



**Uma urgência antropológica:  
reencontrar a dimensão  
contemplativa da vida**

Conferência

**Luciano Manicardi**

Caderno 32

Lisboa

20 de Outubro de 2017

**Uma urgência antropológica: reencontrar a dimensão contemplativa da vida**

**Lisboa, Fundação Betânia, sexta-feira, 20 de Outubro de 2017**

**Luciano Manicardi, monge de Bose**

*Não é necessário que saias de casa.*

*Permanece à tua mesa e escuta.*

*Não escutes sequer, espera apenas.*

*Não esperes sequer. Fica em perfeito silêncio e solidão.*

*O mundo oferecer-se-te-á para ser desmascarado,*

*não pode fazer nada de menos,*

*extasiado, contorcer-se-á diante de ti.*

Franz Kafka<sup>i</sup>

***Tempo de crise ou crise do tempo?***

“Se se tira à vida todo o elemento contemplativo, ela acaba a sofrer de uma hiperactividade letal. O homem sufoca no seu próprio fazer. É necessária, portanto, uma revitalização da vida contemplativa para abrir espaço de respiração. Decerto, o próprio espírito nasce de um excedente de tempo, de um otium, ou melhor, de uma respiração lenta... A democratização do trabalho deveria ser seguida de uma democratização do otium, para que a primeira não degenera em escravidão de todos.” Assim conclui o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han o ensaio com o título atractivo “O aroma do tempo. Ensaio filosófico sobre a arte de deter-se sobre as coisas”<sup>ii</sup>. Num mundo “que tem falta de ar”<sup>iii</sup> é preciso encontrar espaços de respiração, porque só assim se poderá encontrar também um espírito: jogando com o duplo sentido da palavra grega pneuma (respiração/fôlego e espírito), o filósofo afirma que “quem fica sem fôlego, fica também sem espírito”<sup>iv</sup>. A crise espiritual contemporânea respeita essencialmente ao tempo, de modo que mais que de tempo de crise, devemos falar de crise do tempo<sup>v</sup>, de uma relação com o tempo que, na nossa hipermodernidade, se alimenta de aceleração, atomização, produtividade.

A aceleração técnica, das transformações sociais, do ritmo de vida, é uma constatação diária de cada um de nós; e a aceleração produz também a aniquilação do espaço, o

desaparecimento das distâncias, da geografia. “Não tenho tempo” é o nosso estribilho quotidiano, mas, quando já não há espaço para o tempo, também o espaço deixa de ser vivido e usufruído e torna-se um lugar de passagem, um não-lugar, um lugar não habitado. “O mundo inteiro é-nos oferecido num segundo ou com algumas horas de avião, e nós já não temos tempo de o gozar”<sup>vi</sup>.

A atomização do tempo faz com que já não tenhamos nada a ver com o tempo, mas com tempos, sucessivos, prementes, que não constroem uma história, mas que se sobrepõem uns após outros, substituindo-se uns aos outros e anulando-se uns aos outros. Corremos de um presente a outro, já não conhecemos limiares e passagens, intervalo e pausas, esperas e sedimentações. A tecnologia que regula o tempo e domina as nossas vidas tende a criar uma simultaneidade e uma proximidade constante, tornando tudo disponível imediatamente, aqui e agora, abolindo os “tempos mortos” das esperas, fazendo desaparecer espaços e tempos intermédios, de modo que “restam apenas duas condições: o nada e o presente”<sup>vii</sup>. Para o ser temporal que é o homem, fragmentação e desintegração do tempo tornam-se igualmente fragmentação dos processos de individuação e desintegração das identidades pessoais. Vivemos vidas deprimidas em sociedades deprimidas. A vida sob o signo da depressão é a vida em que a pessoa sente que já não tem tempo, porque o tempo que corre a ritmos cada vez mais rápidos a deixa irremediavelmente para trás, tornando-a um sobejo, e em que sente que já não tem um lugar onde habitar, onde sentir-se segura, onde morar, repousar e refugiar-se, de modo que em toda a parte se sente encurralada. O problema é que, hoje: “[...] esta descrição da depressão assenta que nem uma luva [...] à vida quotidiana de dezenas de milhões de pessoas que não se consideram realmente deprimidas. Mas vivem num mundo em que parece que o tempo acelera, porque a economia as ameaça, porque a competição não permite que se ‘leve tempo’. E simultaneamente o espaço reduz-se: todos os locais do mundo tendem a assemelhar-se.”<sup>viii</sup>

A produtividade realça o carácter meramente quantitativo da experiência temporal que hoje é possível fazer. O imperativo do trabalho e do fazer, a hipercinesia da vida quotidiana, aquilo a que Byung-Chul Han chama “a absolutização da vida activa”<sup>ix</sup>, retiram toda a dimensão contemplativa ao viver humano e, desse modo, desumanizam-no, tornando-o agitado, desordenado, sem direcção, ansioso, arquejante, stressado. Estamos desorientados. Para nos orientarmos, é preciso parar, perscrutar o horizonte, olhar em volta: são necessários

tempo e tranquilidade. O *multitasking* é um dado deste modelo temporal submetido ao imperativo da produtividade a qualquer preço, modelo que produz, à sua volta, homologação, massificação e despersonalização.

Esta distorção da relação com o tempo manifesta-se no imperativo do *consumo* que é exactamente o contrário da *contemplação*. “Na sociedade de consumo perde-se capacidade de adiar. Os objectos de consumo não permitem que se demore a contemplá-los, são utilizados e consumidos quanto mais depressa melhor, para dar lugar a novos produtos e necessidades. Se a demora contemplativa pressupõe que as coisas durem, a pressão do consumo, pelo contrário, suprime a duração”<sup>x</sup>. Só com a coragem de nos determos sobre as coisas, podemos descobrir-lhes a duração, podemos ligar exterior e interior; só pensando e dando tempo ao pensar e ao reflectir, podemos estabelecer unidade entre passado e presente. Só com uma atitude ascética em relação ao mundo e às coisas, estas podem dar-nos a sua beleza. A experiência da duração é contemplativa. Exprime-o bem Peter Handke: “Ó duração, meu sossego! Ó duração, meu repouso!”<sup>xi</sup>

