecer perfeitamente para não parecer “desonesto” (*malhonnête*). Ainda

³⁰ Slogan escrito em um muro de Paris em 1953, por Guy Debord, e pelo qual se entendia reivindicar a abolição do trabalho assalariado. A esse propósito, remeto à recente publicação: HEMMENS, Alastair. *Ne travaillez jamais: la critique du travail en France* de Charles Fourier à Guy Debord. Albi: Crise & critique, 2019. 326p.

na Inglaterra surge o *dandy*, que parece encarnar o apogeu estético e filosófico do *savoir-vivre*. Barbey d'Aurevilly dedicou a obra *Du dandysme et de George Brummel*³¹ a esse personagem ao mesmo tempo literário e real. O *dandy* parece inscrever-se em continuidade aos outros modelos e, entretanto, Baudelaire, representante do dandismo, em sua obra *Mon coeur mis à nu*, lança uma espécie de desafio à história do *savoir-vivre*, escrevendo: "Eterna superioridade do *dandy*. O que é o *dandy*?". Não é certo que possamos falar de superioridade, mas sim de uma singularidade fundada na ausência de uma unidade conceitual e regulamentar. O *dandy* encarna um individualismo exacerbado, uma irônica distância da realidade e uma recusa no confronto com a mediocridade burguesa. O que caracteriza esse tipo de homem ou personagem, real e/ou literário, é a posse do tempo e da riqueza, que lhe permitem a realização de uma vida estética. Como explica o próprio Baudelaire em *Pittore della vita moderna*, "o *dandy* não aspira ao dinheiro como coisa essencial; bastaria para ele um crédito ilimitado"³². A paixão pelo dinheiro é vulgar e deve ser deixada para os comuns mortais. Como as outras figuras, o *dandy* se caracteriza pela ausência de brutalidade e vulgaridade, pela ênfase dada à arte de viver, à estética, e pela recusa do trabalho manual. Ele rejeita ostentosamente a ideia de utilidade e dedica seu tempo a coisas inúteis. O grande Baudelaire, com efeito, escreverá: "ser um homem útil sempre me pareceu alguma coisa bem medonha"³³. O que nos reconduz ao princípio exposto: "não trabalhem nunca!".

³¹ BARBEY D'AUREVILLY, J.-A. *Du dandysme et de George Brummel*. Paris: Gallimard, 2011.

³² BAUDELAIRE, Charles. *Le peintre de la vie moderne*. In: _____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1961. p. 1178.

³³ BAUDELAIRE, Charles. *Mon coeur mis à nu*. In: _____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1961. p. 1276.

Referências

- ALBERTI, L. B. *I libri della famiglia*. Torino: Einaudi, 1969-1994.
- ARISTÓTELES. *Politique*. Paris: Gallimard, 1993.
- ARISTÓTELES. *Politica*. Bari-Roma: Laterza, 2019.
- ARISTÓTELES. *Etica nicomachea*. Bari-Roma: Laterza, 2019.
- ASSANDRI, B. *Della economica, overo disciplina domestica*. Belpiero: Cremona, 1616.
- BARBEY D'AUREVILLY, J.-A. *Du dandysme et de George Brummel*. Paris: Gallimard, 2011.
- BAUDELAIRE, Charles. Le peintre de la vie moderne. In: _____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1961. p. 1178.
- BAUDELAIRE, Charles. Mon cœur mis à nu. In: _____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1961.
- CICERONE, *I doveri*, Introduzioni e note di Emanuele Nardducci, traduzioni di Anna Restaa Barrile, Milano, Bur, 2011.
- BAVIERA, O. *Vero metodo della cristiana politica ed economica*. S. n. t.
- ELIAS, N. *La civiltà delle buone maniere: Il processo di civilizzazione* 2. Bologna: Il Mulino, 1983.
- ELIAS, N. *La società di corte*. Bologna: Il Mulino, 1980.
- ERASMO. *L'educazione del principe cristiano*. Napoli: Morano, 1977.
- FARET, N. *L'honnête homme ou l'art de plaire à la Cour*, édition critique par Maurice Magendie, réimpression de l'édition de Paris, 1925, Génève, Slatkine Reprints, 2011.
- FRIGO, D. *Il padre de famiglia*: Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'"economica" tra cinque e seicento. Roma: Bulzoni Editore, 1985.
- GUICCIARDINI, F. *Ricordi*. Milano: Feltrinelli, 1983.
- HEMMENS, A. *Ne travaillez jamais*: La critique du travail en France de Charles Fourier à Guy Debord. Albi: Crise & critique, 2019.

- JAEGER, W. *Paideia: la formazione dell'uomo greco*. Firenze: La Nova Italia, 1943.
- MARX, K. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Torino: Einaudi, 1968.
- MARX, K. *Fondements de la critique de l'économie politique*. Paris: Éditions Anthropos, 1967.
- MAUSS, M. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris: PUF, 2012.
- PICCOLOMINI, A. *Della instituzione morale*. Venezia: Zoletti, 1560.
- PIGNA, G. B. *Il principe*. Venezia: Sansovino, 1561.
- RICCI, M. T. Les traités d'économique aux XVI^e et XVII^e siècles: une forme d'*institutio nobilis*. *Réforme, Humanisme, Renaissance*, Bulletin de l'Association d'études sur l'humanisme, la Réforme et la Renaissance, éd. Association d'études sur l'humanisme, La Réforme et la Renaissance, Lyon, n. 56, juin 2003.
- RICCI, M. T. *Liberalitas et Magnificentia chez Giovanni Pontano. Le Verger*, juillet 2012. Disponível em: http://cornucopia16.com/wp-content/uploads/2014/07/Verger2_RICCI.pdf. Acesso em: 21 dez. 2020.
- RICCI, M. T. Graça e Sprezzatura em Baldassar Castiglione. *Limiar*, v. 2, n. 3, p. 1-24, 2014. Disponível em: http://limiar.sites.unifesp.br/pdf-nr3/01_Ricci-Maria-Teresa_Graça-e-Sprezzatura-em-Baldassar_Castiglione_Limiar-nr3-2014.pdf. Acesso em: 21 dez. 2020.
- SAINT-SIMON. *Mémoires*. Paris: Gallimard, 1990.
- VERNANT, J.-P. *Mito e pensiero pressi i Greci*. Torino: Einaudi, 1970-1982.
- WEBER, M. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Firenze: Sansoni, 1977.
- XENOFONTE. *Économique*. Paris: Les Belles Lettres, 1949.