Revista de Revista da Journal of ALESDE Asociación Latinoamericana de Estudios Socioculturales del Deporte

Curitiba, v. 8, n. 2, p. 87-102, dezembro 2017

APROXIMACIÓN AL SENTIDO DEL OCIO GRECORROMANO I: SÉNECA Y EPICURO

Andrés Díaz Velasco
Universidad Pedagógica Nacional
adiazv@pedagogica.edu.co

Carolina Guerrero Reyes
Universidad Pedagógica Nacional
cguerreror@pedagogica.edu.co

Envio original: 17-04-2018. Aceitar: 13-05-2018. Publicado: 30-07-2018.

Resumen
Esta ponencia presenta los avances de una investigación en curso, acerca del sentido del ocio grecorromano y su posible aporte a la transformación de la escolaridad actual. El debate se centra en dos autores. En primer lugar, se revisa a Séneca, quien presenta un panorama general sobre el ocio, y demarca el debate que entre estoicos y epicúreos surgió a propósito de éste. En segundo lugar, al analizar a Epicuro, se trata el sentido más existencial del ocio, conforme a las exhortaciones para llevar una vida placentera. Al final, la ponencia describe el panorama que en la investigación se ha configurado, en relación con la diversidad de sentidos y valoraciones sobre la ociosidad en la época grecorromana.
Palabras clave: Ocio, Séneca, Epicuro, Escolaridad, Existencia.

Abordagem ao sentido de lazer Greco-romana I: Sêneca e Epicuro

Resumo
Este artigo apresenta o progresso de uma pesquisa em curso, sobre o sentido do lazer greco-romano e sua possível contribuição para a transformação da escola atual. Com base na necessidade de esclarecer os detalhes contextuais e conceituais com respeito à lazer na era greco-romana, o debate centra-se em dois autores. Primeiro, se faz uma revisão com Seneca, que apresentou uma visão geral do lazer, e demarca o debate entre Estóicos e Epicuristas surgiu do conceito. Em segundo lugar, ao analisar Epicuro, o sentido existencial de lazer é, de acordo com as exortações para levar uma vida agradável. No final, o documento descreve a visão de que a pesquisa foi definido em relação à diversidade de significados e classificações de ociosidade na era greco-romana.

Palavras-chave: Lazer, Seneca, Epicuro, Escolaridade, Existência.

Approach to the sense of greco-roman leisure I: Sêneca and Epicuro

Abstract
This paper presents the progress of an ongoing research, associated to the sense within the Greco-Roman idleness and its possible contribution to the transformation in current education. Based on the need to clarify the contextual and conceptual details of idleness in the Greco-Roman era, the debate focuses on two authors. First, Seneca's perspective is revised, regarding an overview of idleness, delineating a debate between Stoics and Epicureans which arose around the concept. Secondly, when analyzing Epicurus, idleness is addressed as the most existential sense, according to his exhortations

about how to convey a pleasant life. In the end, the paper describes the panorama that this research has been set in relation to the wide range of meanings and appraisals about idleness in the Greco-Roman era.
Keywords: Idleness, Seneca, Epicurus, Education, Existence.

Introducción

Esta ponencia está basada en las indagaciones hechas al interior del proyecto de investigación "Docencia, ocio y formación: ¿qué de la época grecorromana puede servir hoy día?", aprobado para la vigencia 2016 por el Centro de Investigaciones de la Universidad Pedagógica Nacional. El proyecto se planteó como objetivo, analizar el sentido del ocio en algunos de los autores más relevantes del periodo grecorromano y establecer relaciones con la educación escolar y la pedagogía actuales respecto a la Recreación y al Turismo. Por ello, se ha venido estudiando con cierto detalle a Platón, Séneca, Epicuro y Aristóteles, con el propósito de tener un panorama lo suficientemente amplio para comprender tanto el contexto como el uso de la expresión *σχολή*, traducida especializadamente al español como *ocio*, aunque también se la hay comprendido como "descanso", "no trabajo", "estar desocupado" o "sin ocupación" (cuestión que más allá de mostrar la riquísima pluralidad de sentidos de la expresión griega, pone en evidencia el sentido generalizado del ocio en la modernidad). Sin embargo, dada la importancia de los planteamientos de Séneca y Epicuro para aproximarse al sentido del ocio grecorromano en su acepción más existencial, a saber, la de *una forma de vivir a través de la cual el hombre se produce a sí mismo*, en esta ponencia se tratará especialmente a estos dos autores.

Séneca: qué es el ocio

El *De otio* abre con una sentencia muy particular que, además de venir de una frase incompleta (ya que el texto que nos llega ha perdido su inicio original), manifiesta el sentido del ocio en cuanto *ethos* o *forma de vivir*. Sugiere Séneca el retiro (*secessus*) de la vida pública (*vita activa*) para leer y estudiar a los clásicos -y para poder seguir a alguno de ellos como modelo de vida-, a quienes, habiendo ocupado un cargo en la política, en el servicio público, por alguna razón, ya no han de seguir ejerciéndolo. Afirma que han de dedicarse al *otio*; así que, ¿llama *otio* al retiro? ¿A aquello que se hace durante el retiro de la vida pública? La sugerencia no es inocente, ya que, de hecho, para los estoicos (escuela de la que hace parte), una vez se ha servido a la ciudad, cualquiera haya sido la manera, no se debe dejar de hacerlo nunca. Entra, pues, en pugna con un estoico radical, al cual utilizará como recurso estilístico en todo el texto, para referirse a la proposición del deber de ocupar un cargo público (magistratura, ejército, etc.).

Séneca relativizará luego la dedicación exclusiva a la vida pública, al recomendar el ocio desde la juventud, mas, es en este contexto de retiro, en que expresa lo que consideramos el *sentido* del ocio en cuanto tal. En sus palabras: "entonces puede proseguir con un curso constante e invariable la vida, que destrozamos con una gran diversidad de proyectos (*tunc potest uita aequali et uno tenore procedere, quam propositis diuersissimis scindimus*)" (1, 1; 2010, p. 140). El ocio, en este sentido, más que la vida del retiro daría cuenta de un *regreso* a la vida o, mejor, sería en sí el curso constante de la vida dedicada al estudio y al "cuidado de sí" (para usar la expresión de Foucault); curso que uno puede alterar siempre y cuando se dedique a tareas de otro tenor, como lo es, en concreto, la política.

