



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

UNA CONCEPCIÓN DEL OCIO EN LA ANTIGÜEDAD. LA CONDICIÓN DE  
POSIBILIDAD PARA EL DESARROLLO DE TODA FILOSOFÍA  
TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA: PABLO GARRIDO JAUCKENS

DIRECTOR DE TESIS: DR. DIEGO ULISES ALONSO PÉREZ

REVISORES: DRA. LYDIA DENI GAMBOA LÓPEZ

DR. JEAN OREJARENA TORRES

FEBRERO 2024

Una concepción del ocio en la antigüedad. La condición de posibilidad para el desarrollo de toda filosofía

Pablo Garrido Jauckens

## Resumen

El ocio ha estado presente en el desarrollo de la filosofía desde el origen de dicha disciplina. En esta investigación buscamos comprender lo que el ocio haya sido en la antigüedad clásica del mundo occidental y las razones por las cuales no podría ser factible que el filosofar se diera si no se contara con la posibilidad de ociar. Para develar el valor del ocio, comenzamos nuestra investigación por definir y aclarar la concepción que sobre él se tenía en la antigüedad; en un segundo momento hablamos respecto a las condiciones con las que uno haya tenido que contar para poder entregarse libremente al mismo; a continuación hablamos acerca de aquellas actividades de las cuales uno se haya de ocupar para que su tiempo sea llamado, correctamente, ocio; tras ello hacemos mención de todas aquellas disciplinas a las que uno se podría dar al estar libre, pero esto con el fin de argumentar a favor de la disciplina que es, verdaderamente, ociosa; por último, a modo de ejemplo y con el fin de aclarar lo dicho a lo largo de todo el desarrollo de nuestro trabajo, haciendo alusión a los sofistas y los filósofos, explicamos las razones por las que estas figuras se distinguen, esencialmente, por el ocio. Con todo, concluimos que este último, en su sentido filosófico de *σχολή* [scholè] y *otium*, es la condición de toda filosofía debido a que es únicamente al ociar cuando uno se puede entregar sin obstáculos al ejercicio de la razón.



*En memoria de Fernando Huesca Ramón*

## **Agradecimientos**

El desarrollo de esta tesis, la cual representa el fruto de no pocos años de entrega, disciplina y esfuerzo en la carrera de filosofía en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, no habría sido posible sin el apoyo de varias personas, sobre las que quisiera hacer mención a continuación, comenzando, como es debido, por referir a mis padres, quienes jamás escatimaron en ayudarme en y con todo aquello que estuviera a su disposición para que participase yo de todas las condiciones necesarias para el estudio de una disciplina tan exigente como lo es la ya antes mencionada.

Quisiera nombrar a aquellas personas que se tomaron el tiempo de leer y comentar conmigo los primeros y diversos borradores de esta investigación, entre quienes destacan Marimar Martínez de Castro, Sigfrido Alcántara y Fernando Gabriel García Teruel, quienes me señalaron errores de todo tipo y por quienes pude avanzar en la redacción de la tesis con mayor fluidez y considerando algunos puntos que a mí me hubiesen pasado desapercibidos.

Si bien mencionar a todos sería difícil, quisiera agradecer a quienes fueron mis profesores en el colegio de filosofía de la Facultad de filosofía y letras de nuestra universidad, pues no pocos de entre ellos representaron y siguen representando para mí un modelo al cual aspirar como profesional de la materia en cuestión. Comento ahora que siempre seguí atentamente sus cursos, pero fue mayor la atención que puse a los diversos consejos que solían dar a nosotros, los estudiantes, respecto a cuestiones que, a su parecer, podrían guiarnos a una mejor y mayor educación, lo cual me llevó a aprender más de lo que jamás habría imaginado.

Por último, me gustaría mencionar a Diego Ulises Alonso Pérez, quien fuera director de esta investigación, pues fue él quien más insistió, a lo largo de mis estudios de licenciatura, y quizás sin darse cuenta, en que siempre había más por aprender fuera de las aulas que dentro de ellas,

quien me empujó a darme al estudio de diversos idiomas y quien me incitó a trabajar siempre disciplinadamente para garantizar que todo llegara a buen fin, siendo así que terminé por aprender de él algunas cosas que tal vez no entendió que estaba enseñando.

## Índice

<b>Introducción</b> .....	11
<b>(PRIMERA PARTE)</b> .....	18
1. SOBRE EL OCIO EN LA ANTIGÜEDAD: .....	18
1.1 <i>Lo que no es ocio:</i> .....	21
1.2 <i>Las cualidades de las actividades del ocio:</i> .....	25
1.3 <i>Ser dueño de uno y de su propio tiempo:</i> .....	29
1.4 <i>El ocio, el ociar y el ocioso o conclusión de lo anterior:</i> .....	33
ANEXO ( $\alpha$ ).....	36
2. CONDICIONES BÁSICAS PARA EL OCIO: .....	39
2.1 <i>Condiciones para la felicidad:</i> .....	40
2.2 <i>Los bienes esenciales para poder gozar del ocio:</i> .....	42
2.3 <i>El gobierno y su relación con el ocio:</i> .....	46
2.4 <i>La educación para el ocio:</i> .....	49
2.5 <i>La libertad y su relación con el ocio:</i> .....	52
2.6 <i>La necesidad de ser hombre:</i> .....	55
2.6.1 <i>El ocio para las mujeres de la Atenas Clásica:</i> .....	56
2.6.2 <i>El ocio para las mujeres romanas:</i> .....	58
2.7 <i>Los lugares propios del ocio:</i> .....	60
2.8 <i>Conclusión sobre lo dicho respecto a las condiciones para un ocio seguro:</i> .....	62

ANEXO ( $\beta$ ) .....	65
3. ASPIRACIONES DEL OCIO:.....	69
3.1 <i>El estudio:</i> .....	71
3.2 <i>La virtud:</i> .....	74
3.3 <i>Sobre el bien actuar en la polis o sobre la actividad política del ocio:</i> .....	78
3.4 <i>La contemplación:</i> .....	81
3.5 <i>El ocio y la sabiduría:</i> .....	84
3.6 <i>La codependencia de las actividades del ocio:</i> .....	87
3.7 <i>Conclusión sobre lo dicho respecto a las aspiraciones del ocio:</i> .....	89
A) CONCLUSIÓN DE LA PRIMERA PARTE.....	90
<b>(SEGUNDA PARTE)</b> .....	93
4. LAS DISCIPLINAS PROPIAS DEL OCIO:.....	93
4.1 <i>La recreación y los placeres corporales:</i> .....	94
4.2 <i>Los estudios liberales:</i> .....	97
4.3 <i>La música y el ocio:</i> .....	103
4.4 <i>El estudio libre:</i> .....	107
4.5 <i>Consideraciones ulteriores respecto a los estudios liberales y la filosofía:</i> .....	114
4.6 <i>Conclusión sobre lo dicho respecto a las disciplinas propias del ocio:</i> .....	119
B) CONCLUSIÓN PRELIMINAR DE LA SEGUNDA PARTE .....	121
5. FILOSOFÍA Y SOFÍSTICA DIFERENCIADAS POR EL OCIO: .....	126

**Conclusiones** ..... 132

**Apéndice de citas** ..... 135

**Bibliografía** ..... 156

*O quid solutis est beatius curis?*

(Catullo, XXXI)

## Introducción

Resulta interesante que, a lo largo de la historia, o al menos durante el periodo clásico del mundo occidental, algún filósofo como Aristóteles o Séneca no se haya detenido a escribir un tratado respecto al ocio, si bien este último llegó a escribir un diálogo que versa sobre el tema. En su obra, en especial hacia el final de su *Política*, Aristóteles se encarga de mencionar al ocio en un sentido que lo denota como lo más deseable a lo que uno podría aspirar, pues es durante este espacio de tiempo donde uno se puede entregar, si las condiciones le son propicias, a la filosofía. Lo mismo ocurre al leer, por ejemplo, las *Epístolas morales a Lucilio* de Séneca, pues en ellas el autor invita una y otra vez a darse al ocio, por ser este el momento adecuado, podríamos decir oportuno o *καιρός* [kairós], para ocuparse del ejercicio de la mente que es contemplativa.

En las siguientes páginas, lo que buscamos es responder a la siguiente pregunta que formulamos de dos maneras diferentes: *¿por qué puede ser dicho que la σχολή es la condición de posibilidad de toda filosofía?*, o bien, *¿por qué el ocio, según el modo en que los antiguos lo entendieron, es la condición de posibilidad para el desarrollo de la filosofía?* Y, para dar respuesta a dicha cuestión, lo que haremos será revisar y rastrear el concepto griego de *ἡ σχολή* [he scholè] y el concepto latino *otium* dentro de ciertos textos clásicos, pues fueron estas las palabras con las que los antiguos referían a lo que en nuestros días solemos llamar *ocio*.

La importancia de dicho concepto radica en que, según la concepción que los griegos y los latinos tenían de él, el ocio no refería simplemente al *tiempo libre* o a la *holgazanería*, como nos podríamos ver inclinados a pensar, pues en nuestros días nadie parece considerar que el ocio sea el tiempo propio de la filosofía, lo cual nosotros sostenemos, argumentaremos y justificaremos a lo largo de nuestra investigación.

Lo que nos impela a investigar sobre el valor del ocio para la filosofía, es el hecho de que a lo largo de la historia de esta disciplina se pueden encontrar no pocos ejemplos que resaltan el hecho de que los filósofos son, antes de ser tales, unos ociosos, pues tenemos la figura de Tales de Mileto, el llamado padre de la filosofía, que cayó dentro de un pozo al estar observando los astros con el fin de entenderlos mejor; contamos, de igual manera, con los diálogos de Platón, donde el desarrollo de la filosofía se da a lo largo de paseos, banquetes, charlas, etc.; por otro lado, por mencionar un tercer ejemplo, está Kant, quien llegó a comentar, según cuenta la leyenda, que sus mejores ideas le fueron dadas al observar hacia el reloj de cierta iglesia a través de su ventana; sin olvidarnos de Spinoza, quien escribía su filosofía cuando su negocio de pulidor de lentes no le exigía su tiempo.

Otra cuestión que nos incita a estudiar y comprender con claridad lo que los antiguos hayan entendido por *σχολή* [scholè] y *otium* de manera correcta, es el hecho de que, al menos en griego antiguo, existen no pocas palabras que refieren al tiempo, pero que no pueden ser llamadas sinónimas dado que participan de características que las distinguen del resto. Así, entre las palabras griegas que denotan algún tipo de tiempo, encontramos, por ejemplo, *χρόνος* [chrónos], en latín *tempus*, que se entendía como el tiempo en general, es decir, el tiempo físico que puede ser medido con un reloj; otra de las palabras que hallamos es *καιρός* [kairós], en latín *tempus opportunum*, que podría ser interpretada por: ‘el momento oportuno para hacer algo’; y, finalmente, se cuenta con la palabra *σχολή* [scholè], en latín *otium*, que suele ser traducida por ocio, siendo este último un *tiempo libre*, ¿pero un tiempo libre para qué o quién? ¿Será que la *σχολή* [scholè]/*otium* es el *καιρός* [kairós]/*tempus opportunum* de algo más? ¿Podríamos decir que el ocio era entendido como un tiempo oportuno para tales o cuales actividades? Nos parece que a lo anterior algún autor como Séneca respondería que el ocio es el tiempo propio de la filosofía, pues en la *septuagésima segunda*

de sus epístolas, nos dice: “no has de filosofar cuando hayas llegado a ociar [*vacaveris*], sino que para que llegues a filosofar has de ociar [*vacandum est*]”<sup>1</sup>, por lo que el ocio se marca como una condición sin la que la filosofía no se podría manifestar, lo cual nos proponemos demostrar a lo largo de este trabajo.

El día de hoy parece que la filosofía está dormida, pues cada vez resulta más difícil, según consideramos, el que la gente llegue a ser dueña de su propio tiempo. Creemos, en cierto sentido, que el mundo o algún sistema que impera nos ha educado a vivir eternamente ocupados, además de que podríamos considerar que los medios y quienes los controlan se han encargado de que parezca cada vez más difícil que la gente se entregue a la reflexión filosófica, pues a nadie se le enseña a pensar libremente, por lo que es inverosímil que el individuo al que se le presenta la oportunidad de estar libre de toda obligación o necesidad opte por trabajar intelectualmente.

Partiendo de lo dicho hasta ahora, nuestra hipótesis es que el ocio, según su sentido clásico, es la condición de posibilidad para toda filosofía debido a que los grandes trabajos intelectuales pueden darse únicamente cuando los individuos se encuentran en un reposo que no es alterado por la necesidad, la obligación y/o la preocupación. El ocio es la condición de la filosofía dado que es el tiempo que representa el momento oportuno en el que los individuos se pueden entregar al ejercicio de la razón. La idea anterior puede ser justificada y argumentada si se rastrea, dentro de los textos de algunos de los filósofos más importantes del mundo antiguo, el valor y la connotación que se atribuía al término que nosotros estudiamos.

Por lo anterior, hemos decidido dividir nuestra investigación en cinco capítulos, a los que se agrega la presente introducción y la conclusión a la que llegamos. Así, en un primer capítulo,

---

<sup>1</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro VIII, epíst. 72, 3 [Traducción propia del texto latino].

titulado *Sobre el ocio en la antigüedad*, buscamos responder a la pregunta: ¿cómo fue entendido el ocio en la antigüedad? o bien, ¿cómo entender al ocio en su sentido ‘filosófico’ de σχολή [scholè] y otium? Y esto con el fin de proporcionar una definición clara de lo que el ocio haya sido dentro del marco del mundo clásico occidental. Para responder a la pregunta anterior, hemos decidido dividir el primer capítulo en cuatro partes, de las cuales la primera se titula *Lo que no es ocio*, y es con este subtítulo como buscamos esclarecer los sentidos en que se empleaba dicha palabra a lo largo de la antigüedad y denotar el sentido filosófico que a nosotros nos interesa; en la segunda parte, *Las cualidades de las actividades del ocio*, determinamos las particularidades que distinguen al actuar del individuo verdaderamente ocioso; en la tercera parte, *Ser dueño de uno y de su propio tiempo*, mostramos que un individuo es verdaderamente dueño de su tiempo cuando se dispone a emplearlo ociosamente; y, tras lo anterior, pasamos al apartado *El ocio, el ociar y el ocioso o conclusión de lo anterior*, donde, finalmente, hablamos, tras el desarrollo de nuestra argumentación, sobre las características esenciales del ocio, el ociar y el ocioso, además de que definimos cada una de estas cuestiones.

En nuestro segundo capítulo, que lleva por título *Condiciones básicas para el ocio*, nos hemos propuesto responder a la pregunta: ¿cuáles son las condiciones para un ocio seguro? Y esto con el fin de investigar y determinar cuáles sean las condiciones primarias para poder entregarse al ocio. Este capítulo se divide en siete partes, titulándose, la primera de ellas, *Condiciones para la felicidad*, pues según argumentamos y mostramos, las condiciones para alcanzar esta última aplican igualmente para el ocio; a continuación, en el apartado *Los bienes esenciales para poder gozar del ocio*, comentamos los bienes primarios para llegar a participar de la vida ociosa; tras ello, en *El gobierno y su relación con el ocio*, demostramos la necesidad de vivir bajo un gobierno que no sea contrario al ocio, pues de los gobernantes depende que los individuos puedan ociar o no; pasamos

así a la sección *La educación para el ocio*, donde argumentamos respecto a cuál deba ser el objeto de la educación que sirva a quien desee ociar; así, habiendo hablado sobre lo anterior, llegamos a *La libertad y su relación con el ocio*, donde señalamos la importancia de ser libres y las razones por las que sea necesario serlo; con ello pasamos al apartado *La necesidad de ser hombre*, donde mostramos las razones por las que las mujeres hayan podido o no participar del ocio a lo largo de la antigüedad, para lo cual hablamos del contexto de la Atenas y la Roma Clásica; a continuación, llegamos a la sección *Los lugares propios del ocio*, donde se explica y demuestra lo favorable que resulta el silencio y la tranquilidad para el ocio; y lo anterior para llegar a la conclusión del capítulo, titulada *Conclusión sobre lo dicho respecto a las condiciones para un ocio seguro*, donde hablamos sobre la posibilidad de ociar al contar con las condiciones mencionadas a lo largo de nuestro escrito.

En nuestro tercer capítulo, *Aspiraciones del ocio*, respondemos a la pregunta: *¿a quien cumple con las condiciones para el ocio, es decir, al ocioso en potencia, de qué le sirve el ocio? o ¿siendo ocioso, en que se ha de emplear el ocio?* Y esto con el fin de demostrar que el ocio se emplea en la consecución del bien mayor al que los hombres podrían aspirar: *la felicidad*. En la primera parte de este capítulo, *El estudio*, demostramos que el estudio ocioso es teórico y que tiende a mejorarnos y perfeccionarnos a nosotros mismos y a nuestro contexto; en la segunda sección, *La virtud*, probamos que el ocio se relaciona con la *ἀρετή* [areté] en cuanto que esta última se persigue durante aquel; a continuación, en *Sobre el bien actuar en la polis o sobre la actividad política del ocio*, dilucidamos el modo en que el ocio se relaciona con la actividad y la vida política; tras lo cual, bajo el subtítulo *La contemplación*, probamos que el ocio se ha de emplear en la contemplación y la búsqueda de la verdad; con lo que pasamos al apartado *El ocio y la sabiduría*, donde se explica que las actividades del ocio tienden al saber; lo que nos lleva a la sección *La codependencia de las actividades del ocio*, en la cual argumentamos a favor de la codependencia

entre las materias de la *σχολή* [scholè], pues estas se ven unidas por el ocio, la sabiduría y la necesidad que cada una de aquellas cuestiones tiene de las otras. Concluimos que las actividades del ocio que mencionamos tienden, en última instancia, a la felicidad, la cual representa el bien mayor al que los individuos podrían tender.

En el cuarto capítulo, *Las disciplinas propias del ocio*, respondemos a la pregunta: *¿cuál es la disciplina propia del ocio?* Con la intención de demostrar cuál sea la disciplina o las disciplinas a las que uno se deba entregar para que su tiempo sea llamado, correctamente, ocio. En la primera parte del capítulo, *La recreación y los placeres corporales*, determinamos las razones por las que el ocio pueda o no ser dedicado a la recreación y a la satisfacción de los placeres corporales; a continuación, en el apartado *Los estudios liberales*, mostramos la importancia que dichos estudios tienen para el quehacer ocioso, si bien estos no son, propiamente hablando, ociosos; en la tercera parte, *La música y el ocio*, demarcamos la medida en que el estudio de la música sea ocioso; con ello pasamos a la sección *El estudio libre*, donde se prueban las razones por las que la filosofía sea el verdadero estudio del ocio; tras lo cual, en *Consideraciones ulteriores respecto a los estudios liberales y la filosofía*, remarcamos el papel de aquellos estudios y su valor para la filosofía. Concluimos que esta última es la disciplina verdaderamente ociosa debido a que se encarga de todo lo que el ocio busca, pues se desarrolla por sí misma y de manera teórica, siempre tendiendo a las cuestiones referentes a lo humano, lo divino y lo mundano, lo cual nos dirige hacia la sabiduría y esta, a su vez, a la felicidad.

En el quinto y último capítulo, *Filosofía y sofística diferenciadas por el ocio*, respondemos a la pregunta: *¿cuál es la diferencia entre la filosofía y la sofística?* Y esto para demostrar las razones por las que los sofistas se diferencien de los filósofos debido a que no participan del ocio.

Concluimos que el ocio no está presente en el quehacer del sofista, mientras que en el quehacer filosófico es lo que impera.

Por último, antes de dar pie a nuestra investigación, comentamos al lector que, si bien las citas empleadas dentro del desarrollo de nuestro trabajo se encuentran en español, sea a modo de traducciones hechas por nosotros mismos o tomadas de alguna otra fuente, las citas originales que fueron consultadas pueden ser leídas en el *apéndice de citas* que hemos agregado al final de esta tesis, y esto con el fin de que pueda ser revisado y estudiado el modo en que los autores hablaron respecto al ocio en la antigüedad. A lo largo de nuestro escrito, nos limitamos a mostrar, en su lengua original, las palabras clave de cada fragmento citado.

**(PRIMERA PARTE)**

## 1. SOBRE EL OCIO EN LA ANTIGÜEDAD:

Como queremos probar que el ocio es la condición de posibilidad para el desarrollo de la filosofía y que haya sido el mismo ocio la condición de su surgimiento, es necesario que estudiemos la concepción que se tenía sobre dicho concepto en los primeros siglos del desenvolvimiento de dicha disciplina: la antigüedad ‘clásica’ del mundo occidental, lo cual permitirá demostrar que nuestro entendimiento sobre dicho término no es igual al de aquella época, pues en nuestros días es común, por ejemplo, llamar *ocioso* a quien realiza cualquier tipo de actividad ‘reposada’, por decirlo de alguna manera, por lo que al *holgazán* se le dice ocioso y del mismo modo a quien pasa su tiempo en actividades inútiles, lo cual es equívoco.

En la antigüedad, el ocio se empleaba en un tipo de actividad particular y entre las características de esta está el que era una actividad que se realizaba mentalmente y por sí misma— sobre lo cual se hablará más adelante—, además de que, según Aristóteles, “la felicidad [*ἡ εὐδαιμονία*] está en el ocio [*τῆ σχολῆ*]”<sup>2</sup>, pero para, gradualmente, comenzar a entender la concepción antigua que sobre el ocio se tenía, veamos, en primer lugar, las palabras con las que este era referido, principalmente, en griego antiguo y en latín: *ἡ σχολή* [he scholè] y *otium*.