O consumo opõe-se também àquela experiência que parece cada vez mais rara, a experiência do *espanto*. O homem de areia de que fala a psicanalista Catherine Ternynck, para designar a inconsistência do indivíduo contemporâneo esboroadado na sua subjectividade, parece “ter perdido a capacidade de espantar-se”<sup>xii</sup>. Fadiga, nervosismo, agitação, ansiedade, preocupação, desmotivação, sensação de impotência: estas, e outras semelhantes, são as palavras que descrevem o estado de espírito do homem contemporâneo, para o qual a experiência do espanto parece estar excluída. De que admirar-se quando o mundo está à distância de um clique? Como nos espantaremos se não nos detivermos sobre as coisas, se não lhes dermos tempo de se nos manifestarem e se não demorarmos o tempo de mergulhar nelas com a lentidão e a duração do olhar que escuta e se deixa iluminar por essas mesmas coisas? “O olhar longo e contemplativo, ao qual, e só a ele, se revelam os homens e as coisas, é sempre aquele em que o impulso em direcção ao objecto é quebrado, reflectido. A contemplação sem violência [...] impõe ao observador que não se incorpore no objecto: proximidade à distância.”<sup>xiii</sup>

Portanto, há que recuperar a dimensão contemplativa da existência, sem a qual o viver perde sabor e perfume. Perde gosto. Mas, para reencontrar uma relação humanizante com o

tempo, é necessário avaliar-se quanto à capacidade de solidão, dado que “a solidão diz respeito à vida contemplativa”<sup>xiv</sup>, e é necessário interrogar-se sobre aquela dimensão do otium que sempre esteve no centro de uma vida espiritual.

### Desaparecimento da solidão?

Também a solidão muda com o passar dos anos, com o mudar das épocas e, em particular, com o evoluir das tecnologias. Estar sozinho hoje, no século XXI, no mundo ocidental, é muito diferente do que era, mesmo há vinte anos apenas. Hoje, a solidão não coincide com estar fisicamente só, com não ter ninguém ao lado: não basta isso para se estar verdadeiramente sozinho. Com a Internet, o mundo invade o nosso quarto e habita a nossa intimidade; através da rede, os outros estão presentes mesmo na nossa solidão; as diversas tecnologias parecem obedecer ao imperativo de nos evitar a solidão.

Escreveu Gabriele Romagnoli, no La Repubblica, num artigo de 2 de Junho de 2014, intitulado “La scomparsa della solitudine” [O desaparecimento da solidão]: “Um rapaz caminha, sozinho, numa cidade no estrangeiro, pára, tira do bolso um smartphone, estende os braços para cima, sorri para o visor, dispara. Depois, vê o resultado, carrega em mais dois comandos antes de voltar a arrumar o objecto e retomar o caminho. Fez simplesmente uma selfie, pela própria etimologia (self = si mesmo) algo de solitário, mas partilhou com um número indeterminado de gente ao colocá-la no Facebook, Instagram ou qualquer outra rede social. O navegador solitário Manfred Marktel viaja de barco da Namíbia para a Baía. Durante o percurso (4000 milhas) mantém um blog, dá a conhecer tudo o que lhe acontece. Recebe comentários e responde... As carruagens do metro estão cheias de “mergulhadores” que conversam; no Japão, se uma pessoa se senta num café sem companhia, colocam-lhe um boneco à frente.”<sup>xv</sup>

Depois de ter vivido a experiência de passar duas semanas num local retirado sem a possibilidade de se ligar à Internet, a escritora Ruth Thomas publicou as suas reflexões sobre a perda da capacidade de estar só a que nos conduz a vida de hoje, marcada pelas conexões em rede, mas também sobre o prazer de redescobrir a riqueza e as potencialidades ínsitas na solidão<sup>xvi</sup>. Viver alguns dias sem telefone e sem ligação à Internet é actualmente uma experiência excepcional, com dimensões antropológicas e espirituais relevantes; é uma

experiência diferente do tempo e de si, do corpo e da psique. É como viver não apenas de um outro modo, mas num outro mundo. Ruth Thomas afirma que lhe parecia estar a viver num tempo passado, numa outra época, há 200 anos.

A sensação de desconforto que nos invade quando nos encontramos em situações em que não há rede do telemóvel e não há possibilidade de ligação à Internet mostra como nos desabituíamos bem depressa de estar sós e de ficar sem fazer nada. Mais, mostra que “a tecnologia nos está a tirar não apenas a intimidade e a concentração, mas também a capacidade de estarmos sozinhos”<sup>xvii</sup>. O ensaísta e crítico literário William Deresiewicz, no seu breve ensaio sobre o fim da solidão, dá um exemplo eloquente: “Conheço um adolescente que, num mês, enviou mais de três mil sms. Uma média de cem por dia, um a cada dez minutos: de manhã, à tarde e à noite, feriados e dias santos, na hora das aulas, do almoço, dos trabalhos de casa, de lavar os dentes. Não ficava sozinho por mais de dez minutos. E isto significa que não há intimidade.”<sup>xviii</sup>

Em suma, diversos sinais induzem a falar de desaparecimento da solidão ou, pelo menos, de crescente incapacidade dos contemporâneos de estarem sozinhos, de viverem e habitarem a solidão. No nosso mundo ocidental, a solidão parece uma situação a que estamos cada vez menos habituados, e em relação à qual ficaremos balbuciantes e desarmados se ela se impuser na nossa vida, seja por uma doença, seja por abandono, seja pela velhice, ou por outra razão<sup>xix</sup>. Se a câmara de vídeo criou a cultura da celebridade, o computador criou a da conectividade. Celebridade e conectividade são formas de se dar a conhecer: o homem contemporâneo quer ser reconhecido, relacionado, conectado, visível, se não por milhões, ao menos por centenas de pessoas, talvez no Twitter ou no Facebook. No pós-moderno, o elemento que parece ancorar o eu à realidade é a visibilidade. O anonimato é um grande terror dos dias de hoje. Agora, as tecnologias contemporâneas, desde a televisão até ao iPad e ao smartphone, parecem combater o tédio e a solidão, oferecendo a cada instante alguma coisa para se fazer, pondo as pessoas constantemente ligadas.