En la vida pública, continúa Séneca, es fácil dejarse arrastrar por la opinión del vulgo, mientras que en el ocio uno mismo sigue sus deseos, aquello que le parece "digno de alabanza" (1, 3). Actuar como una veleta es inaceptable, por lo cual, de la actuación bajo el propio criterio, se desprende la idea de que el ocio es, en el sentido de *otio*, actuar sobre sí, bajo sus propias convicciones, en análisis constante de su conducta, pensamiento y pasión (como se ve, lo contrario de lo que se piensa hoy día sobre él en relación con la industria del entretenimiento y con la holgazanería desperdiciadora). El ocio latino, adquirido sin duda de la *skolé* griega, no sería entonces una idealización, no tendría la forma "idealista" (como se juzga en ocasiones), sino la forma de lo que actualmente se denomina "valioso" (cf. Cuenca, 2014). De allí, que Aristóteles sea un referente sobre la vida ociosa de los *hombres libres*, sobre todo al decir lo siguiente:

> En efecto, el sabio y el justo necesitan, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, una vez provistos suficientemente de ellas, el justo necesita personas respecto de las cuales y con las cuales practicar la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; mientras que el sabio, aun estando solo, puede practicar la contemplación, y cuanto más sabio sea más; quizá lo hace mejor si tiene quienes se entreguen con él, a la misma actividad; pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo (1177a; *Ética a Nicómaco*; Libro X, Cap. 7).

El estoico con quien Séneca se enfrenta, lleva al extremo la postura contra el ocio -que sin duda es interpretada no como la falta de actividad simplemente, sino como la falta de servicio público, de la acción que busca el *commune bonum*-, afirmando que, según su doctrina, no se puede ser inservible en vida e, incluso, ni siquiera en la muerte (si su muerte "sirve" también al bien común). Por lo que Séneca, en *Sobre la tranquilidad del Alma* (*de Tranquillitate Animi*), replica (aconsejando):

> Si la fortuna te aparta del papel protagonista de la república (*rei publicae*), mantente, pese a todo, en tu puesto y ayuda con tus gritos (*clamore*); y si alguien te tapa la boca, mantente pese a todo, en tu puesto y ayuda con tu silencio. Nunca es inútil la ayuda de un buen ciudadano (*ciuis boni*): se le escucha y se le ve; con el gesto, con el talante, con su callada obstinación y hasta con sus andares resulta útil (VI, 6; 2010, p. 193).

En el *De otio*, Séneca responde astutamente al cuestionamiento del estoico, refiriéndose al seguimiento del "ejemplo de vida" que es el maestro, más que al seguimiento de sus preceptos (*non quo miserint me illi, sed quo duxerint ibo*). Mas, con ello, refuerza la idea del ocio como una suerte de *estado existencial del ser humano*. En sus palabras,

> Esto que digo, lo dividiré en dos partes: primero, que uno, incluso desde edad temprana (*a prima aetate*) [juventud], puede dedicarse por completo a la contemplación de la verdad (*contemplationi ueritatis*), buscar un modelo de vida, y practicarlo en solitario retiro (*rationem uiuendi quaerere atque exercere secreto*); segundo, que uno, cumplido ya el servicio militar (*emeritis stipendiis*), y en edad avanzada (*profligatae aetatis*), puede hacer esto con perfecto derecho (*iure optimo facere*) y volcar su atención en otras actividades, a la manera de las vírgenes Vestales que, distribuyendo los años por tareas, aprenden a realizar los ritos sagrados y, cuando han aprendido, enseñan (*docent*) (II, 1, 2; 2010, p. 144, 145).

Como se ve, Séneca considera al ocio, y a todo lo que éste implica, como algo casi sagrado. Así las cosas, hasta este punto se pueden extraer cuatro reflexiones básicas acerca del ocio: (i) tiene que ver con la contemplación de la verdad, diríase, con la búsqueda de la verdad, con el estudio, con la filosofía, que lleva consigo el establecimiento de una forma de vivir con sus propios criterios, siguiendo más un ejemplo de vida que los preceptos de un maestro; (ii) el ocio es algo que se hace, casi que necesariamente, en solitario retiro, en "secreto", es decir, lejos de la turba y de su posible manipulación; uno debe forjar su criterio antes que ser forjado por los criterios de los demás, afianzando más su debilidad que su fortaleza; (iii) a esto que se denomina *otio* puede dedicarse perfectamente el joven, tal como lo tiene por derecho el viejo que ya ha dado su aporte a la ciudad, es decir, no hay ninguna razón por la que se nieguen las posibilidades del ocio a nadie en particular; y, (iv) aquello que uno ha buscado y, por qué no, encontrado, puede en el ocio también enseñarse, es decir, no se trata de una actitud egoísta o solipsista, sino, para decirlo en términos de la investigación foucaultiana, de *parresía*. Aquí, el otro no aparece como estorbo del cuidado de sí, sino que está integrado en éste. Idea que se pone de manifiesto en Séneca, al referirse a las dos repúblicas (*duas res publicas*).

De este modo, como la preocupación vital de los estoicos se basa en el servicio a los intereses públicos, y por medio del *ocio*, consideran, no se logra ser útil, Séneca brinda dos argumentos irrefutables para rebatir esta consideración. Por un lado, muestra que los iniciadores de la escuela estoica, sobre todo Zenón, no solo no negaron del todo la posibilidad del ocio (aludiendo que, en ocasiones, dada ciertas circunstancias, puede haber *exención del servicio público*), sino que, en última instancia, la vivieron:

> En suma, pregunto si Cleantes, Crisipo y Zenón vivieron según sus propios preceptos. Responderás, sin dudarlo, que ellos vivieron tal como habían dicho que había que vivir. Pues bien, ninguno de ellos administró asuntos públicos […]. Pero ni mucho menos

> llevaron una vida inactiva: hallaron la manera de que su propio ocio fuera más útil a la humanidad que el ajetreo y el sudor de otros. Por tanto, dieron la impresión, no menos que los otros, de haber hecho mucho, por más que ellos no hicieron nada en los asuntos públicos (VI, 5; 2010, 162-163).