Se puede decir que en griego el antónimo de la palabra *σχολή* [scholè] es la negación de la misma, pues se le dice *ἀσχολία* [ascholía], o sea, se agrega un *alfa* privativa a la raíz de la palabra *σχολή* [scholè], mientras que en latín sucede algo similar, pues el antónimo de *otium* es el *negotium*, de *nec-otium*, es decir, el *no-ocio*, pero esta *σχολή* [scholè], este *otium*, refería, digamos por ahora, a un *estar libre de ocupaciones*—aunque sobre esto se harán aclaraciones en las páginas

---

<sup>2</sup> *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1177b 5 [Traducción propia del texto griego].

subsecuentes, pues ni el *tiempo libre* es *σχολή* [scholè], ni el *estar libre de obligaciones* basta para ociar—.

Por otro lado, mientras que las palabras mostradas en el párrafo anterior refieren a un sustantivo, existe, igualmente, un verbo correspondiente tanto para la palabra griega como para la latina, siendo el verbo griego ‘*σχολάζειν*’ [scholázein], y el verbo latino ‘*otiari*’, aunque con mayor frecuencia se suele emplear el verbo latino ‘*vacare*’, sinónimo de este último, y estos verbos, tanto el helénico como los latinos, se pueden traducir por: ‘*tener tiempo para...*’ o ‘*estar libre para...*’. Testimonio de que el sentido en que el ocio se entiende haya cambiado a lo largo de los siglos, se encuentra, por ejemplo, en las *Meditationes de prima philosophia* de René Descartes, pues al haber comprendido bien la lengua latina y habiendo escrito, originalmente, la obra mencionada en latín, emplea la palabra ‘*otium*’ y el verbo ‘*vacare*’ en un sentido diferente que en francés: expliquémoslo.

El fragmento al que referimos es el que se ha llegado a traducir de la siguiente manera al español: “Así, pues, ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado, habiéndome procurado *reposo* seguro en una apacible soledad, *me aplicaré* seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones.” (Descartes, 1977, p. 17)<sup>3</sup>, pero que en latín fue escrito por el filósofo así: “*opportune igitur hodie mentem curis omnibus exsolvi, securum mihi otium procuravi, solus secedo, seriò tandem & libere generali huic mearum opinionum eversioni vacabo.*” (Descartes, 2022, pp. 146-148, A.T. 17-18, 8)<sup>4</sup>. Pero lo llamativo e importante para nosotros está en que, al haberse traducido la obra al francés, en una traducción que el mismo Cartesio revisó, se encuentra lo siguiente: “maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins, & que je me suis procuré un

---

<sup>3</sup> Esta traducción fue hecha por Vidal Peña y fue publicada por la editorial Alfaguara. Las cursivas son nuestras.

<sup>4</sup> Las cursivas son nuestras.

*repose* assuré dans une paisible solitude, je *m'appliqueray* serieusement & avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions.”<sup>5</sup> (Descartes, 2020, p. 359, A.T. 13, 8). Vemos, entonces, lo que antes mencionábamos, pues por ‘otium’ se ha escrito ‘repose’ y, por ‘vacabo’, ‘m’appliqueray’, tal como en español, y el problema radica en que por ‘repose’ el francófono o el hispanohablante podría pensar en una quietud empleada para la *holgazanería*, lo cual no corresponde al ocio ni al ocioso, y, además, se ve que en nuestras lenguas no se emplea el verbo ‘ociar’, lo cual podría traducir al verbo latino ‘vacabo’ de mejor manera—si el ocio y el ociar no hubiesen perdido su sentido ‘filosófico’ de *σχολή* [scholè], claro está<sup>6</sup>—.

Por lo anterior, consideramos que si el ocio y el ociar no hubieran perdido su sentido más digno para entonces convertirse únicamente en un sinónimo de ‘*holgazanería*’ o ‘*flojedad*’, el fragmento anterior podría ser traducido como proponemos a continuación: “oportunamente, entonces, [el día de] hoy quité todas las preocupaciones de mi mente, me procuré un *ocio* (*τὴν σχολήν/otium*) seguro; solo me aparto, y, finalmente, de manera seria y libre, *ociaré para/tendré tiempo para* (*σχολάσω/vacabo*) esta reconsideración/subversión de mis opiniones.”<sup>7</sup>

Lo que buscamos es que quede claro, al hablar sobre lo que el ocio haya sido en la antigüedad, que Descartes no se equivocó al escribir ‘otium’ y ‘vacabo’ en la primera versión de su escrito y que si se emplearon conceptos diferentes en la traducción posterior, esto no fue mera arbitrariedad, sino que se debió a una obligación surgida por la pérdida y el olvido del sentido antes

---

<sup>5</sup> Las cursivas son nuestras.

<sup>6</sup> Es verdad que el verbo ‘*σχολάζειν*’/‘*vacare*’ y el sustantivo ‘*σχολή*’/‘*otium*’ llegan a ser empleados con un sentido peyorativo en los textos clásicos del griego y del latín, sin embargo, como se mostrará en las páginas subsecuentes, la gente ‘letrada’ o ‘culto’, entendía el verbo como nosotros lo proponemos en la presente investigación, es decir, entendían que el ocio denotaba un tiempo libre para poder dedicarse a actividades intelectuales y personales de gran interés.

<sup>7</sup> Por lo visto, se puede deducir que la traducción de Vidal Peña fue hecha a partir del texto francés, no del latino. Como vemos, al modo en que se hizo en francés, el traductor emplea la palabra ‘*repose*’, en vez de ‘ocio’, y usa ‘me aplicaré’, en lugar de algún verbo que exprese la idea de ‘*tendré tiempo para...*’.

referido del concepto—asunto que, al parecer, Descartes no consideró oportuno modificar al aprobar la traducción que había sido hecha de su obra—.

Así, habremos de entender lo que correctamente se llama *ocio*, a quién se le llama *ocioso* y a lo que refiere el *ociar*, pues de este modo se podrá comenzar a comprender correctamente lo que en la antigüedad se entendió por *σχολή* [scholè] y *otium*, por lo que nuestro objetivo, en este momento, es dar una definición sobre lo que hayamos de entender por ocio si lo que se busca es argumentar a favor de la idea de que es esto mismo la condición de posibilidad de toda filosofía, definición tal que se conseguirá cuando se haya respondido a la pregunta: *¿cómo fue entendido el ocio en la antigüedad?*, o bien, *¿cómo entender al ocio en su sentido ‘filosófico’ de σχολή [scholè] y otium?*

### *1.1 Lo que no es ocio:*

Comencemos por hablar de aquello que no es ocio y de aquellas cosas que, sobre las demás, suelen ser llamadas ociosas sin serlo, pues si nuestra concepción del ocio no es la misma que la de los antiguos, esto se debe a que a lo largo de la historia su sentido se ha corrompido, pues se empezaron a llamar ociosas a actividades que nada tenían que ver con el ocio y se dejó de llamar así a lo que sí lo era. Siendo este el caso, para entender correctamente lo que los antiguos hayan entendido por ocio, comencemos por preguntar: *¿qué no es el ocio?* Y esto con el fin de descartar las principales ‘actividades’ que, erróneamente, son llamadas ociosas.

Hablemos, en primer lugar, sobre el antónimo del *ocio*: el trabajo—*ἀσχολία* [ascholía] y *negotium* en griego y latín, respectivamente—. Pero ¿qué hay que entender por trabajo, en cuanto que *ἀσχολία* [ascholía] y *negotium*? Como muestra de Grazia (1962), en griego existen dos palabras que significan labor o trabajo, siendo la primera ‘*πόνος*’ [pónos], lo cual refiere principalmente al

trabajo manual y/o corporal que representa un esfuerzo físico considerable, y, la segunda palabra es ‘*ἀσχολία*’ [ascholía], la cual refiere a un ‘estar ocupado’, sin la característica del ‘esfuerzo’ físico. En latín podríamos decir que existe, respectivamente, la palabra ‘labor’ y ‘negotium’.

Por lo anterior, podemos ver que el contrario del ocio no es, pues, necesariamente, aquel trabajo corporal que nos fatiga físicamente—*πόνοϛ*’ [ponos]—, sino que, más bien, su contrario es la ocupación, pero no la ocupación en cualquier actividad, sino que lo es de las cosas necesarias y/u obligatorias, pues:

El ocio [*leisure*] es la libertad de la necesidad de estar ocupado. Esto incluye la libertad de la necesidad de laborar, aunque también podría abarcar cualquier actividad que a uno le sea necesario llevar a cabo, pero de la que desearía estar libre. (de Grazia, 1962, p. 14)<sup>8</sup>

Así, el ocio no concierne a actividades que estemos obligados a desarrollar, por tanto, siendo tales que no nos sean impuestas, han de ser actividades ‘*libres*’ y no necesarias y/u obligatorias: en menos palabras, y como es evidente por sí mismo, la *σχολή* [scholè] no es *ἀσχολία* [ascholía], lo cual se entiende al comprender en qué consistía esta última<sup>9</sup>.

Ahora bien, mencionamos que la concepción del ocio ha cambiado a lo largo de los siglos, pues prácticamente nadie entiende por ocio lo que nosotros proponemos, por lo que se podría decir que este sentido particular se perdió con el pasar del tiempo. Sin embargo, en la antigüedad, el ocio se decía, principalmente, en tres sentidos, (1) en el que proponemos y explicaremos, (2) en el de *holgazanería* y (3) en el de *tiempo libre*, lo que nos insta a descartar ahora a estas últimas para poder entender aquella otra connotación que nosotros buscamos recuperar.

---

<sup>8</sup> Traducción propia del texto inglés.

<sup>9</sup> Si hay algún trabajo, en su sentido de *πόνοϛ*’ [ponos] o *labor*, que sea necesario y/u obligatorio, entonces, dicho trabajo cae, a su vez, en el ámbito de la *ἀσχολία* [ascholía] o *negotium*, por lo que, a lo largo de nuestro trabajo, al hablar de esta última, la consideraremos como si abarcara al trabajo en su sentido de *πόνοϛ*’ [ponos] o *labor*, es decir, no los diferenciaremos debido a que consideramos que aquellos trabajos físicos-corporales que están acompañados de sudor y dolor terminan por caer, en última instancia, en el ámbito de la *ἀσχολία* [ascholía] o *negotium*, pues no parece que alguien eligiera voluntariamente, pudiendo no hacerlo, trabajar de tal forma por mera delectación.

Mencionamos que lo contrario del ocio se encarga de realizar actividades corporales o necesarias y/u obligatorias, por lo que no sorprende que a quien no realiza alguna actividad tal se le señale como *holgazán*, pues aparenta estar en una completa inactividad.

Sin embargo, el que se llame *ocioso* al *holgazán* es un error que incluso en la antigüedad sucedía, y esto es algo comentado por Hannah Arendt (2018), pues en su obra *The Human Condition* al comentar un fragmento de la *Política* de Aristóteles, donde se habla de los pastores como *holgazanes*, pero empleando el verbo griego *skholazousin* para denotarlo, la autora comenta que el uso de tal vocablo fue empleado por el filósofo, probablemente, por ser tal su uso ‘corriente’. Aun así, enfatiza en que el lector actual ha de saber que la *holgazanería* y la *σχολή* [*scholè*] no son sinónimos. Por otro lado, hemos de considerar que el ocio, aunque no lo aparente, es un tipo de actividad (de Grazia, 1962), mientras que la *holgazanería* es, como se dijo, una inactividad, por lo que, igual si se solía emplear la misma palabra o el mismo verbo para denotar al ocioso y al *holgazán*, esto se debía al error proveniente del uso corriente de la lengua, como señalamos<sup>10</sup>.

Así, podemos ver que si se llega a decir, dentro del marco del *corpus aristotélico* y, en general, dentro de la literatura clásica, ‘ocioso’ de quien es más bien *holgazán*, esto se debe únicamente a que el uso común y corriente del término se empleaba como sinónimo de *holgazanería*, pero este uso es empleado por el filósofo, probablemente, sólo para evitar la utilización de palabras más ‘rebuscadas’, por decirlo de alguna manera<sup>11</sup>—pero esto de poco o nada

---

<sup>10</sup> Sobre que no sean lo mismo la *holgazanería* y el ocio se puede considerar el siguiente fragmento de la *quincuagésima quinta* epístola de Séneca, traducimos nosotros mismos: “hay una gran diferencia entre que tu vida sea ociosa [*otiosa*] u holgazana [*ignava*]” (*Epístolas morales a Lucilio*, Libro VI, epíst. 55, 4), sin embargo, es factible que ambas palabras hayan sido confundidas por haber cierta similitud entre el *holgazán* y el ocioso, la cual podría ser, por ejemplo, la inactividad que podría aparentar el ocioso y de la que disfruta el *holgazán*.

<sup>11</sup> Ya antes mencionábamos que, entre los individuos educados de la antigüedad, el *ocio* era entendido como algo dedicado a ciertas actividades de interés: que nuestro comentario a la cita de Arendt sirva como prueba de ello.

importa, pues nuestra atención debe ponerse en el hecho de que hay un sentido filosófico del ocio, el cual buscamos rescatar—.

Hemos comentado en qué consiste la *ἀσχολία* [ascholía] y en qué se emplea, en parte, la *σχολή* [scholè], además de que explicamos la razón por la cual el *ocio* no sea lo mismo que la *holgazanería*, pero queda algo más que comentar sobre las cosas que suelen ser llamadas ociosas, aunque no lo sean: el *tiempo libre*.

Lo anterior lo comenta Paul Demont, pues él advirtió que el uso y el sentido del concepto de *σχολή* [scholè] en los primeros libros de la *Política* no es el mismo que el del *séptimo* y el *octavo* libro, pues: “la palabra designaba, entonces, únicamente el tiempo libre del que se dispone cuando se está desocupado de las ‘tareas necesarias’<sup>12</sup>”. (Demont, 1993, p. 212). Pero el término llegó a adquirir una connotación diferente en los libros mencionados. Y el mismo Demont lo refiere de la siguiente manera: “tener ‘ocio’ [*loisir*] significa ser maestro de su propio tiempo”<sup>13</sup> (Demont, 1993, p. 212).

Y es que el ocio no es un *tiempo libre*, sino que es una disposición ante el *tiempo libre*<sup>14</sup>, y esta es la razón por la cual se llegan a encontrar aseveraciones como que el tiempo libre, mal empleado, no es *ocio* y que tener tiempo no basta para tener *ocio* (de Grazia, 1962). Y no es únicamente en la obra aristotélica donde el concepto adquirió una nueva significación, pues se comenta que si bien la etimología de *scholè* significaba quietud, con el tiempo se convirtió en el tiempo que uno tenía para sí mismo<sup>15</sup> (de Grazia, 1962), y esto es lo más importante del ocio, es

---

<sup>12</sup> Traducción propia del texto francés.

<sup>13</sup> Traducción propia del texto francés.

<sup>14</sup> Ver el *ANEXO (a)*.

<sup>15</sup> El que no comentemos la etimología del concepto latino ‘*otium*’ se debe a que, respecto a ella, no hay más que hipótesis sobre lo que pudo haber significado la palabra en un primer momento o sobre su procedencia. A propósito de esto se puede leer más en el artículo *Recherches sur l’otium romain* del autor André Jean-Marie (1962).

decir, que no es un *tiempo libre* sin más, sino que es un tiempo del que uno se adueña y que se emplea para uno mismo y no para el trabajo o para el reposo: es un tiempo que se ‘destina’ para alguna otra actividad particular<sup>16</sup>.

Por tanto, podemos responder ahora a la pregunta que interroga sobre lo que no sea ocio, pues hemos visto que no es correcto llamar ocio, en primer lugar, a las actividades corporales o a las que son, en general, laboriosas, obligatorias y/o necesarias—características estas que se contienen dentro del concepto de *ἀσχολία* [ascholía]<sup>17</sup>—; en segundo lugar, podemos decir que el ocio no es un sinónimo de *holgazanería* [ἀργία]—pues mientras que el *holgazán* no hace absolutamente nada, el ocioso realiza alguna actividad propia de sí en cuanto que ocioso<sup>18</sup>—, y; para concluir, en tercer lugar, podemos decir, contrario a lo que se podría pensar, que el ocio no es sinónimo de *tiempo libre*, pues el ocio es un tiempo propio del ocioso, es un tiempo del que uno se adueña y que se emplea para uno mismo, pues, como mencionamos, el ocio es una disposición ante el *tiempo libre de obligaciones*, mientras que el *tiempo libre* podría emplearse en cualquier tipo de actividad o cuestión, con lo que vemos que este último está implícito en el ocio como una parte de este último, pero solo a modo de condición.

### 1.2 Las cualidades de las actividades del ocio:

Pues bien, ya hemos visto que el ocio no es *ἀσχολία* [ascholía], *holgazanería* [ἀργία] o *tiempo libre*; y no es *ἀσχολία* [ascholía] debido a que esta refiere a trabajos físicos u ocupaciones necesarias

---

<sup>16</sup> El autor de Grazia comenta lo siguiente: “El ocio [*leisure*] y el tiempo libre [*free time*] viven en dos mundos diferentes. Nos hemos hecho el hábito de pensar en ellos como lo mismo. Cualquier persona puede tener tiempo libre [*free time*]. No todos pueden tener ocio [*leisure*]”. (de Grazia, 1962, p. 8) [Traducción propia del texto inglés]. Debe estar claro ya el primer punto de lo mencionado en la cita anterior, es decir, que no sean lo mismo el *tiempo libre* y el *ocio*. Sin embargo, vemos ahora que no todos pueden gozar del último de ellos, lo cual se explicará y aclarará dentro del marco del *Capítulo II* de la presente investigación.

<sup>17</sup> Véase la nota 9.

<sup>18</sup> Véase la nota 10.

y/u obligatorias para uno; no es *holgazanería* [ἀργία], pues, aunque el actuar del ocioso se da en la quietud, a diferente del holgazán, este sí que se encarga de algo y; no es *tiempo libre* en cuanto que todos pueden llegar a hacerse de este último, mas no todos pueden tener ocio, pues este, dijimos, consiste en el tiempo que uno tiene para sí mismo: es el tiempo del que uno es dueño.

Pero *¿qué particularidades tiene el actuar del ocioso?* De lo anterior se puede deducir que es (1) un actuar que no es físico, necesario y/u obligatorio, (2) se emplea en algo importante (3) se da en la quietud y (4) es un tiempo dedicado para uno mismo, pero *¿qué más se puede decir al respecto?*

Comencemos por dejar de lado que su actuar sea de carácter político<sup>19</sup>, hecho en el cual Demont (1993) hace énfasis al comentar a Mikkola, pues afirma que los empleos del concepto en el décimo libro de la *Ética Nicomaquea*, que eran cercanos a los empleos de los primeros libros de la *Política*, demuestran que su carácter político fue dejado de lado. El autor termina su comentario con la siguiente aseveración: “el ocio [*loisir*] no es ya más que un atributo de la vida teórica”. (Demont, 1993, p. 212)<sup>20</sup>.

Ya antes habíamos dicho, al comentar la etimología de la palabra *σχολή* [scholè], que, con el tiempo, la connotación que se le dio al concepto fue cambiando hasta convertirse en el tiempo del que uno dispone para sí mismo y, además, se dejó de considerar, como atestigua la cita anterior, como un tiempo en el que uno se podía dedicar a *la actividad política*. El ocio es, pues, no un

---

<sup>19</sup> En el *Capítulo III* de la presente investigación se reflexionará nuevamente sobre la relación entre la actividad política y el ocio, pues resulta necesario que sea así.

<sup>20</sup> Traducción propia del texto francés.

atributo de la vida política, sino que lo es de *la vida teórica*<sup>21</sup>, siendo este el sentido de la palabra que nos interesa.

Comentemos ahora una de las cualidades esenciales del actuar del *ocioso*, la cual se desprende del siguiente comentario hecho por Sebastian de Grazia en su libro *Of Time, Work, and Leisure*: “el ocio [*leisure*] es un estado del ser en el que la actividad se realiza por sí misma o como su mismo fin” (de Grazia, 1962, p. 15)<sup>22</sup>. Así, la *ἀσχολία* [*ascholía*], ya dijimos, se encarga de los trabajos laboriosos, necesarios y/u obligatorios, y ahora vemos otra de las razones por las cuales se distingue de la *σχολή* [*scholè*]: las actividades de la *ἀσχολία* [*ascholía*] son realizadas como medios hacia algo más, mientras que las actividades propias de la *σχολή* [*scholè*] tienen su fin en sí mismas<sup>23</sup>.

Si el ocio se encarga de algo no obligatorio y/o necesario, entonces se encarga de algo elegido, dijimos antes ‘*libre*’, y, por lo anterior, podemos ver que es algo elegido por sí mismo en cuanto que, al llevar a cabo tal actividad, no se consigue nada a partir del hecho de haber realizado esa misma actividad—o al menos no al modo en que esto ocurre en el trabajo—. La actividad del

---

<sup>21</sup> Entre quienes han comentado el término ‘*ἡ σχολή*’ [*he scholè*] se encuentra Hannah Arendt, quien traduce el término de la siguiente manera: “*abstention (skholè) from all but political activities*” (Arendt, 2018, p. 81), es importante entender que esto es equívoco, o bien, aunque en algún punto se pudo haber considerado a la *σχολή* [*scholè*] como algo que tenía un fin político, nosotros estamos buscando explicarlo sin tal particularidad, pues el ocio se empleaba para algo más digno que lo político. Sobre esto se hablará a detalle en el *Capítulo III* del presente trabajo de investigación, aunque se adelanta ahora el que tenga que ver con la *vida teórica*.

<sup>22</sup> Traducción propia del texto inglés.