### **Tempo de otium?**

Diversos observadores da contemporaneidade observam que a perda da capacidade de estar só e de ficar sem fazer nada é acompanhada de uma mudança tal no mundo do

trabalho que torna o nosso tempo favorável à recuperação da dimensão do otium. Pode parecer de mau gosto falar assim num tempo em que a crise económica produz desocupação, precariedade, perda de postos de trabalho. Mas perguntemo-nos: o que é o trabalho? Sem entrar nas muitas definições desse conceito tudo menos unívoco que é o do trabalho<sup>xx</sup>, convém recordar que, fundamentalmente, o trabalho é actividade do homem sobre si para construir a sua própria humanidade. O humano é o ser incompleto por excelência e, em comparação com todos os animais, necessita de muitos anos para se tornar adulto, para amadurecer e exprimir as suas potencialidades humanas. Podemos repetir com João Crisóstomo: “Nada como a alma tem necessidade de trabalhar”<sup>xxi</sup>. Ora, o que faz viver uma pessoa normalmente situa-se em valores, ideais, paixões, relações que requerem atenção, dedicação, empenho, trabalho.

O poeta Rainer Maria Rilke escreveu páginas muito belas sobre o amor como trabalho, e também sobre o difícil trabalho que é a solidão<sup>xxii</sup>. Mas poderemos estender a função do trabalho à construção de uma amizade e de toda a relação profunda, porque são as relações que dão sentido e gosto ao viver, porque viver é o mister a aprender de verdade, qualquer que seja a actividade remunerada que cada um desenvolva. Mas quem ensina o mister de viver? Que escola? Vêm à ideia as notas de Jung sobre a falta de escolas que ensinem a enfrentar a segunda metade da vida<sup>xxiii</sup>. Decerto temos esquecido que coisa é a escola. O termo deriva do grego scholé, que significa “tranquilidade, tempo livre, ócio”, de modo que “o termo com que se designam as sedes de cultura, aliás, da formação na cultura, significa otium. Escola não significa ‘escola’, mas sim otium”<sup>xxiv</sup>.

A palavra latina negotium (ocupação, trabalho; dela provém o nosso “negócio”) deriva de e nega o otium: nec-otium. O negotium é a actividade, a acção, o fazer, mas isso é considerado como negação da actividade mais elevada, do trabalho mais digno que é a actividade espiritual. O ócio, no sentido do otium antigo, não é então o pai dos vícios, mas da criatividade: “O artista”, escreve Leonardo da Vinci, “quanto menos opera, tanto mais cria.” Assim entendido, o otium não é desperdício de tempo, mas é o uso sensato e nobre do tempo, representa a possibilidade de tornar-se amigo do tempo, de si próprio, da vida. Mas porquê estas reflexões sobre o otium que a alguns podem parecer despropositadas e sem jeito? Escutemos as vozes de alguns observadores atentos do tempo actual.

Na sua *Breve História do Futuro* e no seu *Dicionário do Século XXI*, Jacques Attali, economista, ensaísta, político (foi conselheiro especial de Mitterand), afirma que o trabalho será um bem cada vez mais raro para dividir entre muita gente, que deverá trabalhar por períodos mais curtos, com tarefas mais virtuais, mais nómadas, mais precárias; o trabalho diminuirá, cada vez menos gente trabalhará, o tempo ocupado pelo trabalho ao longo da vida continuará a diminuir, mais de metade dos trabalhadores deixará de ser constituída por assalariados e metade dos assalariados já não trabalhará a tempo inteiro, nem estará ligada à empresa por um contrato a tempo indeterminado. O teletrabalho fornecerá metade dos postos de trabalho. Advogados, consultores, sócios de empresa, publicitários, trabalharão cada vez mais em sua casa utilizando redes de telecomunicações; cada vez mais, no posto da pessoa, onde o trabalho seria muito cansativo, mas não só, utilizar-se-ão robôs... Ou melhor, a actividade laboriosa vai requerer cada vez menos tempo à pessoa humana<sup>xxv</sup>.

As análises de Domenico de Masi sobre o advento da era pós-industrial, caracterizada pela passagem da actividade física à intelectual, do trabalho repetitivo ao criativo, trabalho que requer produção de ideias, capacidade de pensar, flexibilidade e redução de horários, em que, para muitas actividades, as máquinas e os robôs substituem cada vez mais as pessoas, em que frequentemente se trabalha estando em casa e organizando o tempo como se quiser, sobretudo com o teletrabalho, e se tem à disposição mais tempo livre, mostram que hoje não é blasfemo, antes é necessário, falar de *otium* na actual conjuntura cultural<sup>xxvi</sup>. E não só é uma necessidade, mas também um acto devido para com a verdade do homem, é um respeitar a estrutura fundamental do ser humano: “Pela sua natureza, o homem é uma criatura que não só trabalha, mas canta, dança, reza, conta histórias e celebra”<sup>xxvii</sup>. E é um acto de humanização, um serviço à humanidade autêntica do homem: “Por falta de calma, a nossa civilização conduz a uma nova barbárie. Nunca como hoje os activos, isto é, os inquietos, gozaram de tanta consideração. Por isso, uma das correcções a fazer ao carácter da humanidade é reforçar amplamente o elemento contemplativo”<sup>xxviii</sup>. Podemos, portanto, arriscar-nos agora a um elogio do tédio.



### *Elogio do tédio*

Tememos a solidão e evitamo-la. E procuramos evitar a sensação de aborrecimento aos filhos ou aos educandos. Por que razão tentam os pais e educadores tão afincadamente evitar o tédio às crianças? Porque se procura sempre encher o seu tempo de actividades e o seu quarto de objectos e brinquedos? Talvez por um sentimento de culpa, se nos parece que não estamos suficientemente presentes junto deles? Por medo de que vivessem mal a solidão? De que se aborrecessem se não tivessem nada para fazer? De facto, enchemos os nossos filhos de presentes e de comida, pensando estar a ajudá-los, mas impedimo-los, desse modo, de sentir a falta e o vazio ligados ao aborrecimento. Falta e vazio que constituem o espaço onde poderá surgir a criatividade.