Por otro lado, Séneca arguye que aún en el ocio, el hombre puede ser útil, ya no a la *república menor*, "a la cual nos adscribió la circunstancia del nacimiento" (IV, 1), sino a la *mayor*, a la que constituye todo el género humano, en todo lugar y en todo tiempo. De este modo, concluye Séneca que "ambas [escuelas] llevan al ocio por distintos caminos (*Epicureorum et Stoicorum, sed utraque ad otium diuersa uia mittit*)" (III, 2; 2010, p. 146).

En relación a lo primero, entonces, Séneca (*De Otio*, III, 3) expone casos acerca de algunos de los impedimentos que pueden presentarse para ocupar un cargo público. Por ejemplo, "si la república está demasiado corrompida (*corruptior*) como para poderla ayudar", o bien, "si tiene poca autoridad o energía y la república no está dispuesta a aceptarlo", o "si su salud se lo impide". Cuando el servicio público se vuelve *algo impracticable*, no hay modo, debe dejarse. Como se ve, son estas situaciones extremas, circunstancias que se salen de las manos y por las que, incluso, es mejor hacerse a un lado, lo cual no significa que se deje de ser útil, o que se deje de hacer un servicio a la comunidad.

En *Sobre la Tranquilidad del Alma*, Séneca precisa estas circunstancias que, de hecho, obligan a que uno se restrinja la actividad pública, y aconseja la tranquilidad (*tranquillitatem* o *euthymian* en griego, según dice) como remedio para éstas que, en cierto modo, se conjugan en el *taedium vitae*, el hastío vital, la inquietud o el deseo de no conmoverse (*non concuti*). Este estado (el cual puede asociarse con la *desidia* o *acedía* del medioevo), impide que uno se mueva al punto de no sentirse bien con nada de lo que hace y, ni siquiera, con el no hacer, de modo que es muy difícil salir de él. De allí que, ante la respuesta que da Atenodoro de Tarso (también estoico), la cual resuelve acudir al ocio de inmediato ("si consagras al estudio el tiempo que sustraes a los cargos públicos, no habrás desertado ni faltado a tu deber"), Séneca se muestra más prudente, sugiriendo distintas formas de actuar, toda vez que para el *espíritu activo* ese sería el comportamiento correcto. El ocio, como vida contemplativa, dice Séneca en este tratado que podría, inclusive, en ciertos casos, ser la decisión equivocada, de modo que también hay que tomarlo con prudencia. Sin duda, dirá luego, el ocio brinda importantes elementos para encontrarse con uno mismo, para hallar seguridad en sí, pero "lo mejor, con mucho, es combinar el ocio con la acción, siempre que impedimentos fortuitos o las condiciones de la ciudad hagan imposible una vida plenamente activa; pues nunca está todo tan cerrado que no haya lugar para ninguna acción honesta" (IV, 8; 2010, 193-194).

Ahora bien, podría afirmarse en este punto que Séneca logra un equilibrio filosófico en relación con lo que el *hombre libre* puede y debe hacer en tanto que *libre* (o desocupado); equilibrio que, de alguna forma, resuelve una diferencia fundamental entre varias escuelas. No obstante, lo más interesante en el *De otio*, resulta ser el recurso argumental que emplea respecto al servicio al bien común, aquel que hace mención a las dos repúblicas, como decíamos más arriba. Dice Séneca: "algunos prestan simultáneamente sus servicios a ambas repúblicas, la mayor y la menor; algunos sólo a la menor (*minori*); algunos, sólo a la mayor (*maiori*). A ésta, a la república mayor, podemos servirla incluso en el ocio; es más, tal vez mejor en el ocio, *indagando* (*ut quaeramus quid sit*)" (IV, 1, 2; 2010, p. 149. Cursiva nuestra).

Séneca precisa, a continuación, varios ejemplos sobre lo que se ha de indagar, con lo cual presenta, nada más ni nada menos, que el sentido mismo del ocio como práctica existencial, como *curso constante e invariable de la vida*. Desde los problemas que, desde la modernidad podemos llamar "naturales" hasta los que, asimismo, podemos llamar "sociales", así como los problemas de carácter más religioso o divino; en una palabra, los problemas del hombre que busca sentido (y *su* sentido) en el mundo. Por eso, Séneca hallaba un argumento invaluable para refutar el dogma estoico y darle sentido al modo de vida epicúreo: "solemos decir que el supremo bien consiste en vivir conforme a la naturaleza: a nosotros la naturaleza nos engendró para lo uno y lo otro, para la contemplación del mundo y para la acción (*Solemus dicere summum bonum esse secundum naturam uiuere: natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni*)" (V, 1; 2010, p. 152-153).

Esto es definitivo: el ocio, en cuanto que *otio*, no es un mero "no hacer nada", y, ni siquiera, un "no hacer nada obligatorio"; la esencia del ocio, esa que puede ejercitar el joven cuando aún está fresco, atento, inquieto, o bien, esa que puede practicar el viejo cuando, habiendo servido públicamente, ya no tiene injerencia en cuestiones fundamentales de su república menor, no es otra cosa que la *actividad contemplativa*, se sabe. Esa vida teorética (*theorctikós bíos*) que para Aristóteles realizaba al hombre en cuanto tal, no solo como animal racional (*zoon lógon*) sino también como animal social (*zoon politikón*). Se trata, pues, en este enlace de la filosofía grecorromana, siguiendo a Séneca, de la aristotélica felicidad plena, del máximo bien, de la práctica de la virtud. El ocio, así, es el ejercicio de la libertad, pero no de la libertad como *libre albedrío*, y ni siquiera como *libertad civil*; sino de la libertad de dudar, de cuestionar, de pensar, esto es, la libertad cardinal del hombre en tanto que hombre. De manera que, vale la pena preguntarse con Séneca: "¿no quedará esto probado, si cada uno se pregunta a sí mismo cuánto deseo tiene de conocer lo que ignora, cómo se emociona ante cualquier narración?" (V, 2).