<sup>23</sup> Podemos argumentar más a favor de la idea de que el ocio no es un atributo de la vida política si consideramos el siguiente fragmento de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles: “también es penosa [*ἄσχολος*] la actividad del político y, aparte de la propia actividad, aspira a algo más, o sea, a poderes y honores, o en todo caso, a su propia felicidad [*εὐδαιμονίαν*] o a la de los ciudadanos, que es distinta de la actividad política y que es claramente buscada como una actividad distinta” (*Ética Nicomaquea*, Libro X, 1177b 10-15). En la cita anterior vemos que la actividad política no se realiza por sí misma, sino que por bienes que se desprenden de su actuar mismo, pero que no son su actuar, por lo que, según lo dicho respecto al ocio, la vida política, entendida como la que se encarga de las actividades políticas, no corresponde al ocio ni viceversa.

ocio, pues, tiene su fin en sí, además de que, no siendo obligatoria ni necesaria, se elige por sí misma y, como mostramos, no es una actividad política<sup>24</sup>.

Ya hemos mencionado, en varias ocasiones, el hecho de que las actividades del ocioso no sean corporales, sin embargo, a lo largo de las páginas en las que Aristóteles habla sobre el ocio, dentro del *séptimo y octavo libro* de su *Política*, particularmente, el filósofo menciona lo siguiente: “el trabajo del cuerpo es un obstáculo para la mente y el de ésta para el cuerpo”<sup>25</sup>. De este modo se vuelve evidente que el obrar del ocioso es mental y que, si lo realiza con quietud, esto se debe a que lo contrario obstruiría ese mismo actuar, pero ¿en qué se ocupa, entonces, el ocioso?

Hemos visto que en su ociar, el ocioso no hace algo propio de las actividades políticas ni es tal su actuar que tenga su fin en algo más que no sea su mismo hacer, pero ¿qué tipo de actividad es esta? En la *octava* de sus epístolas, Séneca nos da una pista sobre esto, pues menciona: “créeme, quienes parecen no hacer nada hacen cosas mayores: se ocupan de lo humano y lo divino a la vez”<sup>26</sup>, y es por esto que si bien podría parecer que el ocioso se encuentra en una quietud inalterable, lo cual sería más bien propio del *holgazán*, en realidad se está ocupando de cuestiones mayores, pues se encarga de investigar lo referente a lo humano y a lo divino y, como vimos antes, esto lo hace mentalmente, contemplativamente, teóricamente.

Entonces bien, ¿qué particularidades tiene el actuar del ocioso?, ahora podemos afirmar lo siguiente: en primero lugar, el ociar no refiere a alguna actividad de la vida política, pues el ocio

---

<sup>24</sup> Podemos justificar con mayor fuerza lo anterior si consideramos a Aristóteles, pues en su *Ética Nicomaquea*, en el *décimo libro*, menciona, respecto a la actividad contemplativa: “esta actividad es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación (*τὸ θεωρῆσαι*), mientras que de las actividades prácticas obtenemos, más o menos, otras cosas, además de la acción misma.” (*Ética Nicomaquea X*, 1177b). Con esto vemos que la vida teórica, o bien, contemplativa, la cual es mental, es aquella que se busca por sí y no por buscar algo que quede fuera de ella.

<sup>25</sup> *Política VIII*, 1339a 5-10

<sup>26</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, libro I, epíst. 8, 6 [traducción propia del texto latino].

no es un atributo de esta; en segundo lugar, esta actividad no se realiza como medio a un fin distinto a la actividad misma o con vistas a algo más, sino que es un actuar que participa de su propio fin, y; por último, el ocioso opera con la mente y se encarga de lo referente a lo humano y a lo divino, siendo esto a lo que se refería Paul Demont al mencionar que el ocio es un atributo de *la vida teórica*, siendo esta la que se ocupa, principalmente, de tales cuestiones. Y baste esto, aunque sea por ahora, sobre lo concerniente a las actividades propias del ocio.

### *1.3 Ser dueño de uno y de su propio tiempo:*

Ya hemos hablado sobre lo que no sea el ocio y sobre las particularidades de las actividades con las que el ocioso se ha de mantener ocupado y, sobre esto último, concluimos que su actividad ha de ser buscada por sí misma, además de que es una actividad mental, mientras que de lo primero concluimos que el ocio no es *holgazanería* o un simple *tiempo libre*, sino que es el tiempo del que somos dueños, pero ¿en qué consiste esto? ¿Cuándo podemos decir que alguien sea dueño de su propio tiempo como para ser llamado, correctamente, un ocioso?<sup>27</sup>

Pues bien, las epístolas de Séneca suelen referir al ocio en el sentido que buscamos definir ahora, es decir, en el sentido ‘filosófico’ de *σχολή* [scholè], y es justamente con la insistencia de que uno ha de ser dueño de su propio tiempo como comienza la *primera* de sus epístolas morales, pues dice: “reivindica para ti la posesión de ti mismo, y el tiempo que hasta ahora se te arrebatava, se te sustraía o se te escapaba, recupéralo, consévalo.”<sup>28</sup> Y enfatiza en esto para que Lucilio pueda

---

<sup>27</sup> Esto se puede recapitular si se considera la siguiente cita encontrada en el *Aristóteles* de Ingemar Düring: “El término es traducido usualmente por “ocio”. Pero no significa de ninguna manera, como dice Mikkola, ocio en el sentido de “tiempo libre de obligaciones”. El trabajo cotidiano dictado por la necesidad es *ascholía*; el tiempo propio de cada uno es *scholè*; quien dispone por sí mismo de su tiempo, tiene *scholè*” (Düring, 1990, p. 746). El ocio, hemos insistido en esto, no es un *tiempo libre*, sino que es el tiempo que tenemos para nosotros mismos y que se emplea en cierta actividad que cuenta con las características descritas en *1.2 Las actividades del ocio*.

<sup>28</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro I, epíst. 1, 1

vivir para sí, sin que el tiempo, al que Séneca refiere como lo único que uno posee, fluya sin provecho alguno para su poseedor.

Y quien es dueño de su tiempo se beneficia, pues, como menciona Moreau (1969), el sabio no se ve perturbado por el paso del tiempo, sino que lo aprovecha en cada instante y, ¿en qué lo aprovecha? En una actividad que se busque por sí, pero ¿en qué sentido nos es conveniente esto? En que el sabio, que es dueño de su tiempo, “se concentra en sí mismo, vive para sí”<sup>29</sup>

Pero el ser dueños de nuestro tiempo tenía una condición primaria dentro de la antigüedad clásica occidental, por llamarla así, la cual se vuelve evidente en la lectura de la *septuagésima primera* epístola del filósofo antes referido, pues en ella escribe: “obremos de forma que sea nuestro cada momento, y no lo será si no comenzamos antes a ser dueños de nosotros mismos.”<sup>30</sup> Por tanto, ser dueños de uno mismo es lo que nos permite llegar a ser dueños, a la vez, de nuestro tiempo.

Por lo anterior, y lo explicaremos a continuación, Aristóteles afirma lo siguiente: “no hay vida de ocio [σχολή] para los esclavos”<sup>31</sup> y es que esto es evidente debido a que el esclavo, claramente, podría llegar a tener *tiempo libre*, nada lo impide, pero jamás ocio, si ser ocioso consiste, como afirmamos, en ser dueño de uno mismo y, por tanto, del tiempo propio de uno. El tiempo del esclavo pertenece al amo del mismo, pues aquél está a la orden de este último.

Así, sobre la imposibilidad de que un esclavo goce de ocio, podemos comentar que Aristóteles, en el *séptimo* libro de la *Política*, menciona la necesidad de que la *polis* cuente con dos

---

<sup>29</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro VIII, epíst. 9, 16

<sup>30</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro VIII, epíst. 71, 36

<sup>31</sup> *Política VII*, 1334a 15: la cita “οὐ σχολή δούλοις” es referida frecuentemente por los comentaristas de la *σχολή* [scholè] en la antigüedad; esta misma podría ser traducida como “no hay ocio [σχολή] para los esclavos”. Entre quienes lo han comentado se encuentra Düring en su obra *Aristóteles* (p. 746); Paul Demont, en su artículo *Le loisir (scholè) dans la politique d'Aristote* (p. 211). Sobre la imposibilidad del esclavo para participar del *ocio* se hablará con mayor detalle en el *Capítulo II*.

tipos de *ágora*, refiriéndose a la primera como el *ágora libre*—*ἡ ἐλευθέρα ἀγορά*—, y a la segunda como el *ágora de los mercados*—*ἡ τῶν ὀνίων ἀγορά*—. Y sobre estas menciona: “destinamos la plaza de arriba para el ocio [*ἐνσχολάζειν*] y ésta para las actividades necesarias [*τὰς ἀναγκαίας πράξεις*]”<sup>32</sup>. A grandes rasgos, la vida del esclavo es una *ἀσχολία* [ascholía] perpetua, pues no es opcional el que realice o no las actividades que le son impuestas por su amo, está obligado a ello, por lo que el esclavo, en todo caso, está destinado a participar en el *ágora* de los mercados, donde no se realizan actividades por su propio fin, sino que en busca de algo más. Por lo anterior, parece evidente que haya de ser un hombre libre quien quiera ser dueño de su propio tiempo<sup>33</sup>.

Pero podría pensarse que ser libre basta, entonces, para ser un ocioso, por lo que todo amo de esclavos sería alguien que goza del ocio, pero, habiendo dicho que la *holgazanería* y el *tiempo libre* no son ocio, no ha de pensarse que quien tiene suficientes esclavos como para carecer de cualquier ocupación y, así, no preocuparse ni de sí mismo, sea un ocioso, pues no lo es: ser libre no basta. Por esta razón, Séneca, al criticar a quienes son portados por sus esclavos, esperando a que se les diga a qué hora han de comer, levantarse, y similares, menciona lo siguiente: “mas este vivo a medias, a quien hace falta un testigo para distinguir las posiciones de su propio cuerpo, ¿cómo puede éste ser dueño de ningún tiempo?”<sup>34</sup>. Y es que esto es evidente en cuanto que el ocioso tiene una actividad particular, la cual contiene su fin en sí misma, y esta actividad no podría ser el olvidarse de uno mismo, lo cual podría parecer más propio del *holgazán* o de quien vive sin un

---

<sup>32</sup> *Política VII*, 1331b 10: Aristóteles lo dice del siguiente modo: “*ἐνσχολάζειν μὲν γὰρ τὴν ἄνω τίθεμεν, ταύτην δὲ πρὸς τὰς ἀναγκαίας πράξεις*”, por tanto, una traducción más fiel podría ser: “ponemos, por un lado, a la de arriba para pasar el ocio, mientras que, por otro lado, a ésta para las actividades necesarias”.

<sup>33</sup> Podría haber quien proponga figuras como la de Epícteto [Επίκτητος], quien, siendo esclavo, se dio a la filosofía. Sobre esto se harán aclaraciones más adelante. Por ahora podemos comentar que dicho pensador no vivió durante la época clásica de Grecia, por lo que las condiciones para el ocio bien pudieron haber cambiado para favorecer, así, la posibilidad de los esclavos para ociar.

<sup>34</sup> *De brevitae vitae*, XII, 9

objetivo claro. Lo hemos dicho antes: el ocioso vive para y concentrado en sí mismo, no se olvida de sí<sup>35</sup>.

Por lo anterior se puede responder a la pregunta sobre aquello en que consista el ser dueño del tiempo de uno mismo, pues hemos visto que aquel que es dueño de su tiempo puede determinar el modo en que este transcurre, y quien sea verdaderamente ocioso no permitirá que este tiempo pase sin ser aprovechado: cada instante es suyo. Así, quien hace suyo cada momento, se concentra en aplicar ese tiempo en sí mismo, pero hay una condición para poder llegar a ser dueño del tiempo propio de uno: ser dueño de uno mismo, para lo cual se ha de ser un hombre libre, aunque esto no sea suficiente para ser un ocioso, pues el individuo libre, que estando tan libre de cualquier obligación termina por olvidarse de sí, llega a caer, más bien, en el ámbito del *holgazán* o, podríamos decir, del *vicioso*. Recordemos: el ocio es una disposición ante el tiempo libre de obligaciones.

Finalmente, ser dueño del tiempo de uno mismo consiste en vivir y en aprovechar cada momento para uno mismo, y esto puede llegar a ser alcanzado únicamente por el hombre libre que se adueñe de su tiempo al alejarse de la *holgazanería* y de los vicios con la intención de dedicarse a alguna actividad que tenga su fin en sí, por lo que a aquel que cumpla con los ‘requisitos’ anteriores, si se les puede decir así, se le llamará, correctamente, ‘ocioso’<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Séneca menciona: “*El perezoso [piger] es para sí un obstáculo*” (*Epístolas morales a Lucilio*, Libro XV, epíst. 94, 28). No tiene sentido, nuevamente, que el *ocioso* sea *holgazán* o que se obstruya a sí mismo.

<sup>36</sup> Sobre esto se especificará en el siguiente capítulo, *Capítulo II*, pues no basta con lo anterior para ser ocioso, aunque si se requiera de ello para serlo.

#### 1.4 El ocio, el ociar y el ocioso o conclusión de lo anterior:

Pues bien, comienza a esclarecerse, a partir de lo dicho hasta ahora, lo que haya sido, en un sentido, el ocio en la antigüedad clásica del mundo occidental, es decir, en su sentido ‘filosófico’, pero, para dejarlo claro de una vez, preguntemos tres cosas: 1) *¿Quién es ocioso?*; 2) *¿en qué consiste el ociar?*, y; 3) *¿qué es el ocio?* Y todo esto en el sentido ‘filosófico’ de la *σχολή* [scholè].

Así, podemos comenzar por decir que el ocioso es aquel que realiza una actividad que se lleva a cabo por sí misma, pues a diferencia del trabajo, en donde se consigue algo a través del trabajar—es decir, más allá del trabajar mismo—, el ocioso no obtiene nada más de la actividad que desempeña, pues esta ha de ser un fin en sí misma. De igual manera, el ocioso no es un *holgazán*, pues su actividad, si bien es ‘reposada’, representa un esfuerzo mental, esfuerzo que el *holgazán* no haría<sup>37</sup>. Y, por último, el verdadero ocioso es aquel que es dueño de sí mismo y de su propio tiempo y quien, siendo poseedor de tales cosas, como si fuera celoso de ellas, no permite que sean desperdiciadas: el ocioso, a cada momento, busca sacar provecho, pues sabe que, de ese modo, se ocupa de sí mismo.

Sobre el ociar se puede decir que es el encargarse de aquellas actividades que tienen su fin en sí mismas, por lo que se descarta el que se pueda decir ociar de la realización de alguna actividad política. Se dijo antes: el ocio no es un atributo de la vida política. El ociar es un hacer mental, no corporal: su esfuerzo es intelectual, mas no físico. Y, por último, el ociar está relacionado con la vida teórica, pues tiene que ver, su actuar, con lo humano y lo divino y no con actividades que representen una mera distracción.

---

<sup>37</sup> Véase la nota 10.

Y el ocio, pues, es un momento en el que no existe tal cosa como el llevar a cabo alguna actividad laboriosa, necesaria y/u obligatoria, ni tampoco una actividad corporal; además, no es un tiempo dedicado para la *holgazanería*. Por otro lado, el ocio no es un sinónimo de *tiempo libre*, pues va más allá del simple hecho de tener *tiempo libre*, dado que este último, para ser considerado ocio, se debe emplear en alguna actividad como las referidas en los párrafos anteriores y, de igual manera, se ha de desarrollar, tal actividad, del modo descrito. El ocio, pues, es una disposición del individuo ante el *tiempo libre de obligaciones* y es un tiempo que se da cuando uno es dueño de sí y del tiempo <propio> que se aplica o dedica a uno mismo.

Se hace claro ahora, por lo anterior, que el vocabulario empleado por Descartes en el texto original de las *Meditationes de prima philosophia* no haya sido arbitrario: el entendía al ocio, al ociar y al ocioso de manera correcta, pues optaba por un ocio seguro para poder ocuparse de sus opiniones, es decir, optaba por un tiempo que pudiera ser suyo propio y en el que no tuviera que ocuparse de algo obligatorio y/o necesario, sino que de algo ‘libre’, y todo esto no con el cuerpo, sino que con la mente. Además, como dice en el contexto de la obra mencionada, finalmente tiene tiempo para ocuparse de lo que él libremente elige, lo cual tiene que ver con lo humano y lo divino, pues de aquello medita el filósofo en su escrito. Por lo anterior se puede decir que Descartes, al menos durante sus meditaciones, era un ocioso.

Finalmente, a quien pregunta: *¿cómo se ha de entender al ocio en su sentido ‘filosófico’ de ἡ σχολή [he scholè] y otium?*, o bien, *¿Cómo fue entendido el ocio en la antigüedad?* Respondemos que ha de ser entendido como el tiempo del que uno es dueño y es un tiempo en el que uno se puede encargar, por decisión propia, de alguna actividad que tenga su fin en sí misma, la cual no es obligatoria y/o necesaria. El ocio fue entendido como el tiempo que se invertía en uno mismo y esto se realizaba mentalmente, pues en el ocio se opera con la mente, no con el cuerpo. Sin olvidar

que el ocio se desempeña fuera del ámbito de la actividad política y queda fuera del marco de la *holgazanería*. El ocio es, lo hemos dicho muchas veces ya, una disposición del individuo ante el *tiempo libre de obligaciones* y es una disposición dirigida al ejercicio libre de la mente, además de que, según se dijo, tiene que ver con la felicidad—*ἡ εὐδαιμονία* o *beatitudo*—, pues esta se contiene dentro del ocio. Que baste, al menos por ahora, con lo anterior.

## ANEXO (α)

*[La disposición ociosa u otiosa dispositio]*

Se mencionó, en el capítulo anterior, que *el ocio es una disposición ante el tiempo libre de obligaciones*, y es justamente a esa disposición a la que llamamos “*disposición ociosa*” u “*otiosa dispositio*”. El que esto no se haya comentado a modo de nota a pie de página dentro del marco del capítulo anterior se debe a que su explicación es extensa, lo cual impediría que la lectura del texto sea hecha con fluidez.

Por lo dicho hasta ahora podemos afirmar que el *tiempo libre* precede al ocio, pues este último se alcanza cuando se da una transformación de aquel a partir de la disposición que proponemos. Que esta *otiosa dispositio* exista, lo manifiesta, por ejemplo, el siguiente fragmento de *De brevitae vitae*:

El ocio [*otium*] de algunos es atareado: en su villa o en su lecho, en medio de la soledad, a pesar de que se hayan apartado de todos, resultan fastidiosos para sí mismos; su vida no hay que denominarla ociosa [*otiosa*], sino ocupación desidiosa.<sup>38</sup>

Así, no importa si se participa o no de ciertos bienes que propician el ocio, como lo sería el estar en un lugar tranquilo o en soledad—tema esto del siguiente capítulo, *Capítulo II*—, si el individuo no se dispone, pudiendo hacerlo, a ser ocioso, pues, en tal caso, no lo será y se volverá, en el peor de los casos, fastidioso para sí.

Para explicar mejor lo anterior, podemos considerar lo siguiente: “dispongo de tiempo [*vaco*] y disponen de tiempo [*vacant*] todos los que quieren. A nadie lo persiguen sus asuntos; los hombres se aferran a ellos y consideran que estar atareados es una prueba de felicidad

---

<sup>38</sup> *De brevitae vitae*, XII, 2

[*felicitatis*]<sup>39</sup>. Con esto vemos que sí: podría ser que uno esté ocupado, en plena *ἀσχολία* [ascholía] y que por lo tanto no pueda tener ocio, sin embargo, quien decide aferrarse a su ocupación, aun cuando no le sea necesario, renunciará a su posibilidad de ociar, razón está por lo que Séneca comente que disponen de su tiempo, es decir, que tienen ocio, quienes lo quieran—aunque es necesario mencionar que se requiere de ciertas condiciones además de esta disposición que se da ante el *tiempo libre*—.

Es por lo anterior que de Grazia comenta lo siguiente: “el ocio [*leisure*] refiere a un estado de ser, a una condición del hombre, la cual pocos desean y a la cual menos consiguen” (de Grazia, 1962, p. 8)<sup>40</sup>. Esta condición del hombre se alcanza cuando, participando de las condiciones para tener ocio, es decir, siendo ociosos en potencia, deseamos dejar de serlo potencialmente para serlo mejor en acto, lo cual se podría conseguir al disponernos ociosamente ante el *tiempo libre*.

Podemos comentar que no fue únicamente Séneca quien dio cuenta de dicha *otiosa dispositio*, pues Arthur Schopenhauer, en su libro *Eudemonología o El arte de ser feliz*, comenta lo siguiente:

El simple *ocio*, es decir *la inteligencia desocupada al servicio de la voluntad*, no basta; para eso, es preciso un excedente de *fuerza* positivo que nos haga aptos para una ocupación puramente espiritual y no dedicada al servicio de la voluntad. (Schopenhauer, 2013, p. 49)

Así, se ha de necesitar cierta *fuerza*, la cual refiere a nuestra *otiosa dispositio*, que consiga que el *tiempo libre* se convierta en un ocio que tienda a nosotros mismos, en el caso de Schopenhauer, que no tienda a la voluntad.

Por tanto, habiendo sido dicho lo anterior, defendemos que la *disposición ociosa*, o bien *otiosa dispositio*, es una disposición que nos hace encarar al *tiempo libre* de tal modo que se

---

<sup>39</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XVII-XVIII, epíst. 106, 1

<sup>40</sup> [Traducción propia del texto inglés]

convierta en un tiempo dedicado a nosotros mismos y que se incline hacia lo expuesto en el *Capítulo I*. Así, quien busque el ocio, aun cuando cubra los requisitos para conseguirlo—sobre los que se hablará en el siguiente capítulo, *Capítulo II*—, siempre estará deseando el ocio a menos que se disponga ociosamente ante su *tiempo libre*, lo cual podría garantizar que se llegue a ociar, es decir, que pase de ser un ocioso en potencia a serlo en acto.