E, no entanto, as crianças acabarão, ainda assim, por conhecer a dor da falta. Seria melhor deixar-lhes a possibilidade de estarem sós e em silêncio, ensiná-las a experimentar e a lidar com a solidão, de modo que, no dia em que falta e incompletude se fizerem sentir e elas sofrerem a dor da perda, descubram ter em si uma força interior para lhes fazer frente. A solidão, associamo-la ao aborrecimento. O tédio e a solidão combatemo-los tendo sempre alguma coisa que fazer. Na verdade, não sabemos cultivar e nutrir os nossos vazios, mas tendemos imediatamente a preenchê-los com imagens interiores, com pensamentos, com diálogos imaginários. Mas, assim, privamo-nos de poder escutar a nossa angústia: ali onde nasce; o aborrecimento que nos invade: o que é que o motiva; a nossa melancolia: de que coisa é sinal. Privamo-nos da possibilidade de escutar as nossas emoções<sup>xxix</sup>. O vazio que há em nós é também leito de uma expectativa nascente, de um desejo que está a abrir caminho. Tem alguma coisa a dizer-nos. É preciso escutá-lo.

A solidão coloca-nos perante uma dimensão interior talvez problemática, mas sem a remover, sem a anestesiar, sem lhe fugir. O aborrecimento é uma sensação de desgosto, de tédio de viver, devido à real ou suposta ausência de estímulos interessantes, à repetição monótona dos mesmos acontecimentos, à ausência de motivações interiores, a não gosto nas relações. É uma forma de repreensão, o aborrecimento, dirigido aos objectos, por serem demasiado apagados, sem cor, sempre iguais; e dirigido aos outros seres humanos por serem monótonos, sem interesse, banais, superficiais. No entanto, estas conotações negativas do aborrecimento não são as únicas. Poderemos dizer que o aborrecimento é o momento

negativo das grandes questões: porquê viver? Porquê agir? Quem sou? Que sentido tem o meu existir?

A ociosidade, essa atonia da alma sobre a qual muito têm reflectido os padres monásticos, é também uma forma de lucidez sobre a vaidade do viver, ou, pelo menos, de muito do que constitui o quotidiano da existência. O tédio pode ser um grande momento de verdade, permite tempos de pausa, de reflexão, de lucidez, de pensamentos próprios e não sobre assuntos exteriores. Sabemos que Einstein desenvolveu a teoria da relatividade quando se sentia particularmente entediado e estava a sonhar de olhos abertos. A psicanalista Françoise Dolto no seu livro *Solitudine felice* [Solidão feliz] defendeu energicamente a importância, na educação da criança, de lhe deixar momentos de solidão, em que não faça nada, em que esteja sozinha e à parte.

Trata-se de revalorizar as chamadas “pulsões passivas”. Devanear, estar sem fazer nada, estar à margem, observar, mirar, ficar a assistir, são comportamentos importantes e fecundos para a criança, que não devem ser estigmatizados ou reprovados. “A solidão das crianças não deve ser depreciada pelas pessoas que elas amam e que tomam como mestres de vida, mas estas, pelo contrário, tendem a dizer que não é bom ficar sozinho, que é preciso estar com os outros. A solidão pode enriquecer muito se não for experimentada como sensação de isolamento, como sensação de rejeição e de não se ser digno de estar no meio dos outros. É uma solidão interior: na aparência, não se dá nada aos outros, vive-se suportado pelo movimento dos outros e respeitado no virar-se para dentro”<sup>xxx</sup>. Prossegue Dolto: “Existe uma solidão que enriquece e estrutura o ser humano para toda a vida”<sup>xxxi</sup>.

### ***Solidão e otium na Antiguidade***

O binómio “solidão-otium” está amplamente atestado na Antiguidade clássica. Uma passagem do *De officiis*, de Cícero, diz: “Marco, filho meu: de Públio Cipião, que primeiro teve o cognome de *Africano*, Catão, que era mais ou menos contemporâneo dele, conta que se costumava dizer que ‘ele nunca esteve menos inactivo do que quando estava inactivo, nem menos só do que quando estava só’ (*numquam se minus otiosum esse, quam cum otiosus, nec minus solum quam cum solus esset*). Expressão verdadeiramente esplêndida e digna de um homem grande e sábio: diz que, mesmo no tempo livre (*in otio*), pensava nas coisas públicas

(*de negotiis*) e, na solidão (*in solitudine*), falava consigo mesmo, de modo que nunca estava inactivo e não sentia necessidade de alguém com quem falar. Deste modo, inactividade e solidão (*otium et solitudo*), essas duas coisas que entorpecem os outros, a ele, pelo contrário, estimulavam-no”<sup>xxxii</sup>.

Obviamente, o significado de *otium* e de *otiosus* não tem aqui nada de negativo, antes indica o tempo de retiro, o tempo dedicado ao estudo, a pensar, a reflectir, à actividade espiritual. Ambrósio de Milão operará uma refundação bíblico-cristã desta dupla de termos: “Cipião não foi o primeiro a compreender que não estava só quando estava só (*solus non esse cum solus esset*) e que nunca estava menos inactivo do que quando estava inactivo (*nec minus otiosus, cum otiosus esset*). Antes dele, teve consciência disso Moisés, que, quando ficava calado, gritava; quando estava inactivo (*otiosus*), combatia... Moisés, portanto, no silêncio, falava (*in silentio loquebatur*) e na sua inactividade agia (*in otio operabatur*)”<sup>xxxiii</sup>.

Na verdade, o bispo de Milão aplicou a si próprio a expressão ciceroniana: “De facto, nunca estou menos só do que quando parece que estou só, nem menos inactivo do que quando parece que estou inactivo” (*Numquam enim minus solus sum, quam cum solus esse videor, nec minus otiosus, quam cum otiosus*)<sup>xxxiv</sup>. Silêncio, solidão, tranquilidade, eram considerados por Ambrósio elementos de fecundidade e de eficácia também no exercício do seu ministério episcopal<sup>xxxv</sup>. A tradição clássica conhece também o binómio *otium-secessus*. O retiro (*secessus*), o estar à parte, favorece a actividade espiritual e intelectual<sup>xxxvi</sup>.

A noção de *otium* combina, portanto, em si as dimensões da *solidão* e da *inactividade*. Mas, sobretudo, mostra que a solidão é relacional e que a inactividade é activa. Ou seja, faz uma introdução à vida interior e, em particular, àquela dimensão de paradoxo, ou melhor, de oxímoro, que é a condição da fecundidade do agir e do ser do homem no mundo. Perante a dificuldade de viver a solidão e de estar sem fazer nada, creio que é preciso então redescobrir a antiga e sempre nova virtude do *otium*.