Así las cosas, la pregunta por el ocio no es una pregunta baladí. Adquiere un sentido existencial cuando se la formula desde el panorama grecorromano y, con Séneca, se determina como la práctica de ser hombre: "en suma [dice], vivo conforme a la naturaleza si me entrego totalmente a ella, si soy su admirador y su adorador" (V, 8). Y, en tanto "no hay contemplación sin acción" (V, 8), es innegable

que el hombre es hombre en la medida que, siendo ocioso, aporta con su servicio también a la república menor. Porque, "¿quién niega que la virtud debe probar en la práctica sus avances, y no solo meditar qué hay que hacer, sino pasar también a la acción de vez en cuando, llevando a la realidad sus reflexiones?" (VI, 3). Esta es una advertencia doble, de hecho, que adopta la forma de la pregunta: ¿no se realiza el ocio por sí mismo, sin propósitos ulteriores?, y, si es así, ¿no se corre el riesgo entonces de desarrollar un ocio sin actividad (*otium sine actu*), esto es, un ensimismamiento en la sabiduría sin ningún aporte, siquiera, a la posteridad?

Una vida inactiva, o bien, inservible, parece apenas irreal. Una vida que no aporta nada a los otros, o que no aporta nada bueno. Una vida que no es virtuosa. Este parece ser el panorama de lo que la ociosidad llevaría por riesgo, siempre que la doble condición humana, intelectual y social, no se ponga en ejercicio. Independientemente de la edad, la vida contemplativa es en sí una *vita performativa*, como afirmara Sloterdijk (2012); pero, si siendo joven no se práctica como tal, o siendo viejo no se enseña lo aprendido, si en sí mismo el ocio no da un aporte a la república mayor, puede decirse que no se trata de ocio. El ocio es teleológico (de Aristóteles a Cuenca), pero por naturaleza "brinda" o "dona" al *bien común*. Tal como el ejemplo que da Séneca sobre la persona que, estando bien en sí mismo, por extensión hace el bien a quienes lo rodean; quien practica aquello que se denomina ocio, quien hace un verdadero ejercicio de su libertad (etológica), está *dando* a los suyos, más cercanos, así como a los más lejanos en tiempo y espacio, un *bien*.

Lo contrario, pues, resulta una suerte de práctica del "vicio"; la inercia, la falta de "ejercitación", el abandono de lo que hace hombre al hombre. Recuérdese que alcanzar la virtud, según los grecorromanos y, sobre todo, los estoicos, es imposible sin un esfuerzo activo, por lo cual, no solo ante la vida activa dentro de la ciudad, sino también en relación con el ocio, y en cualquiera sea la actividad a la que el hombre vaya a dedicarse, deben siempre recordarse las palabras de Séneca:

> Si alguien afirma que lo mejor es navegar y, a continuación, dice que no se debe navegar por un mar en el que suele haber naufragios y son frecuentes las borrascas repentinas que arrastran al piloto en sentido contrario, pienso que éste me impide soltar amarras, por más que alabe la navegación (VIII, 4; 2010, p. 167).

De este modo, solo queda por saber cómo sería este tipo de vida ociosa, más allá, o más acá de la vida política, por lo cual llegamos a Epicuro. Y aunque con él obtenemos una perspectiva bastante aplomada, basada en el placer (*ἡδονῶν*), debe advertirse que se trata de eso, de solo una perspectiva, la cual, no hay duda, deberá contrastarse luego con la que nos parece es la más arriesgada, valiente e interesante apuesta existencial: la cínica -cosa que no se hará en este escrito.

Epicuro: seguir una vida ociosa

En lo por venir, no se discute la filosofía de Epicuro en su totalidad, sino se emplean sus pensamientos en función de sustentar la tesis sobre el *ocio* como forma de vivir. Conforme a esto, se pretende dar un panorama por el cual se ha de develar un sentido del ocio a través del cual se podrían rehacer prácticas educativas modernas con el fin de alcanzar una Edad de Ocio (Illich, 2006) o, lo que es lo mismo, de forjar un ocio posthumano contrario a los propósitos educativos del nuevo orden mundial en boga. De este modo, entre *otio* y *σχολή*, un universo de experiencias para los modernos, un ejemplo de vida que seguir.

Ahora, en general, tal como se evidencia con Aristóteles y con Séneca, el sentido del ocio o, mejor, de la expresión *scholé* en griego y *otium* en latín, radica en la dedicación existencial al "estudio", con su gozo consecuente. La expresión griega contiene esta connotación, tal como el termino ocio en la modernidad trae consigo el de una modorra improductiva comúnmente despreciable (considerada incluso peligrosa). Por ello, se pueden concebir como prácticas ociosas de la antigua Grecia -que, a la vez, son como una promoción de la ociosidad, si seguimos la tesis de la *parresía* como ascesis (cf. Foucault, 2004)-, la escritura, la lectura y la reflexión. En particular, dentro de las máximas y exhortaciones epicúreas, hay varias que apuntan en esta dirección, a través de las cuales se puede dibujar un amplio panorama del ocio griego. Por ejemplo, la máxima XVIII, según la cual, "El supremo placer de la mente (*hédonén ápegennesen*) lo engendró la investigación (*éklógesis*) de estas mismas cosas [el dolor de la penuria] o de homogéneas que causaban a ella los mayores temores (*phobous*)" (1962, p. 65). O bien, las máximas que apuntan al estudio de la naturaleza (o *physiología*) para no temer a los dioses ni a las inclemencias "naturales".