Podemos resumir lo anterior con lo siguiente: “Para esta ocupación [refiere al estudio] no contribuye mucho el lugar si no responde por sí mismo el ánimo [*animus*], el cual, si se lo propone [*si volet*], conseguirá una soledad [*secretum*] en medio de los negocios [*occupationibus*].”<sup>41</sup> Por ello, es esencial la *otiosa dispositio*, pues de ella depende que un momento devenga ocio a partir del *tiempo libre*. No basta poder ser un ocioso para serlo, se ha de desear serlo y uno se ha de disponer a serlo.

---

<sup>41</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XVII-XVIII, epíst. 104, 7

## 2. CONDICIONES BÁSICAS PARA EL OCIO:

Hablamos ya sobre el ocio, el ocioso y el ociar, pero, entre otras cosas, aunque haya sido comentado sin gran detalle, se insinuó el hecho de que haya ciertas condiciones para la *σχολή* [scholè], como, por ejemplo, el que no se sea un esclavo o el que se pueda estar libre de todo aquello que represente a la *ἀσכולία* [ascholía], pero *¿cuáles son las condiciones para un ocio seguro?* Que dichas condiciones existan se evidencia cuando Aristóteles comenta que: “se deben poseer muchas cosas necesarias para que nos sea posible llevar una vida de ocio [*σχολάζειν*]”<sup>42</sup>. Por tanto, en este momento, nuestro objetivo es investigar y determinar cuáles son las condiciones primarias sin las que el ocio no podría presentarse, sin embargo, antes de hablar sobre cuáles sean aquellos requisitos básicos para poder ociar—y decimos básicos debido a que a lo largo de la investigación se agregarán algunos otros que no se muestren necesariamente en este capítulo—, es importante que consideremos dos cosas: en primer lugar, que estas condiciones eran las básicas para el ocio en la antigüedad clásica del mundo occidental y, principalmente, en la Atenas Clásica y en el Imperio Romano; en segundo lugar, que el individuo plenamente ocioso, como cabe esperar, será aquel que cubra todas y cada una de las condiciones que mostraremos a continuación, no obstante, eso no quiere decir que para ser ocioso se tenga que cumplir con todas y cada una de ellas, pues, si bien hay algunas que sí son enteramente necesarias, hay otras que más que permitir el ocio, lo favorecen y lo propician. Así, proponemos pensar en términos de ‘grados’ de ociosidad, pues puede ser ocioso quien cumpla con cierto número de condiciones para el ocio, aunque, quizás, no con tanta facilidad y efectividad como quien cuenta con todas y cada una de ellas. En pocas palabras: el lector no ha de creer que hay un único camino para llegar al ocio y que ese camino se abre a uno cuando se cuenta con todos los requisitos para alcanzarle, sino que, más bien, al ocio, sí, se llega plenamente

---

<sup>42</sup> *Política VII*, 1334a 15

al contar con todos ellos, pero alguien bien podría ser ocioso aun si cuenta solo con parte de aquellos.

### 2.1 Condiciones para la felicidad:

Si recordamos, cerca del inicio del *Capítulo I*, se mencionó, siguiendo a Aristóteles, que “la felicidad [*ἡ εὐδαιμονία*] está en el ocio [*τῆ σχολῆ*]<sup>43</sup>, lo cual será comentado a detalle en el siguiente capítulo—*Capítulo III*—. Sin embargo, si hacemos nuevamente mención de la felicidad y de cierta relación entre ella y el ocio, esto se debe a que parece evidente que, si la felicidad está realmente en aquel, entonces, la felicidad se alcanza a través del mismo y, a la vez, si la felicidad tiene ciertas condiciones, estas condiciones también han de ser aplicadas al ocio y viceversa, por lo que preguntamos ahora: *¿cuáles son las condiciones para la felicidad?*

Podemos comenzar por comentar el siguiente fragmento de la *Ética Nicomaquea*, donde, refiriendo a ella, es decir, a la felicidad, Aristóteles menciona: “parece que [la felicidad] necesita igualmente de los bienes exteriores”<sup>44</sup>, ¿Cuáles son estos bienes? Veamos lo que dice el filósofo al respecto:

Pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos. Muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de los amigos o de la riqueza o el poder político, como si se tratase de instrumentos; pero la carencia de algunas cosas, como la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza, empaña la dicha; pues uno que fuera de semblante feísimo o mal nacido o solo y sin hijos, no podría ser feliz del todo, y quizá menos aún aquel cuyos hijos o amigos fueran completamente malos, o, siendo buenos, hubiesen muerto.<sup>45</sup>

Ahora, por lo anterior, vemos que el hacer el bien y el ser felices están relacionados entre sí, lo cual el mismo Aristóteles comenta en el *séptimo* libro de la *Política*: “el bien obrar [*εὐπραγία*] y la

<sup>43</sup> *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1177b 5 [Traducción propia del texto griego].

<sup>44</sup> *Ética Nicomaquea*, Libro I, 1099a 30 [Traducción propia del texto griego].

<sup>45</sup> *Ética Nicomaquea*, Libro I, 1099a 30-1099b 10.

felicidad [εὐδαιμονίαν] son lo mismo”<sup>46</sup>. Sí, es posible conseguir cosas por medio de algún tercero o algún tipo de instrumento, como se muestra, pero, a continuación, se comentan aquellos bienes necesarios para la felicidad plena<sup>47</sup>: (1) la nobleza de linaje; (2) buenos hijos<sup>48</sup>, los cuales nos sobrevivan; (3) la belleza, y; (4) buenos amigos.

Por otra parte, en el *séptimo* libro de la *Ética*, Aristóteles termina por añadir lo siguiente: “el hombre feliz [ὁ εὐδαίμων] necesita de los bienes corporales y de los externos y de la fortuna, para no estar impedido por la carencia de ellos.”<sup>49</sup> Así, podemos agregar a lo dicho antes: (5) bienes corporales; (6) bienes externos, y; (7) la fortuna.

Aun así, como hemos dicho, para ser ocioso no basta con participar de ciertas condiciones para el mismo, sean estas cuales y cuantas sean, pues se necesita, por ejemplo, de la *otiosa dispositio*, y algo similar pasa con la felicidad: en primer lugar, quien quiera ser feliz habrá de ser ocioso antes—si seguimos la cita de Aristóteles sobre la felicidad y el ocio—, pero veamos, además, lo siguiente:

Los que andan diciendo que el que es torturado o el que ha caído en grandes desgracias es feliz [εὐδαίμονα] si es bueno [ἀγαθός], dicen una necedad, voluntaria o involuntariamente. Y, puesto que la felicidad necesita de la fortuna, creen algunos que la buena fortuna es lo mismo que la felicidad [τῇ εὐδαιμονίᾳ].<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> *Política VII*, 1325a 20

<sup>47</sup> No es oportuno discutir ahora si para Aristóteles se deba de contar con todas y cada una de las condiciones de la felicidad para ser feliz: como se mencionó antes—2. *CONDICIONES BÁSICAS PARA EL OCIO*—, invitamos al lector a tratar estas cuestiones tal como propusimos respecto al ocio, es decir, en términos de ‘grados’, en este caso, de felicidad. Así, quien cubra todos los requisitos para ser feliz, será feliz completa y plenamente, sin embargo, que alguien cuente únicamente con cierto número de condiciones no basta para llamarlo ‘infeliz’ o similar, sino que, simplemente, será menos feliz que quien tenga más condiciones para serlo en sumo grado, lo cual parece ser insinuado cuando Aristóteles, en el fragmento mostrado, menciona “no podría ser feliz del todo” (*Ética Nicomaquea*, Libro I, 1988a 30 – 1099b 10).

<sup>48</sup> La relación entre los hijos y la felicidad se puede ver en *Banquete* 206e, pues Platón escribe, al mencionar que el amor es de la generación y la procreación (*Banquete*, 206e-207a) lo siguiente: “¿por qué precisamente de la generación [τῆς γεννήσεως]? Porque la generación [γέννησις] es algo eterno [ἀειγενές] e inmortal [ἀθάνατον] en la medida en que puede existir en algo mortal” Así, los hijos traen felicidad dado que, en cierto sentido, tenerlos es la forma humana de alcanzar la inmortalidad.

<sup>49</sup> *Ética Nicomaquea*, Libro VII, 1153b 15

<sup>50</sup> *Ética Nicomaquea*, Libro VII, 1153b 15-25

Con lo anterior queremos explicar algo que es evidente: quien quiera ser feliz deberá participar de la mayor parte de las condiciones para la felicidad y para el ocio, pues si alguien tiene una fortuna excesiva, pero pierde a sus hijos, su felicidad plena no se verá garantizada, así como que, si alguien es torturado y pierde su salud, no podrá ser completamente feliz aun si participa de todas las demás condiciones para serlo. Por otro lado, ser feliz necesita igualmente de cierta disposición, según parece, pues quien se niegue a ser bueno no será feliz, quien prefiera cometer una injusticia antes que sufrirla tampoco. Uno ha de saber cómo llegar a la felicidad para poder alcanzarla y ser bueno es clave para ello, pero ser bueno depende de cada uno y, quien se rehúse a serlo, no lo será<sup>51</sup>.

Así, podemos concluir diciendo que las condiciones para la felicidad, al menos las indicadas por Aristóteles en los fragmentos referidos, son siete: (1) la nobleza de linaje; (2) buenos hijos; (3) la belleza; (4) buenos amigos; (5) los bienes corporales; (6) los bienes externos, y; (7) la fortuna. Además, demostramos la razón por la cual se requiera de estas condiciones y de las del ocio—sobre las que se hablará a continuación—para, efectivamente, llegar a ser felices, sin dejar de lado la necesidad de cierta disposición nuestra que nos inste, por ejemplo, a ser buenos.

### *2.2 Los bienes esenciales para poder gozar del ocio:*

Cuando hablamos sobre el ocio, como ya hemos dicho, no se ha de pensar que baste con tener *tiempo libre* para poder ociar, sino que se requiere de más cosas y, como lo más esencial del ocio es que se encarga de una actividad *libre*, la cual se puede llevar a cabo por los individuos libres, suponemos, al preguntar “¿qué bienes son esenciales para poder gozar del ocio?”, que estos <bienes> son los que garantizan la libertad o, al menos, el poder hacer lo que a uno le plazca sin verse obstruido en su actuar o decir.

---

<sup>51</sup> Sobre esto habla Aristóteles, por ejemplo, en *Ética Nicomaquea*, Libro II, 1105a 25-1105b.

Sostenemos que los bienes esenciales para poder participar del *ocio* son tres: (1) la salud, (2) los cuidados y (3) la seguridad, y nuestra postura es tal debido a que, en la lectura de Séneca, cuando este recopila los temores, menciona lo siguiente: “tememos la escasez, tememos las enfermedades, tememos los males que ocasiona la violencia del más poderoso.”<sup>52</sup> Y es que, si tememos tales cosas, esto se debe a que, viéndonos expuestos ante ellas, nuestra libertad se derrumba. Por otro lado, vemos que estos bienes son similares a los de la felicidad, pues la salud es un bien corporal y la escasez o la seguridad pueden ser consideradas como bienes externos.

Veamos, si el ocio se emplea en una actividad correspondiente a la vida teórica, como dijimos antes, Aristóteles no parece distar mucho de la opinión de Séneca al comentar, respecto al hombre contemplativo, lo siguiente: “necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación [*θεωρεῖν*], sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados.”<sup>53</sup> Por lo que, comparando ambas aseveraciones, podemos decir que la escasez que se teme es la de los alimentos; que la enfermedad y la falta de cuidados se temen en cuanto que, sin ellos, nuestra supervivencia no se puede garantizar, además de que nuestro bien se vería comprometido si algún poderoso nos quisiera lastimar.

Pero hay un par de aclaraciones que hacer respecto a lo anterior. En primer lugar, no se ha de pensar que los alimentos o los cuidados tengan que ser excesivos, sino que basta con que sean suficientes, pues a quien se queja por miedo a la escasez, Séneca responde: “no te podrá faltar, porque la naturaleza exige muy poco y el sabio [*sapiens*] se acomoda a la naturaleza.”<sup>54</sup> Además de que el filósofo recomendaba una vida moderada, sobre lo cual decía: “si quieres consagrarte

---

<sup>52</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, epíst. 14, 3

<sup>53</sup> *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1178b-1179a

<sup>54</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, epíst. 17, 9

[*vacare*] a tu alma, es necesario que seas o pobre o semejante al pobre.”<sup>55</sup> Por tanto, se puede asumir que no se ha de poseer más de lo suficiente, necesariamente, para poder ociar—si bien es posible que quien tenga más se vea más favorecido para darse al ocio<sup>56</sup>—.

Sobre el temor a los poderosos, el filósofo antes referido sugiere que basta con no llamar la atención para, de ese modo, evitar verse afectado por alguien<sup>57</sup>, por lo que dice a Lucilio: “te recomiendo a aquellos estoicos que, excluidos de los cargos públicos, se retiraron [*sucesserunt*] a cultivar su modelo de vida y codificar leyes en bien del género humano sin ocasionar agravio alguno a los más poderosos.”<sup>58</sup> Y es que los peligros que se puede sufrir por parte de los poderosos, como mostraremos, impiden u obstruyen el ocio—notamos, una vez más, que se deja de lado lo referente a los cargos políticos—.

Para ejemplificar que basta con lo suficiente para el ocio y que el daño generado por los poderosos impide a este, podemos pensar en la figura de Sócrates, pues en la *Apología*, al menos en la escrita por Platón, se ve a Sócrates jactarse de su pobreza<sup>59</sup> e incluso, en los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte, se llega a mencionar que usaba ropa vieja y gastada, además de que caminaba descalzo<sup>60</sup>, aun así, el filósofo optaba por el ocio y participaba del mismo<sup>61</sup>, pues es siempre, o al menos en la mayoría de las ocasiones, a quien se ve como protagonista de las discusiones intelectuales y ociosas que se desarrollan en banquetes, en el *ágora*, etc. Sócrates no

---

<sup>55</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, epíst. 17, 5

<sup>56</sup> Recordamos al lector lo dicho respecto a los grados del ocio.

<sup>57</sup> Esto se puede ver, por ejemplo, en *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XVII-XVIII, epíst. 105, 3

<sup>58</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, epíst. 14, 14

<sup>59</sup> Esto se ve, por ejemplo, en *Apología de Sócrates* 31c.

<sup>60</sup> Sobre esto se habla en *Recuerdo de Sócrates* I.6.2

<sup>61</sup> Que esto sea así se puede ver, por ejemplo, en *Apología de Sócrates* 36d, pues, en dicha sección, se dice que Sócrates, al proponer cierta “pena” para sí mismo, preguntó lo siguiente: “¿qué conviene a un hombre pobre [*πένητι*], benefactor y que necesita tener ocio [*σχολήν*] para exhortaros a vosotros?” (*Apología de Sócrates* 36d) Así, vemos su deseo por tener ocio, además de que hace, nuevamente, referencia a su pobreza. Por otro lado, Diógenes Laercio (II, 31) cometa que, de acuerdo con el *Banquete* de Jenofonte: “[Sócrates] alababa al ocio [*σχολήν*] como la más bella [*κάλλιστον*] de las posesiones” (*Vidas*, II, 31) [Traducción propia del texto griego].

disponía de una gran abundancia de bienes, pero aun así era capaz de gozar del ocio, pues tenía lo necesario, lo suficiente, ni más ni menos. Lo mismo podría decirse de Diógenes de Sinope (Διογένης ὁ Σινωπεύς), o bien, *el Cínico* (ο Κυνικός), pues optó por la pobreza y renunció a todas sus posesiones no necesarias, pero nadie diría que renunció al ocio o a la filosofía.

Igualmente, pensando en Sócrates, podemos señalar el hecho de que fueron justamente los poderosos quienes, por desprecio a la actividad que el filósofo desarrollaba en su ocio, terminaron por condenarlo a morir, y similar fue el contexto de la muerte de Séneca, pues despertó el enojo del poder.

Por lo anterior podemos afirmar que, si bien el alimento y los cuidados son necesarios para el ocio, su posesión o su procuración no ha de ser, necesariamente, abundante y, de igual manera, podemos decir que, para el ocio, se ha de estar protegido o seguro de los males que los poderosos puedan infligir contra nuestra persona.

Pero ¿impide la enfermedad necesariamente gozar del ocio? No, o al menos, no del todo. Para argumentar a favor de esto hagamos referencia a la vejez: “doy gracias a la vejez por tenerme clavado en el lecho; ¿por qué no le daré gracias por este favor? Me impide que haga cuanto estaba obligado a rechazar. Con los libros mantengo un abundantísimo diálogo.”<sup>62</sup> Así, si a la enfermedad se le teme por tenernos en el lecho, no hay razón para dejar de gozar del ocio al estar enfermos, pues lo mismo ocurre con la vejez y en esta hay tiempo y posibilidad para estudiar<sup>63</sup>. Por otro lado, en una de las epístolas se encuentra lo siguiente: “«Pero», insistes, «la enfermedad no me permite hacer nada; me tiene alejado de todos mis deberes». La mala salud afecta a tu cuerpo, no a tu

---

<sup>62</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro VII, epíst. 67, 2

<sup>63</sup> Como se verá, el estudio está estrechamente relacionado con el ocio: sobre ello se hablará en el *Capítulo III*.

alma.”<sup>64</sup> En primer lugar, el ociar no es un deber, por lo que la enfermedad no podría obstruirle en ese sentido, y, además, si el ocio tiene que ver con el alma, entonces se puede pensar que la enfermedad, a menos que sea tal que impida no solo las actividades corporales, sino que también las mentales, no se opone a que uno pueda ser un ocioso—si bien es posible que el sano se vea más favorecido para ociar—.

Por lo anterior podemos concluir que los bienes esenciales para poder gozar del ocio son tres: (1) la salud; (2) los cuidados, y; (3) la seguridad. Sin embargo, sobre estos se puede mencionar un par de cosas: sobre (1) la salud, se ha de decir que su ausencia sí que puede afectar al ocio siempre y cuando sea una enfermedad que impida tanto al movimiento corporal como al de la mente, podríamos decir que, mientras no sea una enfermedad que amenace nuestra supervivencia, el ocio no se ve impedido; respecto a (2) podemos decir que los cuidados sí que son necesarios, pero no por eso uno se tiene que preocupar de ellos en exceso, pues basta con que sean suficientes, y; a propósito de (3), esta seguridad es respecto de los poderosos que puedan atentar contra nuestra vida o integridad por medio de su propio poder. Los anteriores son, según explicamos, los bienes esenciales para poder gozar del ocio, por lo que ahora hemos de hablar sobre los bienes secundarios.

### *2.3 El gobierno y su relación con el ocio:*

Si bien ya hemos hablado sobre los bienes esenciales para poder gozar del ocio, podemos decir que, entre los bienes secundarios para su disfrute<sup>65</sup>, los hay que dependen de los gobernantes y de las decisiones que estos toman, pues, si manejan deficientemente a sus pueblos o si no son propicios para el ocio, los ciudadanos de este podrían llegar a carecer tanto de bienes necesarios como de

---

<sup>64</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro IX, epíst. 78, 20

<sup>65</sup> Recordamos al lector que los bienes esenciales son, como cabe esperar, los mencionados en 2.2 *Los bienes esenciales para poder gozar del ocio*.

bienes secundarios para participar de aquel. Así pues, preguntamos: *¿qué relación hay entre los gobernantes y el ocio?*

En primer lugar, para responder a la cuestión sobre el hecho de que gracias a los gobernantes pueda haber ocio, se encuentra la siguiente evidencia en la obra aristotélica: “que el legislador debe afanarse con preferencia por ordenar las disposiciones sobre la guerra y lo demás con vistas al ocio [σχολάζειν] y la paz [τῆς εἰρήνης], los hechos atestiguan las palabras.”<sup>66</sup> Lo anterior nos lleva a pensar que, si no hay paz no hay tampoco ocio, lo que convierte a aquella en una condición más para el surgimiento de éste, además de que el que haya paz depende de los mismos gobernantes<sup>67</sup>.

Pero, que dependa de los gobernantes, no solo que haya paz, sino que también que haya ocio, se puede asimilar si se considera el siguiente comentario que Paul Demont hace respecto a la política tiránica: “ella presenta dos aspectos principales: por una parte, priva a cada uno del tiempo libre [temps libre]: la *ascholía*, conseguida así, concierne a todos los sujetos del tirano” (Demont, 1993, p. 223)<sup>68</sup>. Por ello, un estado que no se preocupa por sus ciudadanos, como uno tiránico o despótico, no solo no procura que pueda haber ocio, sino que, incluso, opta por que lo único que haya sea *ἀσכולία* [ascholía]. Así, ha de haber un buen y justo gobernante, o al menos uno que no sea tan malo o injusto, para que haya vida de ocio.

En segundo lugar, podemos decir que incluso concierne a los legisladores el brindar las herramientas necesarias para el ocio a sus gobernados, pues, hablando sobre quienes viven en paz, Aristóteles, en su *Política*, comenta: “como el hierro, pierden el temple en tiempo de paz [εἰρήνην],

---

<sup>66</sup> *Política VII*, 1334a 1-5

<sup>67</sup> Que se pueda afirmar correctamente que la paz, en cuanto que ausencia de guerra, sea, igualmente, una condición para el ocio, se puede ver, por ejemplo, en el modo en que murió Arquímedes, pues este, queriendo *estudiar* mientras se encontraba en medio de cierto conflicto, fue asesinado por un soldado.