### **Redescoberta do *otium***

A minha proposta é ousar o inabitual, tornar actual o inactual ousando-o. Temos necessidade de *otium*. Uma das formas como hoje a solidão é combatida e afastada é com a hipertrofia da comunicação, a idolatria da comunicação.

Diz um excerto de T. S. Eliot: “Onde está a Vida que perdemos vivendo? Onde está a sabedoria que perdemos no conhecimento? Onde está o conhecimento que perdemos na informação?”<sup>xxxvii</sup> Vida, sabedoria, conhecimento, informação. Se partirmos do fim, da informação, as palavras de Eliot desenham um clímax. E falam-nos de uma perda que experimentamos hoje. Uma perda vital, de vida sensata. Pode-se perder a vida vivendo. E hoje encontramos-nos frequentemente desorientados, derrubados, perdidos.

No actual contexto de idolatria da comunicação, somos esmagados por demasiada *informação*, que não sabemos elaborar. Seria necessário um movimento de *distanciamento de si*. É um movimento de resistência individual, um acto de subversão solitária: “Precisa de aprender a distanciar-se de si mesmo, a ser objectivo em relação a si próprio, a aceitar-se. Precisa também de saber meditar e reflectir, de modo a não se sujeitar à chuva de informações que cai sobre nós, dominada, por sua vez, por uma chuva análoga no dia seguinte e assim por diante sem tréguas, coisa que não nos permite meditar sobre acontecimentos que se apresentam dia após dia e não nos deixa contextualizá-los, localizá-los. Reflectir quer dizer, depois de ter contextualizado, tentar compreender, ver qual pode ser o significado, quais as perspectivas”<sup>xxxviii</sup>. Este movimento opõe-se ao da homologação, que é típico da sociedade de massas em que o indivíduo é cancelado na sua singularidade. A morte da solidão dá-se a partir da criação de pessoas idênticas umas às outras, que têm importância não por si próprias, mas pela função que desempenham e que a técnica requer delas. São pessoas registadas e em conformidade com todas as outras.

O *conhecimento* é de um nível superior ao da informação. Pressupõe que tenha havido reflexão e meditação, uma reelaboração racional da informação, pressupõe que os dados tenham sido relacionados uns com os outros, lidos de diversos pontos de vista, interligados até fazerem sentido, até ganharem um significado, revelarem motivações profundas. Este trabalho de conhecimento requer capacidade de solidão, de habitar consigo mesmo. Requer a coragem de fazer do pensar um trabalho, abstendo-se de outras actividades.

Enfim, a *sabedoria* tem a ver com a *vida*. Há mais de vinte anos, Pierre Harmel, um político que foi ministro da Educação na Bélgica, disse: “Apercebemo-nos de que apostámos tudo no económico e insuficientemente na preparação para a vida. É paradoxal que os valores vitais sejam sempre mais reduzidos na educação.”<sup>xxxix</sup> Desde então as coisas pioraram muito.

Não é exactamente na cultura, na formação e na investigação que os governos nacionais investem, antes são muitas vezes os primeiros âmbitos em que, na crise que se está a viver, acontecem os cortes de subvenções<sup>x1</sup>. E deste modo corremos o risco de nos tornarmos ainda mais analfabetos a respeito do mundo, do homem e da vida, e de nos encontrarmos ainda mais perdidos e sem bússola para avançar e compreender alguma coisa do mundo, da história, de nós próprios. Há quem tenha proposto introduzir na escola a hora de solidão, para ensinar os jovens a estarem consigo mesmos, mas precisamente, como já dissemos, esquecemos o que seja a “escola”.

A ideia da recuperação e da valorização da noção de otium está precisamente votada a recuperar uma sabedoria que hoje parece perdida. É como já escrevia Agostinho: “O meu otium [tempo livre] não se destina a cultivar a preguiça, mas a alcançar a sabedoria.”<sup>xli</sup> E Agostinho dizia isto colhendo o fruto da lição bíblica: “A sabedoria do escriba deve-se ao seu tempo livre e quem não se dispersa na acção torna-se sábio” (Sir 38,25). Ter tempo, dar-se tempo, para poder habitar consigo mesmo. De outra forma, o risco da nossa incapacidade de solidão é que os nossos corpos se tornem não-lugares, lugares não habitados, lugares sem alma, lugares só de passagem de emoções e fogachos, de sons e ruídos, sem princípio nem fim.

### **Otium, otiositas e negotium**

Na Antiguidade clássica, o termo otium é ambivalente, às vezes negativo (preguiça, inércia, indolência), às vezes positivo (tempo livre para ocupações intelectuais e espirituais, vida contemplativa). Depois, a acepção negativa foi absorvida pelo vocábulo otiositas<sup>xlii</sup>. A dimensão negativa do ócio esteve sempre presente na tradição cultural e cristã ocidental. O ócio gera a negligência, a incúria, a não-perseverança, a incapacidade de aguentar o esforço, a sonolência, uma certa tendência para a vagabundagem e a instabilidade, a lentidão, o hábito de deixar para mais tarde o que se tem a fazer.

No entanto, como referimos antes, na Antiguidade clássica otium tinha um outro significado. O conceito de otium referia-se a uma prática consensual de que Cícero fala em termos de cum dignitate otium. O otium era o tempo que se passava longe da vida pública, da acção política, que para um civis romanus era um dever fundamental. O otium faz-nos

recuperar a familiaridade com a noção de “retiro”. O otium era o tempo dedicado à leitura, ao estudo, à vida intelectual, à vida contemplativa. A ideia de “ócio literários” encontra aí a sua origem. A Idade Média faz exactamente esta concepção do otium e transforma-o, desenvolvendo-o em sentido escatológico e religioso: já não se trata tanto de paz interior, de pacificação dos sentidos, da procura e da contemplação do verdadeiro, mas também da procura de uma intimidade com Deus.