Sobre esto último, las máximas XI y XII, resultan ciertamente contundentes: "Si en nada nos turbaran los recelos de que los fenómenos celestiales y los de la muerte podrían tener alguna importancia para nosotros, y además, el hecho de conocer los límites de los dolores y de los placeres, no necesitaríamos el estudio de la naturaleza"; y consiguientemente, "es imposible disolver el temor de los asuntos más importantes, sin saber cuál es la naturaleza del universo (*súmpantos physis*), pero sospechando algo de lo que cuentan los mitos. De manera que es imposible gozar de los placeres puros sin el estudio de la naturaleza" (1962, p. 63). Y es que esta eliminación del temor o, en otras palabras, la dedicación al estudio, provee la tranquilidad, favorece la libertad, procura la autarquía (*autarkeías*, traducido como *bastarse a sí mismo*. Cf. Exhortaciones 44 y 77) y engendra la alegría, el placer (*ήδονή*).

Así mismo, con la máxima XXI, se puede enlazar tanto el sentido de libertad, como el de autarquía y el de ocio, en tanto "el que conoce los límites de la vida sabe cuán factible es apartar el

dolor causado por la penuria y hacer toda la vida perfecta. Así que no necesita cosas que traen consigo luchas" (1962, p. 65). Sobre esto último, es Séneca quien expresa tal idea en su diálogo imaginario entre un epicúreo y un estoico, en razón del conflicto que implica, no solo para los viejos o los débiles de carácter, la ocupación en la vida pública de la administración de la ciudad. Pero Epicuro, en la Exhortación 58, lo dice asimismo de forma concluyente: "Es preciso liberarse de la prisión de los negocios y de la política" (1962, p. 77). De este modo, el hombre sabio o, mejor, el filósofo, se procura una vida libre, rodeada de amigos, en el que se puede ser sí mismo (o *cuidar de sí*, en términos de Foucault, lo que conlleva cuidar también de los otros), sin las ocupaciones interesadas y problemáticas de la política y de la búsqueda de incrementar la riqueza.

Recojamos tres Máximas que lo condensan. La 77: "el mejor fruto de bastarse a sí mismo (*aútarkeías*) es la libertad (*éleuthería*)" (1962, p. 79). La 67: "Una vida libre (*eleutheros bios*) no puede adquirir grandes riquezas, porque eso no es fácil sin caer en la servidumbre de la multitud o de los soberanos, pero ella posee todas las cosas en continua abundancia; y si, por azar, le tocan grandes riquezas, le es fácil distribuirlas para ganar la benevolencia del prójimo" (1962, p. 79). La 29: "Yo francamente preferiría, indagando la naturaleza (*physiologón*), vaticinar lo que es útil a todos los hombres, aunque nadie quisiera comprenderme, a cosechar, subyugado por las vanas opiniones, el elogio abundante tributado por la multitud" (1962, p. 73). Por ello, aunque en la amistad también haya algo de utilidad, dice Epicuro que ésta debe ser buscada por sí misma (Exhortación 23).

De allí, que debamos insistir en la intensidad con que Epicuro remite una y otra vez a la relación entre felicidad, sabiduría, amistad y seguridad, afirmando que no hay mayor forma de sentirse seguro que procurando esta última (*philia*). Así, de acuerdo con la Máxima XIV: "Aunque se consigue hasta cierto punto la seguridad respecto de los hombres por medio del poder fuerte y de la riqueza, sin embargo, la más pura es la seguridad que proviene de la tranquilidad y de la separación de la turba" (1962, p. 63). Y como afirma en la Máxima XXVII: "De todos los bienes que se procura la sabiduría (*sophia*) para la completa felicidad de la vida (*biou macharióteta*), el mayor es, con mucho, la conquista de la amistad (*philias*)" (1962, p. 67).

También la máxima XL insinúa que llevar con otros "una vida dulcísima, con la más firme confianza," se logra "después de haber gozado de la amistad más perfecta" (1962, p. 69). Según esto, como igualmente afirmara Séneca, lejos de la turbulencia de la ciudad, de la vida pública, de la "turba", es decir, en el ocio, en el encuentro ocioso con los otros, tiene el hombre tranquilidad, la mayor de las seguridades. Pero no solo se trata de una tranquilidad frente a la inseguridad, digamos, de los hombres peligrosos que quieren hacer daño, sino especialmente de una tranquilidad espiritual, mental, en relación con los temores respecto a lo natural como a lo sobrenatural, como ya se dijo.

Ahora bien, como ocurría con Séneca (e inclusive todavía hasta en nuestros días), en Epicuro también puede analizarse la diferencia entre el ocio y una suerte de ausencia de actividad, denominada generalmente *pereza*. O bien, entre el ocio beneficioso y el ocio dañino (cf. Cuenca, 2003; Rojek, 2011). No es fácil develar el intrincado contexto histórico y el devenir arqueológico de la pereza, y de su relación y/o diferencia con el ocio. Sin embargo, esta oposición, este desdoblamiento del ocio (en el aceptado y el rechazado), da cuenta de un estado muy particular de inacción que puede analizarse desde Epicuro. La Exhortación 11, por ejemplo, reza del siguiente modo: "En la mayoría de los hombres la inactividad es letargo y la actividad es furor" (1962, p. 71). Epicuro muestra los dos polos opuestos que, a lo largo de la historia del pensamiento occidental, puede configurarse con distintos términos. De un lado, la inactividad (que en la modernidad puede equipararse a *improductividad*, mientras que en el medioevo podría referenciarse como *desidia*) y, del otro, la actividad (que a su vez resultan ser la productividad y el "ejercicio espiritual").