<sup>68</sup> Traducción propia del texto francés.

y el responsable es el legislador, por no educarlos para poder llevar una vida de ocio [σχολάζειν].”<sup>69</sup> Sobre qué verse o en qué consista esta educación, se hablará más adelante, pero, por ahora, podemos asegurar que esa misma educación es necesaria y, además, que es responsabilidad de los legisladores el que se garantice. Por otro lado, vemos nuevamente que, si hay paz, puede haber ocio.

Y que la educación garantice un satisfactorio empleo del ocio, lo confirma la siguiente cita: “nuestro hombre se confesará muy obligado con aquel cuya gerencia [*providentia*] y previsión le brindan a él un retiro [*otium*] fecundo, la disponibilidad de su tiempo y una quietud no alterada a causa de los cargos públicos.”<sup>70</sup> Si dividimos lo anterior en partes, obtenemos lo siguiente: (1) que del gobernante depende el ocio fecundo; (2) que del gobernante depende que los individuos dispongan de su tiempo—es decir, que *vacent*, que *σχολάζουσιν* [*scholázusin*]—; (3) que del gobernante depende la quietud no alterada por los cargos políticos.

Ahora, respecto a (1) podemos decir que el ocio puede ser fecundo si se cuenta con la educación que el legislador ha de proveer; sobre (2), un gobernante, al menos el que no sea tiránico o despótico, procura que haya ocio—por lo que el carácter del gobernante es clave para que aquel pueda surgir—, y; sobre (3), nos inclinamos a pensar que se habla de los gobiernos democráticos donde una sola persona representa a un grupo de individuos, por lo que el individuo particular deja en manos de cierto representante el manejo de los cargos políticos, sistema tal que había en Roma, pues estaba el senado, y en Atenas, pues el sistema era democrático.

Así, sobre la relación que haya entre los gobiernos y el ocio podemos responder que es una relación estrecha puesto que, entre las condiciones para que sea dado este último, hay varias que

---

<sup>69</sup> *Política VII*, 1334a 10

<sup>70</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro VIII, epíst. 73, 10

dependen de los gobernantes, de los cuales mencionamos (1) la paz que permite que haya ocio; (2) la educación que permite que se sepa qué hacer, en qué emplear y cómo actuar en el ocio, y; (3) la posibilidad de que, en su legislar, procure que los gobernados dispongan de su tiempo. Por tanto, si bien la comida, la salud, los cuidados y la seguridad son esenciales, igual es importante que se habite en un sistema que propicie la participación del ocio, lo cual, como vimos, es imposible en un sistema despótico o tiránico. El gobierno o el sistema deben ser favorables para el surgimiento y el manejo del ocio—o al menos no ha de ser contrario a ello—.

#### *2.4 La educación para el ocio:*

Pues bien, mencionamos el hecho de que, para el ocio, ha de haber cierta educación y que esta, a su vez, ha de ser proporcionada o favorecida por los gobernantes. Asumimos que esta educación para el ocio es la que guía a los hombres libres, pues, como de Grazia señala: “la paz [*peace*] y la prosperidad son peligrosos si un país no sabe qué hacer con el ocio [*leisure*]” (de Grazia, 1962, p. 6)<sup>71</sup>. Pero, esta educación, la cual enseña a los individuos cómo comportarse ante el ocio, *¿en qué ha de consistir?*

Para responder a la cuestión anterior, podemos comenzar por comentar el siguiente fragmento de la *Política*, donde, en un apartado que trata sobre la educación del estado bien constituido, Aristóteles, al hablar sobre los ciudadanos del mismo, comenta lo siguiente: “deben tener las virtudes<sup>72</sup> [*ἀρετὰς*] que se relacionan con el ocio [*σχολήν*], pues, como hemos dicho

<sup>71</sup> Traducción propia del texto inglés.

<sup>72</sup> La virtud consiste en actuar como se debe, cuando se debe y como se debe y hacer todo ello en la medida adecuada. Así, Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* define a la virtud de la siguiente manera: “Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor [*φοβηθῆναι*], osadía [*θαρρῆσαι*], apetencia [*ἐπιθυμῆσαι*], ira [*ὀργισθῆναι*], compasión [*ἐλεῆσαι*], y placer [*ἡσθῆναι*] y dolor [*λυπηθῆναι*] en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente [*ἄριστον*]; y en ello radica, precisamente, la virtud [*τῆς ἀρετῆς*].” (*Ética Nicomaquea*, Libro II, 1106b 20-25). Entendamos, dentro del marco de nuestra investigación, a la virtud como lo anterior.

muchas veces, la paz [εἰρήνη] es el fin de la guerra y el ocio [σχολή] el del trabajo [ἀσχολίας].”<sup>73</sup>

Por tanto, esta educación tiene que ver con ciertas virtudes, debido a que, de lo contrario, no sabrían cómo actuar ni en la paz ni en el ocio, siguiendo lo dicho antes.

A continuación, Aristóteles nos comenta, con exactitud, cuáles sean dichas virtudes:

es necesario valor [ἀνδρεία] y resistencia [καρτερία] para el trabajo [τὴν ἀσχολίαν], la filosofía [φιλοσοφίας] para el ocio [σχολήν], la prudencia [σωφροσύνης] y la justicia [δικαιοσύνης] para los dos momentos a la vez, y especialmente en tiempo de paz [εἰρήνην] y ocio [σχολάζουσιν], ya que la guerra obliga a ser justos [δικαίους] y sensatos [σωφρονεῖν], mientras que el goce de la buena suerte [εὐτυχίας] y el ocio [σχολάζειν] que acompaña a la paz [εἰρήνης] los hace más soberbios [ὕβριστὰς ποιεῖ μᾶλλον].<sup>74</sup>

Pues bien, el valor, la prudencia y la justicia son aquellas virtudes que el gobernante ha de enseñar a sus gobernados o que, al menos, ha de procurar que posean, y, si bien no es momento ahora para discutir, pues no es nuestro objetivo, sobre qué sea la virtud en cuanto que virtud y si esta pueda ser enseñada o no, sí hemos de advertir algo: que esta educación, la que versa sobre tales virtudes para la paz y el ocio, debe llevarse a cabo perpetuamente—o bien, al menos en la antigüedad, periodo en que se da el sentido del ocio que nosotros buscamos, el estudio de la virtud, por el ideal que imperaba en la época, tenía que desarrollarse sempiternamente, si bien en nuestros días el papel de aquella pueda no ser tan importante como antaño—.

Lo que afirmamos con anterioridad lo vemos en el siguiente comentario de Paul Demont: “para que la *scholè* sea actividad y ocio [*loisir*] a la vez, una solución, se ve, es que sea consagrada a la *paideia*, a la educación, y a una educación que se puede prolongar durante toda una vida.” (Demont, 1993, pp. 216-217)<sup>75</sup>. Pero ¿en qué lugares es posible hacerse de esas virtudes y de los conocimientos concernientes a ellas? ¿Dónde se ha de desarrollar dicha educación?

<sup>73</sup> *Política VII*, 1334a 15

<sup>74</sup> *Política VII*, 1334a 20-25

<sup>75</sup> Traducción propia del texto francés.

En su texto, Demont (1993) asegura que, desde el punto de vista de Aristóteles, los banquetes, las reuniones institucionales (*hétairies*)<sup>76</sup>, las instituciones enfocadas en la educación de la juventud y las reuniones consagradas a los estudios son indispensables para un estado bien constituido, además de que hace énfasis en que lo anterior concierne a la *σχολή* [scholè] de la élite griega. En cuanto que estos lugares, dichas reuniones e instituciones son los mismos que solemos ver en los diálogos platónicos, deducimos que con ‘*élite griega*’ podemos significar a aquellos ciudadanos griegos similares a Sócrates, Alcibíades, Hípias y cuantos hombres libres—no agricultores o esclavos—que eran dueños de sí mismos.

Ahora bien, los gobernantes han de propiciar el que haya banquetes y reuniones donde la educación o los estudios sean el motivo de los mismos, y esto debe ser así debido a que, en tales lugares, se puede discutir y, quizás, aprender sobre la virtud, de cuya educación uno se ha de encargar a lo largo de toda la vida, pues estas virtudes, de entre las que destacan la justicia y la prudencia—donde esta última ‘engloba’ al resto de virtudes como se expone en la *Ética Nicomaquea*<sup>77</sup>—, enseñan a los individuos a saber cómo comportarse en su ocio—*σχολήν ἄγειν* u *otium agere*—y durante la paz, sin lo cual el estado se vería desfavorecido: de ahí que, como se comentó, se considere como ‘*bien constituido*’ al estado que propicia todo lo anterior. Sin embargo, estos lugares y esta educación no son aptos para todo el mundo, sino que únicamente, según parece, para los hombres libres. Así, la educación ha de consistir en la virtud y, en especial, en la justicia y en la prudencia.

---

<sup>76</sup> La palabra es ‘*ἔταιρεία*’, lo cual se puede traducir como asociación o hermandad.

<sup>77</sup> Sobre esto se puede leer en *Ética Nicomaquea* 1145a: “pues, cuando existe la prudencia [*τῇ φρονήσει*] todas las otras virtudes están presentes”.

### 2.5 La libertad y su relación con el ocio:

Pues bien, comentamos la educación y su importancia para el ocio y terminamos por mencionar que esta educación es propia, más bien, de los hombres libres. Así, para argumentar a favor de la idea de que la libertad es una condición fundamental para el ocio, debemos retomar una de las citas mostradas en el capítulo anterior: “no hay ocio [σχολή] para los esclavos”<sup>78</sup>, pues, en su momento, lo mostramos ya como una condición para el ocio en cuanto que el esclavo vive en una constante *ἀσχολία* [ascholía] debido a que su tiempo pertenece, por entero, a su amo y esto por no ser dueño de su persona. Ahora bien, *¿cuál es la importancia de dicha libertad?* Veámoslo.

Empecemos por mencionar a Paul Demont (1993), quien, al comentar la misma cita, menciona que los esclavos no podrían ni poseer su propio tiempo ni acceder a las ocupaciones de los hombres ociosos, de las cuales enumera las siguientes: los banquetes en común y la plaza libre—*ἡ ἐλευθέρα ἀγορά*—. Vayamos por partes a continuación: en primer lugar, como se comentó antes, es en los banquetes y en el *ἀγορά* referida, entre otros, donde se lleva a cabo la educación que nos enseña a saber cómo ‘manejar’ nuestro ocio—*σχολὴν ἄγειν* u *otium agere*—. Así, si el esclavo no tiene acceso a tales lugares, no puede ser un ocioso, pues el ocio se desarrolla en ellos<sup>79</sup> y, además, en ellos mismos se enseña a ser ocioso. El esclavo tiene acceso al otro tipo de *ἀγορά*, la de los mercados—*ἡ τῶν ὀνίων ἀγορά*—, en la cual debe desempeñar una obligación y/o alguna acción necesaria, en pocas palabras: un trabajo.

Ahora bien, por lo anterior, es necesario que aclaremos algunos aspectos que quizás no son evidentes: el decir que el esclavo no tiene acceso a la plaza libre—*ἡ ἐλευθέρα ἀγορά*—, a los banquetes o similares, no refiere a que físicamente el esclavo no pueda entrar en dicha plaza o

<sup>78</sup> *Política VII*, 15, 1334a 20 [Traducción propia de texto griego].

<sup>79</sup> Se especificará sobre esto en 2.7 *Los lugares propios del ocio*.

dichas reuniones, sino a que el esclavo no puede participar libremente en dichos lugares. Expliquémoslo.

El hombre libre, por decirlo en pocas palabras, podía acceder, en general, a los lugares en que los *diálogos platónicos* se desarrollan: está el ejemplo de un banquete, de la plaza pública, los alrededores de la ciudad y otros muchos, pero no todos los que están presentes en lugares como los mencionados son, necesariamente, ni ociosos ni libres, pues el ser ocioso depende de la intencionalidad<sup>80</sup> y la disposición con que se accede y participa en dichos lugares. Así, en el *Simposio* de Platón, por ejemplo, Alcibíades, si bien participa libremente del mismo, es decir, del banquete, no es un ocioso en cuanto que acude a él no tanto por la discusión intelectual que se está desarrollando en dicho momento, sino por la bebida y los placeres corporales que puedan provenir del mismo<sup>81</sup>.

Por otro lado, en el *Menón*, cuando Sócrates quiere demostrar ciertos aspectos sobre la reminiscencia, invita a un esclavo a participar dentro de la discusión que se estaba desarrollando entre él y el personaje que da nombre al diálogo<sup>82</sup>, pero no se ha de pensar que, en este caso, el esclavo era un ocioso, pues su participación no fue, realmente, libre; el esclavo estaba ahí para servir a los hombres libres, se dio el caso de que se le llamara para responder a algunas preguntas y, cuando respondió a ellas, su actividad mental no fue tampoco, entonces, libre, ya que no actuaba por sí mismo del todo, pues se le indicaba, paso a paso, lo que tenía que hacer, a diferencia de Sócrates o Menón, quienes podrían haber dicho y/o hecho lo que les placiera.

---

<sup>80</sup> Véase el *ANEXO (β)*.

<sup>81</sup> La irrupción de Alcibíades en el banquete se narra en *Banquete* 212c, sobre su estado de embriaguez y su deseo de seguir bebiendo se enfatiza en 212e.

<sup>82</sup> La participación del esclavo de Menón comienza al final de *Menón* 82a.

Podría haber, por otro lado, quien pregunte lo siguiente: ¿si la libertad es una condición para el ocio, entonces, a quien se le priva de la libertad, no podría ser un ocioso? Y es necesario mencionar que, con decir que la libertad es una condición para el ocio, nos referimos únicamente a la libertad que consiste en ser un hombre libre o uno no-libre, es decir, un esclavo—al menos dentro del marco de la Atenas clásica—, pues sería ridículo afirmar que, quien ha sido encarcelado no pueda ociar, pues tenemos, por ejemplo, tanto el *Critón* como al *Fedón* de Platón, donde se ve a un Sócrates que goza del ocio, pues le es posible discutir dentro de su celda del mismo modo en que lo habría hecho en la Acrópolis o en casa de alguno de sus conocidos. Al estar ahí encerrado tiene *tiempo libre*, al cual convierte en ocio al disponer de este a su agrado y para cuestiones de la mente. Por las mismas razones, el enfermo que no es capaz de dejar el lecho podría, aun así, ser un ocioso—a menos que, como vimos antes, su enfermedad sea tal que amenace directamente con acabar con su vida—.

Se podría uno preguntar ahora: ¿qué pasa con el esclavo que es encarcelado o privado de su libertad? ¿Podría un esclavo en dichas condiciones ociar? La respuesta es que no, pues, este esclavo, al menos el esclavo que haya nacido siéndolo, como es el caso del esclavo de Menón<sup>83</sup>, no participa de la educación para el ocio, pues nunca ha participado libremente en las reuniones intelectuales, por lo que, al verse privado de su libertad, no sabría cómo convertir el tiempo libre del que goza en ocio<sup>84</sup>.

Por lo anterior, se puede determinar que como el ocio es una disposición ante el tiempo libre de obligaciones, de igual manera, el ocio exige una *intencionalidad ociosa* ante los banquetes,

---

<sup>83</sup> Esto se menciona, igualmente, en *Menón* 82b.

<sup>84</sup> Recordamos lo dicho en la nota 33. Nosotros hablamos, ahora, sobre el ocio dentro del marco de la Grecia clásica y, principalmente, dentro de los límites de la Atenas clásica, así, quien piense ahora, por ejemplo, en Epicteto, ha de considerar que él vivió en una época posterior a la clásica, por lo que, en su contexto, según él mismo y su actividad demuestran, las condiciones para el ocio cambiaron.

las discusiones y similares, pues no basta con asistir a ellos para ociar, sino que, al haber acudido a ellos, uno debe encargarse de actividades libres, debe evitar la *holgazanería*, la recreación inútil y operar, entonces, con la mente, y todo esto de manera libre, pues, si no es así, entonces no se está ociando, sino que se hace algo más, sea lo que sea.

Finalmente, entonces, podemos explicar que si la libertad es una condición para el *ocio*, esto se debe a que la misma libertad permite que se tenga acceso a los lugares donde *las actividades propias del ocio* y la educación para el mismo son desarrolladas, sin embargo, se ha de entender que el acudir y el participar en tales o cuales lugares debe ser libre, pues no se podría decir que alguien goza del ocio si está obligado, por alguna razón, a participar en alguna actividad que pueda llamarse ociosa—recordemos que el ocio no remite a la obligación o a la necesidad—. Además, subrayamos que esta libertad, dentro del marco de la Grecia clásica o del imperio romano, refiere más bien a un estado civil: el de ser un hombre libre, no a la libertad de quien no está encarcelado o de quien no está privado de aquella. Así, la importancia de la libertad está en que da acceso y oportunidad para participar libremente en los lugares donde el ocio suele y puede practicarse.

### 2.6 *La necesidad de ser hombre:*

Ya hemos hablado sobre la importancia de la libertad para poder gozar del ocio, pues, expresamente, Aristóteles escribió que no es posible que los esclavos lleguen a participar del mismo (*Política VII*, 1334a 15) pero, si bien hemos mencionado en no pocas ocasiones al ocio de los hombres libres, ¿qué pasa en el caso de las mujeres libres? ¿Aplican las mismas condiciones que para los hombres? ¿Era una condición para el ocio haber nacido hombre o esto era, más bien, irrelevante?

Para responder a lo anterior es necesario que hagamos una revisión de dos contextos distintos: el de la antigua Grecia y el del Imperio Romano, pues, la concepción sobre la *σχολή* [*scholè*] y el *otium* que ahora buscamos se dio, principalmente, dentro del marco de estos dos territorios geopolíticos. Comencemos con las mujeres de la Antigua Grecia, particularmente, con las mujeres de la Atenas Clásica:

### 2.6.1 *El ocio para las mujeres de la Atenas Clásica:*

Pues bien, como se sabe, la vida de la mujer en la Atenas Clásica se desenvolvía, principalmente, dentro de los límites de su propio hogar, siendo su contacto con el mundo exterior, prácticamente, nulo. Así, Pomeroy, en su libro *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, comenta lo siguiente: “las mujeres libres estaban usualmente recluidas, de forma que no pudieran ser vistas por hombres que no les fueran cercanos” (Pomeroy, 1995, p. 81)<sup>85</sup>. Es por esto que se suele decir que la labor principal de las mujeres atenienses era la de la administración de sus casas (*οἰκονομία*), lo cual consistía, como menciona la autora antes referida, en que las mujeres dirigieran las tareas de la casa, más no su ejecución (Pomeroy, 1995).

Ahora bien, Pomeroy (1995) menciona que la vida de las mujeres libres y la de las esclavas no era muy diferente debido a la constante convivencia que había entre ambas. Por lo que vemos que, a diferencia de los hombres, para quienes el ser libres significaba, prácticamente, todo, para las mujeres esto en poco o en nada les favorecía, es más, podríamos afirmar que el carácter de libres les obstruía en la acción más que el de esclavas. En lo anterior había una excepción, la cual se puede percibir mejor si se considera lo que la autora antes mencionada comenta a propósito de las *hetairas* [ἑταῖραι], quienes podían ser o no esclavas, pues dice que ellas solían tener cierta

---

<sup>85</sup> Traducción propia del texto inglés.

instrucción intelectual y que participaban de algunos talentos artísticos (Pomeroy, 1995), y esto era así debido a que, al ser prostitutas o acompañantes de los hombres, podían llegar a tener acceso a los banquetes, tertulias y similares, es decir, a la vida masculina ateniense.

Pero no solo la libertad se manifestaba como un impedimento para las mujeres, sino que, cuanto mejor posicionadas estuvieran socialmente, cuanto más se reducía su posibilidad o necesidad de dejar el hogar, así, las mujeres pobres, se veían obligadas a trabajar como vendedoras, como lavanderas, como nodrizas o parteras, además de que, no teniendo suficientes esclavas, solían salir de casa a buscar agua o cosas necesarias, lo que les posibilitaba el tener contacto con el mundo exterior y, principalmente, con otras mujeres (Pomeroy, 1995).

Ahora bien, sí que había un área en que las mujeres contaban con una participación mayor e importante: la religión. Sin embargo, esta y los asuntos relacionados con la misma estaban subordinados al Estado (Pomeroy, 1995), y, habiendo sido así, entonces no era realmente una participación libre la de las mujeres en lo concerniente a la religión, sino que era, más bien, algo propio de la *ἀσχολία* [*ascholía*].

Respecto a las *hetairai* [*ἑταῖραι*], si eran esclavas, no podían tener ocio, como Aristóteles afirmarí, y, si eran libres ¿qué tan libre era su participación en los banquetes, en las tertulias y similares? Sí, tenían cierta educación, como dijimos antes, y tenían ciertos talentos artísticos, pero, dejando de lado ciertas excepciones, no parece factible que las mujeres hayan participado del ocio—al menos no las atenienses—, sin importar que hayan sido libres, esclavas o prostitutas, de lo cual podría ser evidencia el hecho de que en ningún diálogo platónico se vea a alguna mujer participar en las discusiones en ellos descritos, además de que se podría complementar lo anterior si se considera que, según Aristóteles, las mujeres participan de una actividad mental limitada (Pomeroy, 1995) y, si el pensar de Aristóteles refleja la opinión de una época, de su propia época,

y, si el ocio consiste, principalmente, en actividades mentales, no parece, nuevamente, factible que, dentro del marco de la Atenas Clásica, se haya pensado que las mujeres pudieran haber tenido ocio, fuera cual fuere su situación, por lo cual no se les habría considerado dentro de las actividades ociosas o dentro de la educación ociosa<sup>86</sup>.