A ideia de otium, a expressão vacare Deo (ter tempo livre para Deus), tornam-se elementos característicos da experiência monástica, experiência que desenvolve particularmente a dimensão solitária, e que, no entanto, não cria uma vida de privilegiados, mas funde otium com actividade laboriosa intensa e quotidiana. Em síntese, o otium, se é virtuoso, deve afastar por si toda a forma de otiositas. Sem o esforço do trabalho manual e intelectual, de facto, o monge não conseguiria chegar àquele distanciamento do mundo, dos seus próprios pensamentos e desejos, que lhe permite alcançar a paz interior e, portanto, a contemplação de Deus. Em suma, o otium é um bem na medida em que prevê trabalho, cansaço, esforço e aplicação – um otium negotiosum (um ócio laborioso, uma inactividade operosa), como gostam de repetir os monges, e mesmo negotiosissimum (laboriosíssimo), como especifica S. Bernardo.

O otium é a possibilidade de entrar em acordo e em amizade com o tempo com toda a sua própria interioridade, com todo o seu ser. O otium é a possibilidade da solidão positiva, da solidão da alma. Pode ser interessante notar que a etimologia (incerta, na verdade) de otium remete para autium, que deriva de av-eo, “estar bem” (cf. a saudação latina antiga Ave). E, decerto, a recuperação da atitude espiritual do otium pode fazer-nos bem também a nós hoje, pois vivemos uma relação conflituosa com o tempo e frenética com o fazer. Mas aqui põe-se a questão: sabemos estar sem fazer nada? Sabemos habitar a atitude positiva, não indolente, mas eficaz, do não-fazer?

### **A virtude do otium**

Em 1880, Paul Lafargue, genro de Karl Marx, publicava um panfleto, Le droit à la paresse<sup>xliii</sup>, em que criticava asperamente o “direito ao trabalho”, as condições e os ambientes de trabalho (as fábricas vistas como prisões), os horários de trabalho abomináveis para

homens, mulheres e crianças, o mesmo proletariado que se tinha deixado perverter pelo dogma do trabalho, etc. Dois anos mais tarde, em 1882, Nietzsche escrevia:

*O trabalho furioso e sem fôlego [dos americanos] – o vício peculiar do novo mundo – começa já, por contágio, a asselvajar a velha Europa e a estender sobre esta uma prodigiosa ausência de espiritualidade. Hoje, já se sente vergonha do repouso, o meditar prolongado cria quase remorsos de consciência. Pensa-se com o relógio na mão, como se come ao meio-dia com um olho posto no boletim da Bolsa – vive-se como quem continuamente “poderia deixar escapar” alguma coisa. “É melhor fazer qualquer coisa que seja do que nada” – mesmo este princípio é uma regra para dar o golpe de misericórdia a toda a educação e a todo o gosto superior [...]. Oh, este crescente sentir desconfiança de toda a alegria! O trabalho tem sempre mais que toda a sua boa consciência: a tendência para a alegria já se chama “necessidade de divertimento” e começa a envergonhar-se de si mesma. “E um dever para com a nossa saúde”, diz-se quando se é descoberto durante um passeio pelo campo. Na verdade, poder-se-ia bem depressa ir tão longe que não se cedesse a uma inclinação para a vida contemplativa (quer dizer, ir passear, com pensamentos e amigos) sem se desprezar a si próprio e sem má consciência.*<sup>xliv</sup>

O “vício”, segundo Nietzsche, não é o otium, mas a ideologia do trabalho frenético e o anseio de fazer por se sentir vivo

### ***O necessário trabalho interior***

A função do otium é dedicar-se ao trabalho mais difícil e mais necessário ao homem: conhecer-se a si próprio. Uma existência que esqueça que se começa a viver na interioridade é uma vida não tanto extrovertida como alienada, inconsciente, dividida. O otium permitir-nos-á aprofundar a noção de vida interior e, sobretudo, desenvolvê-la na prática<sup>xlv</sup>. Prática que conhece muitos movimentos que seriam aprofundados e analisados (prestar atenção, vigiar, interrogar-se, pensar, discernir, decidir, etc.)<sup>xlvi</sup>, mas aqui limito-me a enumerar as três atitudes de fundo que se apresentam ao homem logo que ele decide entrar na vida interior, ou, se quisermos, dar espaço ao otium na sua existência.

São os movimentos contidos no apotegma de Arsénio, um padre do deserto: “Foge, faz silêncio, fica tranquilo: destas raízes nasce a possibilidade de não pecar” (*Fuge, tace, quiesce: haec sunt radices non peccandi*)<sup>xlvi</sup>. Ou seja, procura deliberadamente a solidão, vive o silêncio como acção interior, persegue a paz interior. Trata-se de acções custosas, que exigem um esforço, que canalizam as energias interiores e espirituais da pessoa para um fim preciso, e que permitem ao homem sair da atitude “viciosa”, isto é, dos maus hábitos, da tirania dos hábitos que nos afectam e tiram liberdade e responsabilidade. O hábito, escreve Séneca, “imobiliza as coisas”<sup>xlvi</sup> e paralisa também a pessoa. O êxito desta ascese, ou seja, desta escolha consciente do essencial, é o sentido acrescido de integridade pessoal

### ***O tempo reencontrado***

A prática do *otium* opõe-se tanto à perda de tempo como à pressa. Se o preguiçoso é aquele que não quer ser ele próprio, não adere a si mesmo, o *otium* nasce da adesão do homem a si próprio e alimenta-se deste sentimento de integridade, de adesão ao real e de amizade com o tempo. “O *otium* é uma configuração daquele recolhimento silencioso que é um pressuposto necessário à percepção da realidade”<sup>xlix</sup>. No *otium*, aquele tempo que escapa constantemente, que é roubado (por quem?), que não temos (mas alguma vez se pode “ter” o tempo?), é-nos inesperadamente restituído na sua dimensão de morada, de casa em que habitamos. Temos necessidade de uma ecologia do tempo, e não apenas do espaço. Ou, para dizer como Paul Celan: “É tempo que seja tempo”<sup>l</sup>. A uma concepção e, sobretudo, uma prática desumanizante do tempo como produtivo, porque votado ao lucro, à experiência da fragmentação do tempo em tempos sucessivos e prementes, ao imperativo da velocidade, ao estribilho da optimização dos tempos, o *otium* responde habitando o tempo. E sabendo que habitar o tempo significa igualmente habitar o corpo, que é o livro do tempo, e significa habitar consigo mesmo, fazendo da paz consigo mesmo a base da construção da comunidade. No *otium*, a experiência do tempo é qualitativa, mais do que quantitativa. O *otium* integra na experiência temporal também a espera, a paciência, a não intervenção, a capacidade de preencher os movimentos e os tempos com amadurecimento e crescimento dos acontecimentos e dos outros. No *otium* o tempo não está apenas destinado ao trabalho e à produtividade, mas torna-se elemento que trabalha ele mesmo o homem e o transforma.