Ambos lados representan más que un estado o una forma de ser, para comprender su justificación o rechazo es necesario remitirse al problema del "bien" y del "mal". No obstante, ya Epicuro muestra tres elementos fundamentales para analizar con más detalle el asunto: (i) en primer lugar, la "generalidad" de esta concepción, es decir, el hecho de que la oposición no sea algo dado, sino que se trate de una "consideración" mayoritaria en una sociedad dada; (ii) segundo, la inactividad, dígase también, la quietud, genera o conlleva al letargo, esto es, a un estado de somnolencia, de reposo extremo casi patológico que, a la larga, impide cualquier clase de movimiento; (iii) finalmente, el hecho de que la actividad es manifestada como un exaltamiento de la conducta, como una "agitación violeta", un entusiasmo desbordado casi irracional. Estos puntos recuerdan el *justo medio* aristotélico, al cual deben acceder los hombres, y más aún los filósofos (los estudiosos o investigadores). Empero, lo que deseamos resaltar ahora es el hecho de que ambos extremos resultan ser una suerte de impedimento de la acción ociosa como tal, valga decir, de la acción humana, mesurada, enriquecedora, sin propósito ulterior, gozosa, contemplativa, tranquila y segura (tal como lo resalta Epicuro una y otra vez).

Mas, si en Epicuro sobresale, como es sabido, la amistad, el placer de la amistad, desde la perspectiva de nuestro estudio, es así porque ésta resulta ser el escenario de la ociosidad. Afirmación de esto, y resumen o conjugación de lo que se ha dicho hasta el momento, es sin duda la Exhortación 52, de acuerdo con la cual "La amistad recorre el mundo proclamando: despertaos para el encomio de la felicidad" (1962, p. 75). La palabra que usa Epicuro es, exactamente, *μακαρισμόν* (*makarismon*), que puede traducirse asimismo por bienaventuranza o beatitud, y concepto que ha de entenderse mejor conforme a la Exhortación 81, que reza: "No disuelve la turbación del alma y no engendra la considerable alegría ni la posesión de la mayor riqueza, ni el honor y la consideración de la multitud, ni alguna otra cosa que dependa de las causas indeterminadas" (1962, p. 81). En una palabra, "El hombre noble se dedica sobre

todo a la sabiduría y a la amistad" (Exhortación 78, 1962, p. 79). Por ello, la gran enseñanza, a definitiva, está en la Exhortación 41: "Es preciso al mismo tiempo reír, filosofar, administrar la casa y hacer uso de los demás bienes adquiridos, y jamás dejar de proclamar las palabras de la verdadera filosofía" (1962, p. 75). Esto es, para nosotros, la ociosidad, el ejercicio de la libertad. ***

Ahora bien, es preciso establecer las relaciones y consecuencias que este breve análisis trae respecto a la educación, aunque no son pocos los planteamientos que pueden sacarse al respecto a partir de lo ya dicho. En principio, la preocupación (infaltable) por la educación, está claramente presente en la Exhortación 80, que dice: "La principal parte de salvación es vigilar sobre la juventud y guardarse de los que ensucian todo con sus deseos desenfrenados" (1962, p. 79). Evidentemente, Epicuro da cuenta de una necesidad, si se quiere, social, frente a lo que acontece en su época (cosa que no deja de acontecer hoy día), y es la orientación que tiene los jóvenes para su vida. En diversas ocasiones y con diferentes motivos, Epicuro se refiere a la vejes, sin embargo, en la Exhortación 17 es escueto: "No es el joven feliz, sino el anciano que ha vivido una vida bella; porque el joven, en la flor de su edad, cambiando de opinión, es a menudo apartado de su camino por la suerte, mientras que el anciano ha llegado a su vejez como a un puerto, habiendo encerrado en la segura gratitud de su recuerdo los bienes que antes no había esperado" (1962, p. 71).

Siguiendo estas líneas, es fácil comprender el sentido del estudio de la naturaleza, el de la filosofía como tal, que más que servir al hombre para jactarse de su inmensa sabiduría, le "cura" de la dependencia, le elimina los temores infundados y lo acerca a la felicidad. Solo con el tiempo de estudio, podría decirse, uno se va haciendo feliz, cuestiones que parecen muy poco en la juventud, cuando se *pretende saber el mundo* (como lo declaró asimismo Séneca). Es lo que Epicuro reúne en tres Exhortaciones realmente importantes. En primer lugar, en la 54, donde afirma: "No se debe fingir que estamos filosofando, sino filosofar realmente, porque no necesitamos una curación aparente, sino una curación real" (1962, p. 77). Igualmente, en la Exhortación 45, que reza: "El estudio de la naturaleza no forma a los fanfarrones ni a los inventores de la falsa palabrería, ni a los que ostentan la cultura envidiada por la multitud, sino a los altaneros (*sobaroús*), a los que se bastan a sí mismos, a los orgullosos por sus bienes interiores y no por los bienes que dependen de las circunstancias" (1962, p. 75). Y finalmente, en la Exhortación 27, en la que Epicuro figura el sentido mismo de la filosofía como la ocupación del hombre libre, del ocioso, del hombre como tal (según dirá Aristóteles): "En las demás ocupaciones apenas se cosecha el fruto, cuando están acabadas; mas, en la filosofía (*philosophías*), la alegría (*terpnón*) va a la par con conocimiento (*gnósei*). Pues el goce (*ápólausis*) no viene después del aprender (*máthesis*), sino el aprender y el goce juntos" (1962, p. 73).

Esta última frase, la que afirma el complemento entre el goce y el aprendizaje (gran problema que la educación en la modernidad más que resolver ha creado), debe tomarse muy en serio en cuanto a la relación (más que etimológica) entre el ocio y la escuela. La educación no está siendo referida a un proceso simple de transmisión de saber apodíctico. La verdad no es algo transmisible, sino algo que se busca, que se investiga, que se pretende alcanzar (aunque a la larga resulte inalcanzable). Porque es la búsqueda lo que importa, el pensamiento, el diálogo amistoso, el atesorarse (en) uno mismo. La Exhortación 74, lo dice sin rodeos: "En la discusión erudita más gana el vencido por lo que ha aprendido" (1962, p. 79). No se trata de "saber perder", sino casi de un *deseo de perder* o, lo que sería lo mismo, un *deseo de aprender*.