### 2.6.2 *El ocio para las mujeres romanas:*

Ahora bien, la situación en Roma parece haber sido más favorable para las mujeres en comparación con la situación en la Atenas Clásica, pues, según mostraremos, estaba abierto para ellas el camino de la vida intelectual.

En primer lugar, podemos comentar el hecho de que, según afirma Pomeroy: “las mujeres de clase alta estaban suficientemente cultivadas como para poder participar en la vida intelectual de los hombres que les eran cercanos” (Pomeroy, 1995, p. 170)<sup>87</sup>. Así, no parece que a alguna mujer romana se le hubiera pedido que se marchara de algún tipo de tertulia al modo en que Sócrates lo hizo con Jantipa (Ξανθίππη) al estar a punto de beber la cicuta que acabaría con su vida<sup>88</sup>. Lo anterior muestra que a las mujeres no se les veía, como en Grecia, como intelectualmente inferiores.

Por otro lado, mientras que las mujeres griegas, a menos que fueran pobres o esclavas, no frecuentaban el *ágora*, además de que carecían de participación política, las mujeres romanas se

---

<sup>86</sup> Así, si las *hetairas* [ἑταῖραι] tuvieron cierta educación, no parece que haya sido la educación propia del ocio, sobre la cual se habló antes. Respecto a en qué haya consistido la educación de aquellas mujeres se hablará en el *Capítulo IV* de la presente investigación, específicamente en la sección 4.2 *Los estudios liberales*.

Por otro lado, recordamos al lector, como es nuestra costumbre, que aquí hablamos del concepto del ocio en la antigüedad clásica de Atenas, por lo que, a quien piense, como respecto a la libertad y a la esclavitud en Epícteto, en Diótima (Διοτίμα) de Mantinea, Hiparquiea (Ἰπαρχία) o Safo (Σαπφώ) de Lesbos, comentamos que ellas o bien no vivieron en Atenas o bien no vivieron en la época clásica de Grecia, por lo que sus condiciones, como para los esclavos, pudieron haber sido diferentes o haber cambiado. Lo repetimos una vez más: hablamos del ocio en la Atenas clásica.

<sup>87</sup> Traducción propia del texto inglés.

<sup>88</sup> Este hecho se encuentra en *Fedón* 60a.

mezclaban con los hombres en el foro [*forum*] y hacían peticiones al senado (Pomeroy, 1995). Ya habíamos hablado sobre la importancia del *ágora*, en Roma el *forum*, para el ocio.

Ahora bien, una comparación que Pomeroy hace entre las mujeres griegas y las romanas es la siguiente:

Las mujeres romanas estaban implicadas en su cultura y eran capaces de influenciar a su sociedad, mientras que las mujeres atenienses estaban aisladas y excluidas de las actividades que se realizaran fuera del hogar. Las mujeres romanas cenaban con sus esposos y asistían a fiestas respetables, juegos, espectáculos e incluso a reuniones políticas. (Pomeroy, 1995, p. 189)<sup>89</sup>

Así, vemos que todos estos lugares, las cenas y las fiestas respetables—bien podríamos llamarles banquetes y tertulias—, los cuales en Grecia concernían únicamente a los hombres, en Roma estaban abiertos para las mujeres y en esos lugares, lo dijimos antes, es donde el ocio solía florecer.

Además, la misma Pomeroy menciona que:

A diferencia de los niños, las niñas no estudiaban con filósofos o con retóricos fuera de casa, debido a que estaban casada a la edad en que los niños seguían involucrados en la búsqueda de una educación superior. Algunas mujeres estaban influenciadas por la atmosfera intelectual de sus hogares. (Pomeroy, 1995, p. 170)<sup>90</sup>

Por tanto, vemos que no se les privaba de seguir desarrollando su intelecto una vez que se hubieran casado o que hubieran alcanzado cierta edad, sino que, aunque su educación no era tan ‘profesional’ como la de los niños y los hombres, las mujeres estaban suficientemente bien educadas como para que resulte factible que hayan gozado del ocio.

Deducimos, pues, que la situación en Roma era más amena para las mujeres y que, por las oportunidades que tenían, el ocio pudo haber sido un privilegio del que gozaran.

\*\*\*

---

<sup>89</sup> Traducción propia del texto inglés.

<sup>90</sup> Traducción propia del texto inglés.

Ahora bien, dado lo anterior, se puede determinar que una condición para poder gozar del ocio, dentro del marco de la Antigua Grecia, más precisamente, dentro del marco de la Atenas Clásica, era el que se naciera siendo hombre <libre> pues esto garantizaba la educación necesaria para participar del ocio y para acceder a los lugares donde el ocio solía desarrollarse<sup>91</sup>. Por otro lado, vemos que las mujeres romanas recibían una educación y se preparaban intelectualmente, además de que podían acceder a los lugares ociosos, por llamarlos así. Por lo que nada parece indicar que en Roma el ser hombre haya sido una condición para poder participar del ocio, lo que da a las mujeres romanas una ventaja significativa frente a las mujeres griegas.

### 2.7 Los lugares propios del ocio:

Hemos hablado ya, en repetidas ocasiones, sobre la importancia de los banquetes, del *ágora* y de otros cuantos lugares para el ocio, sin embargo, queremos aclarar que dichos lugares, si bien necesarios para la educación del ocio y útiles para el mismo, no son una condición para poder ociar en el sentido de que sólo en ellos se pueda ser un ocioso—si bien tal vez en tales lugares nuestra posibilidad de ociar se vea favorecida—. En realidad, respecto al lugar propio para el ocio, solo se necesita que sea, preferentemente, un lugar tranquilo, evidencia de lo cual es la siguiente cita:

Hoy dispongo de tiempo [*vaco*] para mi estudio, no tanto gracias a mí,<sup>92</sup> cuanto al espectáculo que concentró a todos los importunos en una competición de pelota. Nadie me interrumpirá, nadie dificultará mi reflexión, que a impulsos de esta misma seguridad procede con mayor audacia. No rechinará constantemente la

<sup>91</sup> Sería inútil creer que en todo el territorio de la Grecia Magna y no sólo en el de Atenas se hubiera privado de ocio a las mujeres, pues podemos pensar, por ejemplo, en Diotima de Mantinea, la cual, siguiendo lo dicho en el *Banquete* de Platón, parece haber tenido una educación que le permitía tratar sobre los asuntos más fundamentales, aunque sobre aquellos asuntos se hablará más adelante.

<sup>92</sup> El texto original dice, '*hodierno die non tantum meo beneficio mihi vaco...*', lo cual podría traducirse de mejor manera como: 'el día de hoy *tengo tiempo para mí* [*mihi vaco*] no solo gracias a mí...'. El que Ismael Roca Meliá haya traducido '*mihi vaco*' por '*dispongo de tiempo para mi estudio*', parece sugerir que el traductor, como ha de esperarse, entendía en qué cuestiones se tendría que emplear el ocio, entre las cuales está el estudio mismo. '*Mihi vaco*', como nosotros proponemos, se traduce con mayor precisión, comprendiendo el sentido del ocio en la antigüedad, como '*tengo tiempo para mí*', lo cual debería estar claro en este punto de la investigación, pues, lo dijimos muchas veces ya, el ocio es el tiempo que uno invierte en sí mismo y que posee para sí.

puerta de la casa, ni se alzará la cortina; podré ir adelante sin temor, requisito necesario sobre todo para quien camina por su cuenta y sigue su propia ruta.<sup>93</sup>

No solo vemos que es similar a aquella cita de Descartes que presentamos cerca del comienzo de nuestra investigación, en cuanto que Cartesio y Séneca optaron por apartarse para poder ociar y, si esto lo hicieron así, fue debido a que, alejados, podían evitar ser interrumpidos por personas impertinentes o por el ruido que la gente pudiera causar, pues esto obstruye al ocio.

Por otro lado, si ciertas características de los lugares, más allá de la falta de tranquilidad, fueran necesarias para el ocio, no se podría pensar que Sócrates, como comentamos antes, hubiera tenido la oportunidad de darse al ocio en su celda, lo que tampoco pasaría con el enfermo o el viejo que ha de permanecer en el lecho. Así, el lugar no importa, siempre y cuando se pueda estar, idealmente, tranquilo.

Otra prueba de lo anterior se encuentra en la siguiente consideración: “hay temas, sin duda, de los que uno puede escribir aunque sea en un carruaje; otros reclaman un lecho, tiempo libre [*otium*] y retiro [*secretum*]”<sup>94</sup>. En esto no solo vemos que los temas del ocio son distintos a algunos otros que pueden ser tratados con menos exigencias, sino que, además, necesitan de un lugar, nuevamente, que sea tranquilo y retirado.

Por otro lado, si el ocio tiene que ver con la vida teórica/contemplativa, como se dijo antes, el que se necesite de lugares donde se esté con personas, como los banquetes, no es tampoco necesario, si bien podría ser favorable, pues, como Aristóteles afirma: “el sabio [*σοφός*], aun estando solo, puede teorizar [*θεωρεῖν*], y cuanto más sabio [*σοφώτερος*], más; quizá sea mejor para él tener colegas [*συνεργούς*], pero con todo, es el que más se basta a sí mismo [*αὐταρκέστατος*].”<sup>95</sup>

---

<sup>93</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro IX, epíst. 80, 1

<sup>94</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro VIII, epíst. 72, 2

<sup>95</sup> *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1177a 30-1177b

Al ocio, si bien algunas cosas no le son impedimentos, eso no significa que le sean condiciones. El ocioso se puede servir de la compañía de otros individuos, pero no los necesita forzosamente cuando se da al ocio, además de que vemos que hay cierta relación con la autarquía, aunque se discutirá sobre ello en otro momento.

Por lo dicho, afirmamos que el lugar y las condiciones de este son irrelevantes para el ocio, siempre y cuando haya tranquilidad. Así, el lugar no es una condición para el ocio, pero si lo es la tranquilidad del mismo, sea cual sea, aunque eso no implica que perdamos de vista que para ciertos pensadores el valor de la compañía, la soledad, etc., pueda tener más valor, pues, si consideramos a Platón, por ejemplo, veríamos, en sus diálogos, la importancia que hay para él en estar acompañado al filosofar, por otro lado, si consideramos a Séneca o Descartes, vemos que la tranquilidad y la soledad parecen más deseables que la compañía. Recordamos al lector que nosotros estamos tomando los aspectos generales del ocio y los mencionamos para manifestar el general acuerdo que pueda haber entre los diversos autores y las características mencionadas, mas no hay que creer que toda las consideraciones han de ser seguidas al pie de la letra para poder alcanzar el ocio: no olvidemos que hablamos de grados de ocio, donde el que cumpla con todas las condiciones será quien con mayor facilidad y calma pueda ociar, pero eso no quiere decir que para quien carezca de ciertas condiciones se le vea obstruido por completo el camino al ocio.

### *2.8 Conclusión sobre lo dicho respecto a las condiciones para un ocio seguro:*

Podemos concluir, por lo expuesto en las páginas precedentes, que el ocio exige algunas condiciones para poder manifestarse, por decirlo de alguna manera, así, la primera condición que podemos señalar (1), por ser la más evidente, es que se debe estar libre de toda *ἀσχολία* [ascholía], pues esta es contraria al ocio; por otra parte, en segundo lugar (2), demostramos que es favorable, para el ocio, el que se tenga buena salud, el que se cuente con ciertos cuidados y seguridad; en

tercer lugar (3) se comentó la necesidad de un gobierno o un sistema que sea propicio para el ocio o que al menos no le obstruya siéndole contrario, pues de estos dependerá el que haya paz, educación <para el ocio>, y la posibilidad de no estar inmersos en ocupaciones perpetuamente; en cuarto lugar (4), el ocio es posible si se cuenta con lugares favorables para el mismo, como lo son los banquetes, las tertulias, las reuniones institucionales [*ἐταιρεία*], lugares de estudio, entre otros, los cuales no deben verse obstruidos por los gobernantes, por ejemplo, y deben formar parte de un *estado bien constituido*; en quinto lugar (5), la libertad se mostró como una condición fundamental para el ocio, aunque especificamos e insistimos en el hecho de que esta libertad responde, más bien, a un estado civil, al de ser un hombre-libre, sin importar que al hombre-libre, al hombre-no-esclavo, se le prive de su libertad *física*—si bien remarcamos que esto parece haber sido válido únicamente dentro del contexto de la época clásica de Atenas, pues, como antes sugerimos, después hubo esclavos que ociaron, como lo sería Epícteto—; en sexto lugar (6), se comentó el que ser hombre, en cuanto que persona de género masculino, era necesario para el ocio en la Atenas Clásica, no así en la Roma Clásica; en séptimo lugar, (7), hablamos sobre la importancia de que se pueda contar preferiblemente con un lugar tranquilo para ociar, donde se puede estar solo o acompañado, y; en octavo (8) y último lugar, comentamos el hecho de que las condiciones para la felicidad, dado que esta se encuentra en el ocio, competen igualmente a este último, además de haber comentado que esas condiciones, según los fragmentos aristotélicos tratados, son seis—las cuales, en general, son iguales a las del ocio—, sin olvidar la necesidad de cierta disposición para ser buenos.

Así, participar del ocio es posible si se cuenta, idealmente, con todas las condiciones anteriores para darse de la manera más favorable al ocio, aunque, si recordamos que hablamos de grados de ocio, bastará para ociar, en cierta medida, si se cuenta con las más de las condiciones—

si bien dejamos para otro momento la determinación de cuantas de aquellas condiciones basten para poder ociar—.

A continuación, hablaremos sobre aquello hacia lo que tiende el ocio en el sentido aquí expuesto, es decir, en su sentido '*filosófico*'.

## ANEXO (β)

**[La intencionalidad ociosa u otiosa intentionalitas]**

Antes hablamos sobre la *disposición ociosa* o la *otiosa dispositio*, sin embargo, ahora es necesario hablar de cierta cuestión complementaria: la *intencionalidad ociosa* u *otiosa intentionalitas*. Podemos comenzar por decir que la disposición, como se comentó, es la que nos pone frente a algo de cierta manera, mientras que la intencionalidad es el modo en que tendemos hacia ese algo frente al que somos puestos. En este sentido, la *otiosa intentionalitas*, como hemos decidido nombrarla, procede de la *otiosa dispositio*.

Se mencionó, en el *Capítulo II*, el caso de Alcibíades quien, al presentarse en el lugar donde los hechos narrados en el *Banquete* de Platón se dieron, no acude ahí ni siguiendo alguna *otiosa dispositio* ni con una *otiosa intentionalitas*, pues, mientras el resto de los participantes buscaba comprender lo referente a Eros, Alcibíades acudió a la discusión únicamente para estar cerca de Sócrates y elogiarlo. Expliquemos, entonces, lo que sea la *otiosa intentionalitas*.

Séneca, en sus epístolas, escribe lo siguiente: “tiene mucha importancia la intención [*proposito*] con que nos aplicamos a cualquier estudio”<sup>96</sup>. Así, aun si alguien se dispone ociosamente a realizar algo, podría ser que su intencionalidad no sea la adecuada para ser un ocioso.

Siguiendo lo anterior, el filósofo referido comenta:

Mas tropezamos en parte por culpa de los maestros que nos enseñan a discutir, no a vivir, en parte por culpa de los discípulos que acuden a las lecciones de sus maestros con el propósito no de cultivar su espíritu, sino de cultivar su inteligencia. Por donde lo que fue filosofía se ha convertido en filología.<sup>97</sup>

<sup>96</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XVII-XVIII, epíst. 108, 24

<sup>97</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XVII-XVIII, epíst. 108, 23

El ocio, como se mostrará dentro del siguiente capítulo, y como se podría advertir ya, tiende, en parte, al perfeccionamiento de los individuos y de la sociedad, no obstante, quien queriendo mejorarse a sí mismo, tras haberse dispuesto ociosamente para poder lograr su objetivo, pero ignorando cómo tender a su objeto, es decir, sin una intencionalidad adecuada, jamás alcanzará lo que se propone.

Ahora bien, para explicar con mayor claridad lo que sea la *otiosa intentionalitas*, considerando lo dicho hasta este punto de la investigación, podemos decir que la *otiosa dispositio* es el disponerse a seguir las reglas del ocio, es decir, por ejemplo, no dedicar nuestro *tiempo libre* en la *holgazanería*, mientras que la *otiosa intentionalitas* es el correcto seguimiento de las reglas y los principios del ocio, o sea, no ya solo el deseo y la preocupación de ser un ocioso, sino que el llegar a serlo efectivamente.

Para ejemplificar lo anterior, podemos proponer el siguiente fragmento:

Mas, a fin de que yo mismo, mientras persigo otros objetivos, no me deslice al puesto del filólogo o del gramático, quiero recordar que la audición y la lectura de los filósofos deben ser aprovechadas en orden a conseguir la felicidad [*beati vitae*], no para ir en busca de palabras arcaicas o nuevas ni de metáforas atrevidas ni de figuras de dicción; sino para aprender preceptos [*praecepta*] útiles y máximas espléndidas y estimulantes que más tarde se traduzcan en obras. De tal suerte debemos aprenderlas, que las que han sido sólo palabras sean obras.<sup>98</sup>

Así, podemos decir que alguien que se dispone a ser ocioso y que, queriendo tender hacia alguna actividad mental y hacia algo que sea un fin en sí mismo, acude a los filósofos, suponiendo que con ellos puede alcanzar tales objetivos, llega, por tanto, a ponerse frente a la *otiosa dispositio*. Sin embargo, si habiendo acudido a ellos lo hace no para perfeccionarse a sí mismo a través de los principios que el filósofo pueda ofrecer, sino que únicamente para imitar su discurso o repetir sus

---

<sup>98</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XVII-XVIII, epíst. 108, 35

palabras o fórmulas, quizás incluso sin comprenderlas, entonces su intencionalidad es inadecuada, pues no sigue las reglas del ocio.

Podemos seguir explicando lo anterior a partir del siguiente fragmento:

Algunos acuden para escuchar, no para aprender [*discant*], como nos movemos a ir al teatro a impulsos del placer [*voluptatis*], para recrear [*delectandas*] nuestros oídos con los discursos, con un bello canto, o con una obra dramática. Comprobarás que es grande el número de los oyentes para quienes la escuela del filósofo es un albergue para su descanso [*deversorium otii sit*]. En ella no intentan despojarse de algún vicio [*vitia*], ni aprender norma alguna de vida con que perfeccionar [*exigant*] sus costumbres [*mores*], sino gozar [*perfuantur*] del deleite de los oídos. Otros, sin embargo, acuden con sus tablillas no para recoger ideas, sino palabras, que luego repiten sin utilidad para los demás, como las escuchan sin utilidad propia.<sup>99</sup>

Así, si el ocio puede estar en cualquier lado, si uno se dispone y si se cuenta con las condiciones necesarias—como se mencionó en el *ANEXO (α)*—, podría ser dicho, por lo anterior, que si bien no parece verosímil que en el teatro haya ocio, pues no es, necesariamente, un lugar tranquilo, sí se podría, tras haber acudido al mismo, hacernos de una *intencionalidad ociosa* que nos lleve a aprender algo que nos perfeccione moralmente a través de lo representado en la obra, tal como si al ver representada la tragedia *Antígona*, aprendiéramos sobre la piedad y la misericordia o, quizás, al presenciar la obra de *Edipo Rey*, comprendiéramos que nuestro actuar puede repercutir a lo largo de nuestra vida sin previo anuncio, por lo que se habría de pensar antes de actuar y ser prudentes. La intención de Sócrates, por otro lado, al importunar a los atenienses, no era que la gente le escuchara disertar sobre la virtud y que luego fueran de aquí para allá repitiendo ciegamente lo que habían escuchado, sino que el filósofo esperaba que la intención de sus interlocutores fuera la de mejorarse a sí mismos tras haber escuchado un poco sobre la virtud en general o sobre tal o cual virtud particular.

---

<sup>99</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XVII-XVIII, epíst. 108, 6

Por lo dicho con anterioridad, podemos concluir que la *otiosa intentionalitas* es la que sigue las reglas y los principios del ocio correctamente, es decir, mientras que la *otiosa dispositio* es la que desea llegar a ociar, la *otiosa intentionalitas* es la que nos lleva, siguiendo tal deseo, a ociar rectamente, y esto al seguir los preceptos del ocio—las ‘reglas’ del ocio se comentan en el siguiente capítulo, *Capítulo III*—.

### 3. ASPIRACIONES DEL OCIO:

Hasta ahora hemos hablado sobre lo que es el ocio y las condiciones para el mismo, sin embargo, se impone en este momento la siguiente pregunta: *¿a quien cumple con las condiciones para el ocio, es decir, al ocioso en potencia, de qué le sirve el ocio?* O: *¿siendo ocioso, en qué se ha de emplear el ocio?* Pues bien, parece, como buscamos demostrar, que el ocio se ha de destinar, principalmente, a la consecución del bien mayor al que los hombres podrían aspirar: *la felicidad—ή εὐδαιμονία [eudaimonía] o beatitudo—*, siendo esta el fin primario del ocio.