## Conclusão

“Nada é tão insuportável ao homem como estar em completo repouso, sem paixões, sem preocupações, sem divertimentos, sem ocupações. Sente então o seu nada, a sua solidão, a sua insuficiência a sua dependência, a sua impotência o seu vazio. Imediatamente emergem do fundo da sua alma o aborrecimento, o pessimismo, a tristeza, a ansiedade, o despeito, o desespero”<sup>li</sup>. “Toda a infelicidade dos homens deriva de uma só coisa: a incapacidade de ficar tranquilo, num quarto”<sup>lii</sup>. Para a felicidade humana, pelo contrário, e para a sensatez e sanidade da vida humana, contribui a recuperação da dimensão do *otium* que procurámos delinear. Se o vício, de facto, é uma patologia, uma doença da alma, sem dúvida que nós sofremos hoje de relações desequilibradas e patológicas com o tempo, com “o fazer”, com nós próprios, com os outros.

Somos constantemente projectados para fora de nós próprios. Vivemos fora de nós mesmos, e temos necessidade de reentrar em nós para nos curarmos, para reencontrar o caminho de casa, para retomar contacto com nós próprios. Precisamos do *otium* para reencontrar felicidade e sentido, para viver uma vida satisfeita. Não se trata apenas de uma indicação para utilização e consumo estritamente individual, mesmo intimista, mas com uma importante valência social e comunitária. De facto, “quando estamos felizes disseminamos pelo mundo dons anónimos que permanecem desconhecidos mesmo para nós próprios ou, quando são revelados, surpreendem o benfeitor mais do que qualquer outro”<sup>liii</sup>.

## NOTAS

---

<sup>i</sup> F. Kafka, *Aforismi di Zürau*, Adelphi, Milão 2004, p. 121. [Ed. port.: *Aforismos*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2008.]

<sup>ii</sup> Byung-Chul Han, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose* [O aroma do tempo. A arte de permanecer sobre as coisas], Vita e Pensiero, Milão 2017 (p. 132). [Edição portuguesa: *Aroma do Tempo*, Relógio d'Água, Lisboa, 2016.]

<sup>iii</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>iv</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>v</sup> Cf. Reinhart Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti 1820, Casale Monferrato 1996. [Edição brasileira: *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, Contraponto Editora, Rio de Janeiro, 2011.]

<sup>vi</sup> Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, La Découverte, Paris 2013, p. 379. Cf. também Idem, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Turim 2015.

<sup>vii</sup> Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 47.

<sup>viii</sup> Miguel Benasayag e Gerard Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milão 2004, p. 48.

<sup>ix</sup> Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 8.

---

<sup>x</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>xi</sup> Peter Handke, *Canto alla durata*, Einaudi, Turim 2016, p. 49.

<sup>xii</sup> Catherine Ternynck, *L'uomo di sabbia. Individualismo e perdita di sé*, Vita e Pensiero, Milão 2012, p. 11.

<sup>xiii</sup> Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Turim 1994, p. 97. [Edição portuguesa: *Minima Moralia*, Edições 70, Lisboa, 2001.]

<sup>xiv</sup> Byung-Chul Han, *op.cit.*, p. 123.

<sup>15</sup> Gabriele Romagnoli, «La scomparsa della solitudine», in *La Repubblica* segunda-feira, 2 Jun. 2014, pp. 30-31.

<sup>xvi</sup> <http://www.newrepublic.com/article/117633/loneliness-good-us>: Ruth Thomas, «Modern Life Is Abolishing Loneliness. You'll Miss It When It's Gone».

Cf. também: <http://www.newstatesman.com/culture/2014/05/importance-being-lonely>.

<sup>xvii</sup> William Deresiewicz, “Addio solitudine”, in *Internazionale* 789, 3 Abril 2009. O texto inglês (“The End of Solitude”) foi publicado em *The Chronicle Review* (30 Janeiro 2009): <http://chronicle.com/article/The-End-of-Solitude/3708>.

<sup>xviii</sup> *Ibidem*.

<sup>xix</sup> A incapacidade de habitar a solidão, e, portanto, de estar em contacto consigo próprio, conta-se entre os motivos que estão na origem do “sofrer a solidão”, como muitas vezes se verifica na prática terapêutica: Miguel Benasayag, *Oltre le passioni tristi. Dalla solitudine contemporanea alla creazione condivisa*, Feltrinelli, Milão 2016, pp. 14-17.

<sup>xx</sup> Luciano Manicardi, *Il lavoro: aspetti biblici*, Qiqajon, Bose 2007.

<sup>xxi</sup> João Crisóstomo, *Homilias sobre os Actos dos Apóstolos* 35,3: PG 60,258.

<sup>xxii</sup> Rainer Maria Rilke, *Lettere a un giovane*, Qiqajon, Bose 2015: “O amor é difícil. Experimentar amor entre um ser humano e outro: decerto, é o que de mais difícil nos é pedido, de mais extremo, a prova final a que somos sujeitados, o esforço para o qual todos os outros esforços apenas servem de preparação. Eis porque os jovens, que são principiantes em tudo, não *conhecem* ainda o amor: devem aprendê-lo. Com todo o seu ser, com todas as energias reunidas em torno do seu coração solitário, ansioso, que bate pelo outro, devem aprender a amar. O tempo de aprendizagem é sempre um tempo longo, fechado em si mesmo, e assim é o amor, por longo tempo e muito por dentro da vida: solidão, um estar só que se tornou cada vez mais intenso e profundo para aquele que ama” (p. 71: *Lettere a un giovane poeta*). E ainda: “Quem ama deve procurar agir como se tivesse uma grande tarefa: deve ficar muito só e entrar dentro de si mesmo e fazer unidade dentro de si e manter-se unido a si; deve trabalhar; deve tornar-se alguma coisa” (p. 109: *Lettera a Friedrich Westhoff*).