La escuela puede enseñar artes liberales, puede hacer de la filosofía su centro, puede procurar un ambiente en el que la persona sea responsable de sí mismo y de los otros, pero mientras no enlace aprendizaje y goce, no puede decirse que es ociosa -o ue ha aprendido algo de los griegos. El altanero, el orgulloso al que hace referencia Epicuro, no es el gran maestro sabedor, no es el que hace sentir mal a otros por su ignorancia, no es el que "restriega" su sabiduría, o el que la guarda a sabiendas de que los demás le respetan por ella. Sino el hombre serio, el "grave", el que, como dice la Exhortación 44, sabe dar: "El sabio que ha enfrentado las necesidades de la vida sabe más bien dar que recibir. Posee tan gran tesoro de bastarse a sí mismo" (1962, p. 75). Enseñar ha de ganar aquí una connotación distinta a la de instruir, cuestión que a pesar de tanto exigirse en cientos de libros e investigaciones, parece aún esquiva a la "realidad" escolar (incluso universitaria). Su cercanía al don, al regalo, al brindar, son necesarias estudiarlas con más detalle (cf. Díaz, 2016). La amistad brindada en el Jardín, como resaltara Onfray (2008), es aquí el "modelo".

Así las cosas, sin decirlo directamente, es quizá Epicuro quien nos permite reconocer el contexto del ocio, de la *skolé* griega. Sus máximas y exhortaciones se mueven en tal contexto, lo alimentan, lo promueven. Bien se sabe, desde Foucault, que la modernidad no es, ni podrá ser como los griegos (no tenemos nada de griegos), y que el acontecimiento "Grecia", ya ha pasado. Sin embargo, y en la medida en que fue acontecimiento, sí se puede pensar en un devenir Grecia sin ilusión alguna (aunque quizá delirando un poco). No resulta descabellado aproximarse a un *ocio posthumano* en el que la sustancia griega alimente las nuevas antropotécnicas, como si engrasara la máquina. Y es que en Epicuro hay una clara estrategia autoplástica para ser quien se quiere ser, muy distinta a la actitud cristiana de la educación, basada en una estrategia de control, de adiestramiento, de imposición sobre el otro.

Panorama general de la cuestión del ocio grecorromano

Ahora bien, siguiendo la concepción deleuzeana sobre el lenguaje (cf. Deleuze, 1994; Deleuze y Guattari, 1997), la cual diferencia entre la expresión y lo expresado por ella, sin duda la expresión puede ser la misma -en este caso, *ocio*-, y, no obstante, lo expresado variar incluso hasta la oposición. Esta postura es conveniente cuando, en búsqueda del sentido de un término, se encuentran contradicciones y otros problemas de difícil aprehensión que, en cambio de contribuir a un entendimiento general (cosa que se pretende con las definiciones), lleva a confusiones insuperables. Por ello, para el vocablo que aquí se trata, esta idea resulta más que provechosa.

Sobre el ocio existe una variedad increíble de nociones. El retorno etimológico a la *scholé* griega, conlleva una consideración superlativa del ocio, en la que los llamados "ideales" de formación helénica se vuelven una suerte de objetivos. No es nueva esta actitud que pasa de la admiración a la afición, en la que se suprimen dogmáticamente no solo diferencias sustanciales, sino análisis críticos que es necesario hacer a su forma de vida (empezando por el esclavismo). Este retorno lleva, asimismo, a una noción idealizada de la educación, en la que es ciertamente confuso el sentido mismo de la escuela en la actualidad en comparación con la formación griega -que, mirada con detalle, requiere una diferenciación radical entre distintos personajes-.

Por otra parte, con la vuelta al *otium* existen, particularmente, dos problemas fundamentales. En primer lugar, la poca diferencia que generalmente se establece entre el latín y el griego, quizá por la linealidad histórica que unifica a la época como grecorromana, otorgando una continuidad bastante general entre una y otro forma de vida. En este punto, por ejemplo, la distinción entre *otium* y *schola* no se ha expresado con la profundidad que requiere. En segundo lugar, el sentido del *otium* en sí mismo, ha de dar lugar a consideraciones ontoetológicas que escapan de los estudios más educativos y culturales convencionales. La vida del romano del primer siglo de nuestra Era, y la discusión filosófica que, en cambio de distanciar, relaciona orientaciones juzgadas como disímiles -tal como lo son la estoica y la epicúrea-, goza de unas características que no tenía realmente el *hombre libre* griego y que, sin duda, no disfruta el adinerado de la actualidad. Este tipo de consideraciones resulta clave para comprender un sentido del ocio inigualable, el cual puede inspirar transformaciones radicales en la escuela actual, así como un análisis distinto sobre procesos educativos y culturales que parece no comprenderse del todo.

Finalmente, el punto de transición, si se quiere, en el que el otium pasa del pagano Séneca al padre de la iglesia Agustín de Hipona, merece un estudio específico de transmutación del sentido, ya que es justo allí cuando el ocio se vuelve *madre de todos los vicios*, aproximándose al pecado capital de la pereza (que tomará una fuerza descomunal hasta la tenebrosa representación literaria de Dante), y a la desidia, como distanciamiento del camino para llegar a ser un "buen cristiano" (cf. Bruckner, 2001). No debe sorprender la falta de análisis de este periodo hasta la modernidad, en la que el ocio tiene, asimismo, múltiples sentidos, representados especialmente por el elogio de Russel y de Stevenson, y por

la crítica mordaz de Veblen. Ya no basta, entonces, la mera diferenciación entre el ocio y el trabajo, propia de los siglos XIX y XX, para dar con el sentido del ocio, sino afirmar, en la diferencia entre la expresión y lo expresado, los múltiples sentidos que éste tiene.