Podemos comenzar a argumentar sobre lo aseverado iterando lo que el mismo Aristóteles sugiere, pues, en el décimo libro de la *Ética Nicomaquea*, como se referenció antes, comenta lo siguiente: “se cree, también, que la felicidad [ή εὐδαιμονία] radica en el ocio [τῇ σχολῇ], pues trabajamos [ἀσχολούμεθα] para tener ocio [σχολάζομεν] y hacemos la guerra para tener paz [εἰρήνην].”<sup>100</sup> Sobre la importancia de la *ἀσχολία [ascholía]*, la cual lleva al ocio, ya hemos hablado, pues ciertos bienes necesarios para la *σχολή [scholè]* nacen de ella, razón por la cual sea necesario que trabajemos—*ἀσχολούμεθα*—para poder ociar. Por otro lado, parece evidente que la felicidad—*ή εὐδαιμονία [eudaimonía] o beatitudo—*no pueda concernir al trabajo en cuanto que este refiere a algo obligatorio que, queramos o no, hemos de realizar—sin mencionar que la *ἀσχολία [ascholía]*, como se dijo, es aquello que se desarrolla corporalmente, con sudor y dolor, por lo que no puede pensarse que en la misma se encuentre la felicidad—*ή εὐδαιμονία [eudaimonía] o beatitudo—*, pues esta no está acompañada de dolor o sufrimiento alguno—.

Para complementar lo anterior, podemos ver el modo en que Aristóteles expresa una idea semejante a la nuestra:

---

<sup>100</sup> *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1177b 5

El ocio [σχολάζειν], en cambio, parece contener en sí mismo el placer [τὴν ἡδονήν], la felicidad [τὴν εὐδαιμονίαν] y la vida dichosa [τὸ ζῆν μακαρίως]. Pero esto no pertenece a los que trabajan [τοῖς ἀσχολοῦσιν] sino a los que disfrutan de ocio [τοῖς σχολάζουσιν], ya que el que trabaja [ἀσכולῶν] lo hace [ἀσכולεῖ] con vistas a un fin que no posee, mientras que la felicidad [ἡ δ' εὐδαιμονία] es un fin<sup>101</sup>, la cual, a juicio de todos los hombres, no va acompañada de dolor [οὐ μετὰ λύπης], sino de placer [μεθ' ἡδονῆς].<sup>102</sup>

Si recordamos, en el primer capítulo de nuestra investigación, habíamos comentado que el ocio tiende a algo *perfecto*, es decir, a algo que esté y sea completo en sí mismo, mientras que el trabajo, la *ἀσχολία* [ascholía], busca algo fuera de la misma actividad desarrollada al trabajar, por lo que vemos que la *ἀσχολία* [ascholía] y la felicidad—ἡ εὐδαιμονία [eudaimonía] o *beatitudo*—son incompatibles debido a la naturaleza de ambas—pues la felicidad se busca por sí misma y el trabajo por algo más—.

Ahora bien, si el fin del ocio es la felicidad—ἡ εὐδαιμονία [eudaimonía] o *beatitudo*—, entonces, habremos de descubrir de dónde venga esta, sobre lo que Paul Demont nos da una pista, pues dice:

Tenemos, por tanto, dos formas de *actividades* del ocio [loisir]: el entrenamiento para la virtud [vertu] y los actos que tienen sus fines en sí mismos. Además [cependant], que la *scholè*, el «ocio» [loisir], debe ser el fin de la *ascholía*, «la ausencia del ocio» [«l'absence du loisir»] (Demont, 1993, p. 218)<sup>103</sup>.

Así, si la felicidad radica en el ocio, podemos afirmar que si este se ha de emplear para la virtud y en la realización de actos que tengan sus fines en sí<sup>104</sup>, de estos mismos ha de nacer la felicidad—ἡ εὐδαιμονία [eudaimonía] o *beatitudo*—.

Sostenemos ahora, y demostraremos en las páginas subsecuentes, que los medios a través de los cuales el ocio alcanza su objetivo son cuatro: el estudio, la virtud, la buena acción y la

<sup>101</sup> En la filosofía aristotélica, el bien al que se tiende, como se intuye, es la felicidad. Sobre esta, Aristóteles dice, como vemos: “ἡ δ' εὐδαιμονία τέλος ἐστίν”, (*Política VIII*, 1338a 1-5).

<sup>102</sup> *Política VIII*, 1338a 1-5

<sup>103</sup> Traducción propia del texto francés.

<sup>104</sup> Sobre esto podemos comentar que hay cosas que son fines en sí mismos, como sería la felicidad—ἡ εὐδαιμονία [eudaimonía] o *beatitudo*—y actos que tienen sus fines en sí mismos y que se realizan debido a que tienden a la felicidad—ἡ εὐδαιμονία [eudaimonía] o *beatitudo*—, como sería la buena acción [*recta actio*].

contemplación, pues, de estas, según argumentaremos, nace el fin del ocio: la felicidad—*ἡ εὐδαιμονία* [*eudaimonía*] o *beatitudo*—. Así, deberemos explicar la relación entre aquellas cuatro cuestiones, el ocio y la felicidad<sup>105</sup>, partiendo por la primera de ellas: el estudio, ya que el que este se relacione estrechamente con el ocio lo sugiere el siguiente comentario de Séneca: “el ocio [*otium*] sin estudio [*litteris*] es, para los hombres vivos, muerte y sepultura.”<sup>106</sup>

### 3.1 El estudio:

Respecto a la importancia de emplear el ocio en el estudio, Paul Demont comenta, a propósito de quien ha conseguido participar de aquel, lo siguiente: “entonces es posible participar en las instituciones del ocio [*loisir*], particularmente en los estudios [*études*], los cuales aseguran el nacimiento de la virtud [*vertu*], la confianza mutua y la aptitud para participar sanamente en las actividades políticas.”<sup>107</sup> (Demont, 1993, pp. 227-228). Por un lado, podemos decir que las instituciones de la virtud son las que ya antes se habían comentado—mencionamos los banquetes, las hermandades y otras más—, en las cuales, idealmente, se ha de estudiar y tender a la virtud, como vemos ahora. Por otro lado, contrario a lo que antes habíamos dicho, es decir, que el ocio—*ἡ σχολή* [*scholè*] u *otium*—no es un atributo de la vida política, sino que lo es de la vida contemplativa, vemos que se sugiere cierta actividad política para el ocioso, por lo que se tendrá que aclarar la relación que hay entre la vida política y el ocio dentro del marco del presente capítulo.

Sin embargo, ahora queremos preguntar: *¿en qué ha de consistir aquel estudio que puede guiarnos hacia la felicidad—ἡ εὐδαιμονία* [*eudaimonía*] o *beatitudo*—? A esto podemos responder

---

<sup>105</sup> No ha de confundirse la felicidad y el ocio, el ocio precede a la felicidad, pues esta requiere de aquel para surgir. El ocio y la felicidad están unidas en cuanto que del primero nace la segunda, pero no son lo mismo.

<sup>106</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, libro X, epíst. 82, 3. [Traducción propia del texto latino]. La frase latina original es “*otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura*”, la cual nos parece ser, en general, una de las máximas que abarca en sí la concepción que se tuvo sobre el ocio en la antigüedad.

<sup>107</sup> Traducción propia del texto francés.

diciendo que tal estudio ha de consistir, en parte, en la lectura de textos que hayan sido escritos por *los mejores individuos*, pues Séneca comenta:

¿Qué hay de que nos es posible retirarnos [*secedere*] junto a los hombres mejores y escoger algún modelo hacia el que enderezar nuestra vida? Esto no se hace (más que) en el ocio [*in otio*]: entonces se puede lograr lo que en una ocasión nos pareció bien, cuando no nos interrumpe nadie que tuerza con ayuda de la gente nuestra decisión aún débil; entonces puede seguir un curso constante e invariable nuestra vida, que hacemos trizas con los proyectos más variados.<sup>108</sup>

Vayamos por partes: sobre lo anterior podemos comentar ahora que dicho estudio se ha de llevar con tranquilidad, lo cual es evidente si consideramos que esta es una condición para el ocio, agregándose el que no ha de haber distractores que inciten a nuestra mente a tender hacía alguna inquietud u obligación que no sea el estudio mismo<sup>109</sup>. Por otro lado, vemos que, al retirarnos junto a aquellos individuos, podemos ser, de algún modo, aconsejados y corregidos, pues nos ayudan a enderezar nuestra vida—aunque sobre esto se hablará más adelante—.

Ahora bien, ¿quiénes son aquellos individuos, es decir, los mejores? Respondemos que son los antiguos, pues:

¡Qué dicha, qué hermosa vejez aguarda al que se ha incluido en la clientela de éstos [a la de los antiguos]! Tendrá con quiénes deliberar sobre las cuestiones más fútiles [*minimis*] y las más fundamentales [*maximis*], a quiénes consultar cada día sobre sí mismo, por quiénes oír la verdad [*verum*] sin ofensa, ser elogiado sin adulación, a cuya semejanza hacerse.<sup>110</sup>

Así, podemos inclinarnos a decir que es hacia los sabios del pasado hacia los que tenemos que tender y, además, vemos que, con su ayuda, podemos aprender desde lo pequeño hasta lo máximo, sin olvidar que nos surge la posibilidad de hacernos similares a ellos, es decir, a los mejores individuos, y esto al pedir consejo a ellos mismos durante el estudio que se da en el ocio.

---

<sup>108</sup> *De otio*, I, 1

<sup>109</sup> La cita mostrada es comentada por de Grazia, pues escribe lo siguiente—traducimos—: “el joven y el viejo, dice Seneca, necesitan ocio [*leisure*]. Nadie puede estar sin él. Solo en el ocio [*in leisure*] puede uno escoger el modelo con que dirigir su vida” (de Grazia, 1963, p. 24). Ya explicamos que esto se consigue a través del estudio.

<sup>110</sup> *De brevitae vitae*, XV, 2

Sin embargo, no se ha de creer que el estudio al que tiende el ocio sea un estudio de cualquier materia, sino que lo es de lo anterior: de las cosas pequeñas y grandes, además de que ha de ser un estudio que tienda hacia la excelencia—*ἡ ἀρετή* [*areté*] o *virtus*—o el perfeccionamiento de uno, si consideramos lo dicho hasta este momento.

Ahora, que con ‘*minimis*’ Seneca no refiera a lo que entendemos por fútiles en español y que, por tanto, refiera a un estudio inservible o inútil, se puede argumentar a partir del siguiente fragmento:

No son ociosos [*otiosi*] aquéllos cuyos placeres tienen mucho de negocio [*negotii*]. En efecto, nadie dudará de que no hacen algo laboriosamente los que se entretienen en el estudio [*studiis*] de erudiciones inservibles [*litterarum inutilium*], de los que ya hay entre los romanos una tremenda tropa.<sup>111</sup>

De este modo, nos inclinamos a pensar que con *minimis*—*fútiles*, según la traducción que mostramos—, el filósofo refiere a ciertos estudios que parten de cosas simples hacía algunas más complejas—a las que refiere con *maximis*—.

Sin embargo, por lo anterior, no se ha de creer que el estudio de los antiguos deba ser seguido plena y ciegamente, pues su estudio ha de ser reflexivo<sup>112</sup>, como Séneca comenta al decir: “¿Es que no sigo a mis predecesores? Lo hago, pero me permito introducir algún hallazgo, modificar y abandonar alguna doctrina: no soy esclavo suyo, les doy mi asentimiento.”<sup>113</sup> Por ello podemos afirmar que el estudio de los antiguos no basta solo con leerles y memorizar lo que hayan dicho, sino que lo aprendido de ellos debe ser reflexionado.

<sup>111</sup> *De brevitae vitae*, XIII, 1

<sup>112</sup> Sobre la necesidad de reflexionar y esforzarse para llegar al conocimiento, no sin ironía, Sócrates, en *Banquete* 175d, dice, cuando Agatón le ruega que se siente junto a él con el fin de ‘absorber’ su sabiduría: “Estaría bien, Agatón, que la sabiduría [*ἡ σοφία*] fuera una cosa de tal naturaleza que, al ponernos en contacto unos con otros, fluyera de lo más lleno a lo más vacío de nosotros, como fluye el agua en las copas, a través de un hilo de lana, de la más llena a la más vacía” (*Banquete* 175d). Así, el estudio no basta para alcanzar el saber, sino que una parte activa ha de estar en nosotros que reflexione sobre lo estudiado para, así, convertirlo en conocimiento, sin olvidar que dicha actividad ha de diferenciar los saberes que valen la pena de los que no.

<sup>113</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro IX, epíst. 80, 1

Por otro lado, si el ocio es un atributo de la vida teórica, como se ha dicho ya, sobre el estudio se puede decir lo siguiente: “el estudioso [*φιλομαθής*]<sup>114</sup> ocupa la mente con objetos teóricos [*θεωρήματα*]<sup>115</sup>, por lo que este estudio no deja de lado aquel carácter que da su esencia al ocio: la vida contemplativa.

Así, podemos finalmente responder a la pregunta que interroga sobre aquel estudio ocioso que puede guiarnos hacia la felicidad, pues hemos visto que este estudio es de erudiciones útiles e importantes; que puede partir de asuntos simples hacia otros mayores, si bien no deben ser seguidas ciegamente; además de que es un estudio teórico y que girando en torno a la virtud nos permite mejorarnos y perfeccionarnos a nosotros mismos, esto considerando a los antiguos, y, a la vez, vemos que nos empuja a favorecer a la *polis* con la participación en cierta actividad política— aunque sobre esto se hablará más adelante—.

### 3.2 *La virtud:*

Pues bien, hemos visto que hay un estudio ocioso teórico que tiende, en parte, hacia la virtud, pero, ahora debemos preguntar: *¿cuál es la relación del ocio con la virtud?* Si bien esta última se ha de estudiar y procurar durante el ocio, como se argumentó antes ¿de qué manera se ha de hacer esto y cómo es posible estudiar y/o aprender la virtud? Esta última cuestión es complicada, pues no es poco lo que se ha discutido desde los primeros siglos de la filosofía respecto a la posibilidad o imposibilidad de enseñar la virtud, donde un ejemplo podría ser, por un lado, el *Protágoras* de Platón y, por otro lado, la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles.

---

<sup>114</sup> Se podría traducir como ‘el estudiante apasionado’ o ‘el amante del estudio’.

<sup>115</sup> *Ética Nicomaquea*, 1175a 10-15

Comentamos antes que nosotros podemos mejorarnos o perfeccionarnos pidiendo consejo y escuchando a los antiguos a través del estudio reflexivo de sus obras, además de que podemos decir que tal perfeccionamiento o mejoramiento nace de la virtud, pues esta refiere a la excelencia de uno mismo. Sobre lo anterior, podemos decir que no solo Séneca, sino que también Platón y Aristóteles, estarían de acuerdo con nosotros, pues, en el *Protágoras*, diálogo que termina sin una conclusión concreta, como suele ser el caso en todos los escritos platónicos que se han conservado, se llega a comentar que es con la admonición y la reprehensión como uno puede terminar por ser guiado hacia la virtud<sup>116</sup>. En la *Ética Nicomaquea*, si bien no se asevera que sea posible enseñar a ser virtuoso, sí que se comenta que a la virtud se pueda llegar a través de la experiencia<sup>117</sup>, la cual, en un sentido, nos aconseja o muestra el modo en que es mejor actuar en tal o cual caso, hecho del que se sigue que, si bien queda en duda el que se pueda enseñar paso a paso el modo en que uno pueda alcanzar la excelencia—*ἡ ἀρετή* [*areté*] o *virtus*—, sí parece haber cierto acuerdo en que la admonición y la reprehensión, vengan de un tercero o de nuestra propia experiencia, sean clave para la consecución de la virtud. En este sentido, el estudio de la virtud se ha de entender, al menos en parte, como la atención a las admoniciones y a las amonestaciones que se nos puedan hacer. Séneca lo dice así: “nadie es bueno por azar: la virtud [*virtus*] debe aprenderse [*discenda*]”<sup>118</sup>.

Para reforzar el argumento anterior se podría considerar el siguiente fragmento de la *nonagésima cuarta* epístola de Séneca:

Es la acción buena [*recta actio*] la que pone en práctica y muestra la virtud [*virtutem*]. Ahora bien, si al que se apresta a la acción le aprovecha quien le aconseja [*suadet*], también le aprovechará quien le amonesta [*monet*]. En consecuencia, si la acción buena [*recta actio*] es necesaria para la virtud [*virtuti*] y

<sup>116</sup> Esto se puede ver, por ejemplo, dentro de la sección 325c 5-d7 del *Protágoras* de Platón.

<sup>117</sup> Sobre esto se puede consultar, por ejemplo, *Ética Nicomaquea*, Libro II, 1103a 15-20 o *Ética Nicomaquea*, Libro VI, 1142a 10-15

<sup>118</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, libro XX, epíst. 123, 16

las acciones buenas [*rectas acciones*] las muestra la admonición [*admonitio*], también esta es necesaria.<sup>119</sup>

Por tanto, condiciones para la virtud son, como se explica, la admonición y la amonestación que sirven de guía hacia aquella, sin embargo, podría haber quien afirme que la admonición o la amonestación que guía hacia la excelencia—*ἡ ἀρετή* [*areté*] o *virtus*—, no se deba dar necesariamente durante el ocio, lo cual es cierto, no obstante, es al participar de él donde se puede reflexionar respecto a nuestro actuar vicioso o virtuoso<sup>120</sup>.

Que esto último sea como lo decimos, se prueba al considerar lo siguiente: “nos dirigimos hacia la virtud [*virtutem*], acosados por los vicios [*vitia*]. Da vergüenza decirlo: cultivamos la honestidad en los momentos de ocio [*quantum vacat*].”<sup>121</sup> Aquí la honestidad es un ejemplo de virtud, pero es sobre cualquiera de ellas sobre la que nos encargamos en el ocio, pues es cuando ociamos—*σχολαζομεν* [*scholazomen*] o *vacamus*—que nos podemos encargar de nosotros mismos, lo cual consiste en hacernos virtuosos, según lo dicho hasta ahora.<sup>122</sup> Por tanto, si bien sí podría darse el caso de que una admonición o una amonestación no nos sea dada en el ocio, aun así, sobre dicha admonición o amonestación se reflexiona durante este último<sup>123</sup>.

<sup>119</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro XV, epíst. 94, 45

<sup>120</sup> Vale la pena recordar que esto no implica que se sea o que se pueda ser virtuoso únicamente durante el ocio: ser virtuoso se aprende durante el ocio, pero se aplica en todo momento.

<sup>121</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro IX, epíst. 75, 16

<sup>122</sup> Por lo anterior, se podría preguntar si, entonces, la virtud, de la cual se sigue la felicidad, concierne o no al esclavo, a lo cual, la respuesta es no. Argumentémoslo: Aristóteles dice lo siguiente: “la vida feliz [*ὁ εὐδαιμόνων βίος*], por otra parte, se considera que es la vida conforme a la virtud [*κατ’ ἀρετὴν εἶναι*]” (*Ética Nicomaquea*, 1177a). Si la virtud nace en el ocio y si para ocia se necesita de ciertos requisitos, entre los que se encuentra la condición de ser un hombre libre, entonces la virtud no puede darse en el esclavo, lo cual afirma el mismo Aristóteles, pues dice: “pero nadie concedería felicidad [*εὐδαιμονία*] al esclavo, a no ser que le atribuya también a él vida humana” (*Ética Nicomaquea*, 1177a 5). En este sentido, tampoco sería propio de las mujeres de la Atenas Clásica ser felices, pues no podían aspirar a la virtud por no poder participar del ocio. Aunque claro que esto dentro del periodo que nosotros tratamos: la época clásica de Atenas.

<sup>123</sup> Que la admonición se puede dar tanto dentro como fuera del ocio se puede evidenciar, veámoslo: un ejemplo de una admonición en un momento ocioso podría ser el expuesto en el *Critón*, donde Sócrates, quizás indirectamente, aconseja a Critón para que no obre en contra de las leyes, poniéndose a él mismo, es decir, poniéndose Sócrates como ejemplo. Un ejemplo de una admonición dada fuera de un momento ocioso podría ser cuando Eneas aconseja a sus compañeros que recuperen su buen ánimo y olviden su temor—*revocate animos maestumque timorem / mittite* (*Aeneis*, Libro I, 202)—, pues quizás, en el futuro, recordar lo que sufrieron podría serles de provecho o agradable—*forsan et haec olim meminisse iuvabit* (*Aeneis*, Libro I, 203)—, pero esto lo aconseja en un momento que nada tiene de tranquilo,

Ahora bien, que el ocio sirva para mejorarnos a nosotros mismos, se puede probar si se atiende a lo siguiente:

Cuando estés en tu retiro [*cum secesseris*] no debes buscar que la gente hable de ti, sino hablar tú contigo mismo. Y ¿de qué hablarás? Lo mismo que los hombres suelen hacer gustosísimos con sus semejantes, hazlo tú: en tu intimidad juzga mal acerca de ti. Te acostumbrarás a decir la verdad [*verum*] y a escucharla. Pero ocúpate sobre todo de aquel aspecto en el cual te reconoces más débil.<sup>124</sup>

En este retiro—comentamos que ‘*secedere*’ suele ser empleado como sinónimo de ‘*otiari*’ o ‘*vacare*’ en la literatura clásica latina—, en este ocio, como dijimos, podemos reflexionar, entre otras cosas, sobre nosotros mismos, y esto para mejorarnos, lo cual se puede hacer con la virtud, pues, refiriendo esta a la excelencia, como mencionamos antes, parece evidente que se sea respecto a ella en lo que uno pueda ser débil.

Por otro lado, habíamos comentado antes que el ocio tiende a cierta educación que se debe prolongar a lo largo de toda la vida y esa educación es, en parte, la educación de la virtud, lo cual podemos demostrar si se considera el siguiente fragmento: “el sabio no puede conservar su disposición de espíritu [*mentis*], si no acepta otros amigos de condición similar a la suya con quienes poder comunicar sus virtudes [*virtutes*].”<sup>125</sup> Así, esta disposición del espíritu, de la mente, la cual es la virtud, se debe ejercitar, pues, de lo contrario, podría disminuir e incluso perderse, por lo que, quien no quiera caer en el vicio, ha de dedicar su vida a la virtud y educarse respecto a ella, y, esto, perpetuamente<sup>126</sup>.