<sup>xxiii</sup> “Há talvez escolas em alguns lugares, escolas não digo superiores, mas de grau ainda mais elevado, que preparem os quadragenários para enfrentarem o amanhã com as suas exigências, como as escolas superiores comuns conferem aos jovens um primeiro conhecimento do mundo e da vida? Não há. Chegamos a meio da vida com a mais completa impreparação e, o que é pior, chegamos aí cheios de preconceitos, de ideais, de verdades boas até àquele momento. Não é possível viver o entardecer da vida seguindo o mesmo programa da manhã, pois o que até então tinha grande importância, terá agora bem pouca, e a verdade da manhã constitui o erro da tarde” (Carl G. Jung, *Gli stadi della vita*, in *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Turim 1977, pp. 427-428).

<sup>xxiv</sup> Joseph Pieper, *“Otium” e culto*, Morcelliana, Bréscia 1956, p. 10.

<sup>xxv</sup> Jacques Attali, *Breve storia del futuro*, Fazi, Roma 2007 [Edição portuguesa: *Breve História do Futuro*, Dom Quixote, Lisboa 2007]; Idem, *Lessico per il futuro. Dizionario del XXI secolo*, Armando, Roma 1999, sobretudo pp. 157-158 [Edição brasileira: *Dicionário do Século XXI*, Record, São Paulo, 2001].

<sup>xxvi</sup> Cf. Domenico de Masi, *L'ozio creativo*, Conversazione con Maria Serena Palieri, Ediesse, Roma 1995; retomado e alterado em Idem, *Ozio creativo*, Conversazione con Maria Serena Palieri, Rizzoli, Milão 2000 [Edição brasileira: Idem, *O Ócio Criativo*, Sextante, Rio de Janeiro 2000]; Idem, *Il futuro del lavoro. Fatica e ozio nella società post-industriale*, Rizzoli, Milão 1999.

<sup>xxvii</sup> Harvey Cox, *La festa dei folli*, Bompiani, Milão 1971, p. 25.

<sup>xxviii</sup> Friedrich Nietzsche, *Umano troppo umano* I, 285; in Idem, *Umano troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, Newton, Roma 2003<sup>4</sup>, p. 150 [edição portuguesa: *Humano, demasiado Humano*, Relógio D'Água, Lisboa, 1997].

<sup>xxix</sup> Escreve Agostinho: “Na nossa doutrina não se pergunta à alma piedosa se se encoleriza, mas *porquê*; nem se está triste, mas *donde lhe vem a tristeza*; nem se tem medo, mas *o que é que teme*” (*A Cidade de Deus*, IX,5).

<sup>xxx</sup> F. Dolto, *Solitudine felice. Interiorità e comunicazione dalla nascita all'età adulta*, Mondadori, Milão 1996, p. 363.

<sup>xxxi</sup> *Ibidem*, p. 364.

---

xxxii De officiis III,1; cf. Cicerone [Cícero], I doveri, com um ensaio introdutório e notas de Emanuele Narducci, tradução de Anna Resta Barrile, Rizzoli, Milão 1993<sup>4</sup>, pp. 316-317.

xxxiii A referência é ao episódio bíblico de Ex 17,9-16 em que Moisés, sentado no alto de um monte, com os braços erguidos e amparados por Aarão e Hur, um de cada lado, assegurava a vitória ao povo de Israel, que, aos pés do monte, combatia Amalec. Ambrogio [Ambrósio], De officiis III,1,2; cf. Sant'Ambrogio, I doveri, introduzione, traduzione e note di Gabriele Banterle, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova Editrice, Milão - Roma 1977, pp. 274-275.

xxxiv Ambrogio [Ambrósio], Epistula 33,1; cf. Sant'Ambrogio, Lettere/1, introduzione, traduzione e note di Gabriele Banterle, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova Editrice, Milano - Roma 1988, pp. 316-317.

xxxv E. Dassmann, La sobria ebbrezza dello Spirito. La spiritualità di S. Ambrogio, vescovo di Milano, Il Sacro Monte, Varese 1975, pp. 261-262.

xxxvi Svetonio [Caio Suetônio Tranquilo], De vita duodecim Cesarum libri VIII, Divus Claudius V,5; Divus Vespasianus VIII,2; cf. Svetonio, Vite dei Cesari, vol. secondo, Claudio V,5; Vespasiano VIII,2, Rizzoli, Milano 1989<sup>3</sup>.

xxxvii

xxxviii Edgar Morin, Amore, poesia, saggezza, Armando, Roma 1999, p.69.

xxxix In La libre Belgique, 22 mars 1991, p. 2.

xl Martha Nussbaum, Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica, il Mulino, Bologna 2011.

xli Otium meum non impenditur nutriendae desidiae, sed percipiendae sapientiae: Santo Agostinho, Commento al vangelo di san Giovanni 57,3, Città Nuova, Roma 1968, pp. 1090-1091.

xlii Cf. J. Leclercq, Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge, Herder, Roma 1963, pp. 27-41.

xliiii Paul Lafargue, Il diritto alla pigrizia, Forum Editoriale, Milano 1968.

xliv Friedrich Nietzsche, La gaia scienza, par. 329; in Idem, La gaia scienza. Idilli di Messina e Frammenti postumi 1881-1882, a cura di Mario Carpitella (Opere di Friedrich Nietzsche, vol. V, tomo II, edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari), Adelphi, Milano 1991<sup>2</sup>, 221-222.

xlv Luciano Manicardi, La vita interiore oggi. Emergenza di un tema e sue ambiguità, Qiqajon, Bose 1999.

xlvi Cf. Hannah Arendt, La vita della mente, il Mulino, Bolonha 1987.

xlvii Arsenio 2 (in Vita e detti dei padri del deserto, vol. 1, a cura di Luciana Mortari, Città Nuova, Roma 1975, p. 97).

xlviii Séneca, De tranquillitate animi 1,3 (in Séneca, Tutte le opere, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milão 2000, p. 201).

xlix Pieper, op. cit., p. 36.

<sup>1</sup> Paul Celan, Poesie, Mondadori, Milão 1998, p. 59 (é a poesia “Corona”).

<sup>li</sup> Blaise Pascal, Pensieri, Newton, Roma 1993, p. 56 ((é o pensamento 131 da edição Brunschvicg).

<sup>lii</sup> Ibidem, p. 57 (é o pensamento 139 da edição Brunschvicg).

<sup>liii</sup> Robert Louis Stevenson, Elogio dell’ozio. La vita felice, Milão 2008, p. 39.