De este modo, parece prudente, asimismo, diferenciar entre *σχολή*, *otium* y *ocio*. A pesar de la conexión etimológica que sin duda poseen, puede exponerse una distinción sustancial a partir de cada uno de los contextos históricos en los que aparecen, de manera tal que su supuesta linealidad semántica se quiebra en relación con su intrincado uso. Por lo pronto, a partir de este estudio, entre los grecorromanos se pueden identificar, por lo menos, las siguientes cinco nociones acerca de la ociosidad:

i. El ocio como "principio de todas las cosas" (Aristóteles);
ii. El ocio como "estado del hombre libre" o "condición de posibilidad" de la acción (análisis económico y etológico; puede verse en Platón);
iii. El ocio como "tiempo de estudio", "estudio o contemplación", "dedicación a la investigación" (versión más convencional; versión estoica relacionada con el retiro de la vida pública cuando es necesario);
iv. El ocio como "satisfacción", "placidez", "beatitud" (Epicuro); y,
v. El ocio como "autotransformación" (en relación con la cualidad autoplástica del hombre). Esto es, el ocio como *vita performativa* (Cf. Sloterdijk, 2012).

Así las cosas, con Séneca y Epicuro se precisa un horizonte de sentido bastante diverso en relación con el ocio, por lo que su análisis es preciso verlo como una introducción al tema, o bien, una aproximación al sentido del ocio. Sin embargo, ya desde este punto, pueden tratarse algunos aspectos fundamentales para la transformación de la educación escolar actual y, asimismo, para confrontar los sentidos del ocio en la actualidad. Esta ponencia pretende, entonces, ser apenas un abrebocas de lo que la investigación en curso viene trabajando, ya que el complemento con los planteamientos de Aristóteles y Platón (más los cínicos, por ejemplo), enriquecerá el análisis que aquí se presenta.

No cabe duda, finalmente, que es tan necesario como esclarecedor, el seguir emprendiendo investigaciones de este tipo, que escarben en las minucias para conseguir un panorama más amplio y detallado, conforme al cual puedan emprenderse acciones concretas a denominar *prácticas ociosas*.

REFERENCIAS

AGUSTÍN DE HIPONA (San). (1926) **Confesiones**. Trad. R. P. Fr. Eugenio Zeballos. Barcelona: Librería Religiosa

ARISTÓTELES (1989) **Politeia (La Política).** Traducción de Manuel Briceño Jáuregui. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

ARISTÓTELES (2009). **Ética a Nicómaco**. Traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

APPLEBAUM, H. (1992). The **concept of work.** Ancient, medieval and modern. New York: State University of New York.

ARIÉS P. (1987). **El Niño y la Vida Familiar en el Antiguo Régimen**. Madrid: Taurus

BAIGORRIA, O. (1995). **Con el sudor de tu frente. Argumentos para la sociedad del ocio**. Argenta: La Marca.

BRUCKNER, PASCAL (2001). **La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz**. Barcelona: Tusquets Editores

CUENCA, M. (2003). **Ocio humanista. Dimensiones y manifestaciones actuales del ocio**. Bilbao: Universidad de Deusto.

DELEUZE G. (1994). **Lógica del Sentido**. España: Editorial Planeta

DELEUZE, G., y Guattari, F. (1997**) Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia** 2. Madrid: Pre-Textos.

DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (2005). **Qué es la filosofía**. Barcelona: Editorial Anagrama.

DÍAZ VELASCO, A. (2016) **Paidiagogía y ociosidad.** Recrear la escuela, recrear la enseñanza. Recreación, enseñanza y escuela. Juan Manuel Carreño, Astrid Bibiana Rodríguez y Andrés Díaz Velasco (Comp.). Colombia: Kinesis.

ELIZALDE, RODRIGO, & GOMES, CHRISTIANNE. (2010). **Ocio y recreación en América Latina: conceptos, abordajes y posibilidades de resignificación.** Polis (Santiago), 9(26), pp. 19-40. Recuperado de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-56820100002000002&lng=es&tlng=es. 10.4067/S0718-65682010000200002.

EPICURO. 1962. **Máximas y exhortaciones**. Traducción de J. Zaranka. Revista Ideas y Valores. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Colombia.

FOUCAULT, M. (2005). **El uso de los placeres. Historia de la sexualidad** 2. México: Siglo XXI Editores.

GERLERO, J. (2005). Diferencias entre ocio, tiempo libre y recreación: Lineamientos preliminares para el estudio de la Recreación. **I Congreso departamental de recreación de la Orinoquia colombiana**. Villavicencio, Meta. Octubre 20 – 22 de 2005. Recuperado de http://www.redcreacion.org/documentos/cmeta1/JGerlero.html

ILLICH I. (2006) **La sociedad desescolarizada**. Obras Reunida Vol. 1. Fondo de Cultura Económica. México

LAFARGUE, P. (2004). **El derecho a la pereza.** Argentina: Longseller.

MARESCA, S., Magliano, R. y Ons, S. (2006). **Placer y Bien. Platón, Aristóteles, Freud**. Argentina: Editorial Biblos.

ONFRAY, M. 2008. **La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad Popular**. Barcelona: Editorial Gedisa.

PÉREZ DE AYALA, R. (1975) **Viaje entretenido al país del ocio**. Madrid: Ediciones Guadarrama.

PIEPER, J. (2003). **El ocio y la vida intelectual**. Madrid: Ediciones Rialp.

PLATÓN (2006) **La República**. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

RUSSELL, B. (1953). **Elogio de la ociosidad y otros ensayos.** Madrid: Aguilar Ediciones.

SÉNECA. (2010). **Sobre la firmeza del sabio. Sobre el ocio. Sobre la tranquilidad del alma. Sobre la brevedad de la vida.** España: Alianza Editorial.

SLOTERDIJK, P. (2012) **Haz de cambiar tu vida**. España: Pre-Textos.

SUE, R. (1987). **El ocio.** México: Fondo de Cultura Económica.

VEBLEN, T. (2011). **Teoría de la Clase Ociosa**. Madrid: Alianza Editorial.

ZULETA, E. (2010). **Tres culturas, tres familias y otros ensayos**. Medellín: Fundación Hombre Nuevo Editores