Igualmente, se dijo que el ocio tiende a algo completo y a algo que sea un fin en sí mismo, donde, lo mayor a lo que puede tender es, claramente, la felicidad—*ἡ εὐδαιμονία* [*eudaimonía*] o

---

por lo que no podría ser ocioso. Al llegar al ocio, sus compañeros [*socii*], podrían caer en la cuenta de que deben aprender a temperar el ánimo.

<sup>124</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro VII, epíst. 68, 6

<sup>125</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XVII-XVIII, epíst. 109, 9

<sup>126</sup> Sobre la importancia de la acción continua para la virtud, Aristóteles habla en *Ética Nicomaquea* 1103b 5-25.

*beatitudo*—. Ahora bien, que la virtud se persiga por sí misma puede ser afirmado si consideramos lo siguiente: “la recompensa del buen acto [*recte facti*] es el haber realizado dicho acto”<sup>127</sup>. Por tanto, no se actúa bien, es decir, virtuosamente, con vistas a algo más, sino que únicamente por saber que se hizo el bien<sup>128</sup>.

Dado lo dicho con anterioridad, podemos responder, a quien pregunte sobre la relación entre el ocio y la virtud, que esta relación existe en cuanto que al participar del primero es que uno se puede dedicar al conseguimiento de la segunda, si bien hay que destacar que no es únicamente durante el ocio cuando uno puede poner en práctica la virtud antes conseguida, pues esta se puede demostrar en todo momento, en el trabajo o en el ocio, aunque su surgimiento—el cual se persigue por sí mismo—sí que se da únicamente al ociar, pues, entre otras razones, sobre la admonición y la amonestación, las cuales pueden surgir de la experiencia de cada quien o proceder de algún tercero, se reflexiona durante el ocio y, como argumentamos, de esta admonición o amonestación nace la virtud, pero, recordemos: esta última se puede perder si no se ejercita ni se mantiene vigente. Así pues, “la naturaleza no otorga la virtud [*virtutem*]: hacerse bueno es obra de arte”<sup>129</sup>.

### 3.3 *Sobre el bien actuar en la polis o sobre la actividad política del ocio:*

Ahora bien, aunque la virtud se ha de perseguir por sí misma, pues el ocio tiende a las cosas por ellas mismas, nos preguntamos, en este momento, *¿cómo se relaciona el ocio, en el cual puede desarrollarse la virtud, con la política?* Y esto lo preguntamos debido a que hemos hablado sobre cierta relación entre ambos, aun cuando hayamos, de igual manera, afirmado que el ocio es un atributo de la vida contemplativa y no de la vida política.

---

<sup>127</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro X, epíst. 81, 19 [Traducción propia del texto latino].

<sup>128</sup> Véase la nota 104.

<sup>129</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro XIV, epíst. 90, 44

Es importante recordar ahora que, como dijimos, en ocasiones, dentro de la literatura clásica, sea griega o latina, la palabra ocio—*σχολή* [*scholè*] u *otium*—suele emplearse en diversos sentidos, además de que, como se dijo antes, el modo en que Aristóteles empleó el concepto de *σχολή* [*scholè*] no permaneció igual a lo largo de toda su producción escrita, sino que el mismo fue evolucionando, pero que haya una relación entre el ocio y la política, aun a pesar de los cambios que el concepto haya sufrido, se puede esclarecer con la siguiente consideración del *séptimo libro* de la *Política*: “pues se necesita ocio [*σχολῆς*] para el nacimiento de la virtud [*τῆς ἀρετῆς*] y para las actividades políticas [*τὰς πράξεις τὰς πολιτικάς*].”<sup>130</sup>

Dijimos que la virtud tiende al perfeccionamiento de uno mismo y explicamos en qué sentido proceda del ocio, pero este perfeccionamiento debe poder ser probado con la acción, lo cual afirmamos debido al siguiente fragmento: “igualmente es un bien incompleto y endeble la virtud [*virtus*] rebajada a un ocio [*otium*] sin actividad, sin que muestre nunca lo que ha aprendido.”<sup>131</sup> Y es que si nos hacemos buenos a nosotros mismos, si nos hacemos virtuosos, podemos servir a la *polis* al mostrar nuestro mejoramiento y al aplicarlo a la sociedad, consistiendo en esto la actividad política del ocio.

Explicuemos, pues, el modo en que uno puede servir a la *polis* por medio de su propio perfeccionamiento:

En efecto, cuando se hace útil a los demás, se ocupa de un asunto público [*commune agit negotium*]. Tal como quien se hace peor no se perjudica tan sólo a sí mismo, sino también a todos a los que, si se hubiera hecho mejor, habría podido servir, igualmente todo el que se perfecciona a sí mismo precisamente por eso sirve a los otros, porque les prepara a uno que les va a servir.<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> *Política VII*, 1329a

<sup>131</sup> *De otio*, VI, 2

<sup>132</sup> *De otio*, III, 5

Parece que es por lo anterior, al menos en parte, que Platón haya defendido, en la *República*, que el rey debería de ser el filósofo, quien, a su vez, sería virtuoso, pues sólo así podría servir de la mejor manera a sus súbditos. Participando de la virtud, el rey filósofo no actuaría injustamente, pues es justo, pero no nació justo, sino que se preparó para ello—aunque claro que no es únicamente llegando a ser reyes como se puede ser útil a la *polis*, pues cada quien podría servirle, en cierta medida, a través de su perfeccionamiento respecto a la virtud, como la cita anterior y lo siguiente pueden demostrar: “aun en el caso de que todos los ciudadanos en conjunto fueran buenos, pero no individualmente, será preferible esto último, pues la bondad de todos sigue a la de cada uno.”<sup>133</sup> Así, como dijo Séneca, el que se mejora a sí mismo brinda un servicio a los demás, pues mejora, a la vez, a sus conciudadano y a su contexto<sup>134</sup>—.

Así, lo que sostenemos es que la respuesta adecuada a quien busca entender la relación entre el ocio y la actividad política es que, por el mejoramiento respecto a la virtud que se da en el ocio, los individuos pueden servir a la *polis*, pues pueden, dentro de la misma, actuar virtuosamente, lo que conlleva a un perfeccionamiento tanto de ella como de la vida común que se da en su interior. Por tanto, no refiere necesariamente a una actividad política directa en las decisiones que toma el pueblo o a alguna actividad en el senado<sup>135</sup>, sino a una actividad que es política en cuanto que tiende al buen desarrollo de la *polis* por medio de la acción individual, por lo que el ocioso no es, de ninguna manera, un *ιδιώτης* [*idiótes*], es decir, alguien que no se preocupa por los asuntos

---

<sup>133</sup> *Política VII*, 1332a 35

<sup>134</sup> Podríamos comentar, igualmente, lo siguiente: “La vida mejor, tanto para el individuo en particular como para las ciudades en común, es la que está acompañada de virtud [*μετ’ ἀρετῆς*] dotada de recursos suficientes como para poder participar en las acciones virtuosas [*ἀρετὴν πράξεων*].” (*Política VII*, 1323b 40-1324a). Como vemos, no son pocos los comentarios que aseguran que el bien del individuo y de las ciudades estén relacionados entre sí y que tienen que ver con la virtud.

<sup>135</sup> Que el ocio no esté en ese tipo de actividad política, se refleja en lo siguiente: “el divino Augusto, a quien los dioses respaldaron más que a ninguno, no dejó de pedir para él reposo [*quietem*] y de pretender un descanso [*vacationem*] de la política; cualquier conversación suya siempre recaía en que esperaba el ocio [*otium*]; distraía sus afanes con este consuelo, dulce, aunque falso: alguna vez él iba a vivir para él”. (*De brevitate vitae*, IV, 2). En la vida política no existe el ocio, pues ese tipo de vida es más bien ocupado, lo cual concierne a la *ἀσχολία* [*ascholia*].

públicos—además de que, por dicha mejora, de verse uno obligado a actuar directamente dentro de la política, como sería el caso de aquel que deviene rey filósofo, este sabría, tras años de ocio, cómo gobernar virtuosamente—.

### 3.4 *La contemplación:*

Ahora, tras haber hablado sobre el estudio <ocioso>, sobre la virtud, la cual se busca durante el ocio y, además, tras haber comentado el hecho de que lo aprendido en el ocio debe ser llevado a la acción, surge la necesidad de comentar que la virtud, la buena acción y el estudio no son lo único de lo que nace la felicidad, pues se ha de enumerar el contemplar y, de la mano de esta, la búsqueda de la verdad. Así, podemos preguntar ahora: *¿qué relación hay entre el ocio, la contemplación y la verdad?*

Afirmamos que existe una relación entre las cuestiones mencionadas por cierto fragmento de la obra *De otio*, al cual dividiremos en tres partes. Comencemos por la primera de ellas, la cual dice: “a esta república [*rei publicae*] mayor también podemos serle provechosos en el ocio [*otio*]”<sup>136</sup>. Esto lo mostramos como una evidencia más de lo dicho en el apartado anterior, donde explicamos que en el ocio le servimos a la *polis*, a la *res publica*, en cuanto que podemos, al participar de él, mejorarnos a nosotros mismos y, de ese modo, participar virtuosamente dentro de nuestra sociedad, lo cual termina por beneficiar a todos los miembros de la misma.

Sin embargo, el fragmento continúa de la siguiente manera:

es más no sé si mejor en el ocio [*otio*], al tratar de descubrir qué es la virtud [*virtus*], si hay una sola o muchas, si es la naturaleza o el saber lo que hace buenos a los hombres; si es único esto que rodea los mares y las tierras y lo que va unido al mar y a las tierras, o si el dios ha diseminado muchos cuerpos de esta clase; si es compacta y dura toda la materia de la que se deriva el conjunto de las cosas, o porosa y lo vacío va mezclado con lo sólido; cual es la sede del dios, si contempla [*spectet*] su obra o la maneja, si está envolviéndola desde fuera o introducido por

---

<sup>136</sup> *De otio*, IV, 2

ella; si el mundo es inmortal o hay que contarle entre las cosas perecederas y nacidas con un plazo.<sup>137</sup>

Así, vemos que en el ocio no solo se aprende a ser virtuoso, sino que, además, se puede uno preguntar sobre la naturaleza de la virtud misma, es decir, buscar lo que sea la virtud en cuanto que tal, a lo que se agrega el que se considere de dónde venga, si de la naturaleza o de cierta disciplina. Por otro lado, en el ocio se puede uno preguntar por el mundo, su naturaleza, sus causas, sus propiedades y sus accidentes. Y, en tercer lugar, se puede preguntar, al oíar, sobre dios, al buscar comprender cuál sea su modo de vida, sus características, su sede y demás<sup>138</sup>.

Por lo anterior, podemos ver que, durante el ocio, no solo se ocupa uno de cuestiones humanas, lo cual refiere a la virtud y al buen actuar, sino que, de igual manera, se tiende a la comprensión del mundo y de lo divino, de lo uno y de lo múltiple. Además de que, si se tiende a tales cosas, esto se hace para poder buscar la verdad de lo mismo, por lo que el ocio tiende a lo verdadero, como comentábamos antes.

Pero aún queda por ver la tercera parte del fragmento propuesto, la cual dice: “quien estas cosas observa [*contemplatur*], ¿qué servicio presta al dios? Que sus obras tan granes no queden sin testigos.”<sup>139</sup> Y es por lo anterior que podemos decir que, análogamente, como la virtud no se busca solo para hacernos virtuoso sin más, sino que se debe de actuar virtuosamente tras haberla encontrado para servir a los demás y no solo a nosotros, del mismo modo, al preguntar sobre dios y el mundo, lo uno y lo múltiple, esto, mientras se hace, brinda un favor a dios, por lo que parece que todos salen beneficiados por esta actividad—según se le consideraba en la antigüedad clásica del mundo occidental—.

---

<sup>137</sup> *De otio*, IV, 2

<sup>138</sup> Es apropiado mencionar que consideramos que todo lo anterior refiere a aquellas cuestiones ‘más fundamentales’—*maximae*—que comentamos antes, por lo que el estudio y la contemplación están relacionados entre sí.

<sup>139</sup> *De otio*, IV, 2

Podemos, igualmente, asegurar que a la contemplación se tiende por sí misma y que en ella radica la felicidad por el siguiente comentario de Aristóteles:

que las actividades de la mente, que es contemplativa [θεωρητικὴ οἴσα], parece ser superior en seriedad, y no aspiran a otro fin [τέλους] que a sí misma y a tener su propio placer [ἡδονήν] (que aumenta la actividad), entonces la autarquía [αὐταρκες], el ocio<sup>140</sup> [σχολαστικὸν] y la ausencia de fatiga [ἄτρυτον], humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso [μακαρίῳ], parecen existir, evidentemente, en esta actividad.<sup>141</sup>

Ya habíamos dicho que la actividad de la *σχολή* [scholè] era mental y que aquella es un atributo de la vida contemplativa, pero ahora vemos que esto es así debido a que la contemplación es aquella actividad que se realiza, sobre todas las demás, por sí misma, lo cual termina por llevarnos a la felicidad.

Por lo anterior, podemos decir que la relación entre el ocio, la contemplación y la verdad está en que la contemplación tiende a la última de estas, pero la contemplación puede llegar a practicarse únicamente durante el ocio. Igualmente, vemos que, junto a lo anterior, se deduce que el ocio, dentro de la concepción antigua del término, tiende a brindar un favor a dios, el cual se brinda al contemplar y preguntar sobre el mundo, sobre lo humano y sobre lo divino, donde entra lo uno y lo múltiple, además de que esto, parece lógico, resume al estudio de las cuestiones más fundamentales comentado antes. Sin olvidar que es la actividad contemplativa la que se persigue por sí misma y que está acompañada de la vida feliz<sup>142</sup>.

<sup>140</sup> La palabra ‘σχολαστικός –ή –όν’ [scholasticós –é –ón] podría traducirse, más correctamente, como ‘ocioso’.

<sup>141</sup> *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1177b, 15-25

<sup>142</sup> Sobre la relación directa entre el ocio y la felicidad, de Grazia escribe lo siguiente: “la contemplación [contemplation], como el ocio [leisure], o estar en el ocio [leisure], otorga la felicidad. Aristóteles en la *Ética*, afirma que la felicidad se extiende tanto como la contemplación [contemplation] lo hace. Aquellos que pueden contemplar son los más verdaderamente felices. En efecto, la felicidad tiene que ser algún tipo de contemplación [contemplation]. La actividad de Dios, sobrepasando todas las demás en bienaventuranza, tiene que ser contemplativa [contemplative]. Aquellos hombres que tienen la mente cultivada son los más afines a los dioses y, por tanto, los más queridos por ellos. El hombre es libre en la contemplación [contemplation]. No necesita nada. Por tanto, nada determina ni distorsiona su pensamiento. Él, como sea, hace lo que ama hacer, y lo que hace es hecho por ello mismo”. (de Grazia, 1962, pp. 20-21) [Traducción propia del texto inglés]. No hay duda de que el valor que Aristóteles le daba a la contemplación

### 3.5 El ocio y la sabiduría:

Ahora nos proponemos demostrar que lo dicho hasta este momento tiende hacia la sabiduría. Es decir: el estudio, la virtud—la cual nos enseña a ser buenos y a actuar bien—, y la contemplación—la cual es sobre el mundo, lo humano y lo divino—, nos conducen hacia aquella. En este sentido, buscaremos responder a la pregunta: *¿cuál es la relación entre el ocio y la sabiduría?*

Que la relación mencionada exista lo sugiere el siguiente comentario: “el griego clásico quería ser sabio [*wise*]. Para ser sabio [*wise*] uno debía tener ocio [*leisure*]. No todos podían tener ocio [*leisure*]” (de Grazia, 1962, p. 34)<sup>143</sup>. Sobre que no todos puedan tener ocio ya hemos hablado antes, pues se necesita de varias condiciones para llegar a él, razón esta suficiente para asegurar que no haga falta que lo comentemos más, pero sí es necesario que expliquemos la relación ahora propuesta: la relación entre el ocio y la sabiduría.

Para explicar el modo en que las cuestiones mencionadas tiendan a la sabiduría, procedamos por partes y comencemos por la primera de aquellas: el estudio.

Partamos por la siguiente consideración encontrada en la obra *De brevitae vitae*:

Son hombres ociosos [*otiosi*] sólo quienes están libres para [*vacant*] la sabiduría [*sapientiae*], sólo ellos están vivos; pues no conservan tan sólo su vida: cualquier tiempo lo añaden al suyo; todos los años que se han desarrollado antes que ellos, están adquiridos para ellos.<sup>144</sup>

Pues bien, cuando Séneca habla sobre el sabio que añade los tiempos pasados al suyo, refiere a que el sabio estudia los textos y las doctrinas de los sabios que vinieron antes, como dijimos con anterioridad, y, al hacer esto, aprovecha su tiempo, pues convierte su *tiempo libre* en *σχολή* [*scholè*]

---

era el más elevado, pues precedía, al parecer, al mayor de todos los bienes: la felicidad. Tanto es así que el filósofo asegura que la actividad de Dios, quien ha de ser el más feliz, es meramente contemplativa.

<sup>143</sup> Traducción propia del texto inglés.

<sup>144</sup> *De brevitae vitae*, XIV, 1

y se sumerge, así, en un estudio que lo puede volver sabio. Habíamos dicho ya que el estudio propiamente ocioso se encarga de erudiciones útiles e importantes. De este modo es como se relaciona el estudio ocioso y la sabiduría, es decir, estudiando cuestiones durante el ocio que tiendan a esta última.

Hablemos ahora sobre la relación entre la virtud y la sabiduría:

Como vimos, la virtud, la cual se persigue durante el ocio, es la que nos enseña a ser buenos y a vivir bien, pues nos dispone a servirnos a nosotros mismos y a los demás a través de nuestro perfeccionamiento o mejoramiento. Que este tipo de vida, es decir, el tipo de vida virtuoso que enseña a vivir, solo corresponda al sabio, lo demuestra lo siguiente: “al hombre ocioso [*otiosum*] el vulgo lo considera retirado, tranquilo, contento consigo, viviendo para sí, beneficios que a nadie excepto al sabio [*sapienti*], pueden alcanzar. Él es el único que sabe vivir para sí; porque él sabe vivir, que es lo primordial”<sup>145</sup>. Se ha dicho ya que el ocio consiste en vivir para uno mismo y eso es, justamente, lo que el sabio hace, sea añadiendo el tiempo pasado al suyo o dedicándose a sí mismo en la tranquilidad. Vemos, por tanto, que el ocio y la virtud se relacionan en cuanto que esta última nos lleva a la buena vida, la cual solo concierne al sabio, según lo dicho, y, entonces, necesariamente, el ocioso será sabio y viceversa, pues solo en el ocio se puede uno encargar de la virtud, la cual nos enseña a vivir bien y nos vuelve sabios.

Ahora queda que nos encarguemos de la acción, la cual sería buena en el caso del virtuoso, quien es sabio, y de la contemplación, sobre las cuales nos encargaremos simultáneamente. Comencemos por lo siguiente: “solemos decir que el supremo bien [*summum bonum*] consiste en vivir conforme a la naturaleza: a nosotros la naturaleza nos engendró para lo uno y lo otro, para la

---

<sup>145</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro VI, epíst. 55, 4

observación [*contemplationi*] de las cosas y para la acción [*actioni*].”<sup>146</sup> Así, el bien supremo—*summum bonum*—, afirmamos, es la felicidad—*εὐδαιμονία* [*eudaimonía*] o *beatitudo*—<sup>147</sup>, la cual se consigue al vivir según nuestra naturaleza, como muestra el fragmento propuesto. De este modo, Séneca afirma que nacimos para dos cosas: (1) la contemplación—*contemplatio*—, y; (2) la acción—*actio*—.

Como demostramos antes, la contemplación, a la cual nos vemos compelidos por la naturaleza, es una contemplación sobre el mundo, lo humano y lo divino, donde, dentro de lo humano está la virtud y la buena vida, la cual consiste en parte, como ya dijimos, en actuar y en actuar bien, pues la virtud se ha de practicar para ser conservada y, como la buena vida, la cual está acompañada del bien supremo—*summum bonum*—conciérne únicamente al sabio, se demuestra que la contemplación, que se realiza por sí misma, y la acción están relacionadas directamente con la sabiduría por los lazos señalados.

Además, por si no bastara lo anterior para demostrar la relación existente entre la contemplación y la sabiduría, basta con que leamos la definición que Cicerón propone sobre esta última: “la sabiduría [*sapientia*] es, pues, como ha sido definido por los filósofos antiguos, el conocimiento [*scientia*] de las cosas divinas, las humanas y las causas que rodean a las anteriores”<sup>148</sup>, o sea que la sabiduría es el conocimiento [*scientia*] de las cosas de las que se encarga

---

<sup>146</sup> *De otio*, V, 1

<sup>147</sup> Aristóteles, en *Ética Nicomaquea*, Libro I, 1095a 15-20, respecto al bien supremo [*ἀκρότατον τῶν ἀγαθῶν*], menciona lo siguiente: “Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad [*εὐδαιμονίαν*], y piensan que vivir bien [*εὖ ζῆν*] y obrar bien [*εὖ πράττειν*] es lo mismo que ser feliz [*εὐδαιμονεῖν*]. Pero sobre lo que es la felicidad [*εὐδαιμονίας*] discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios [*τοῖς σοφοῖς*]” (*Ética Nicomaquea*, Libro I, 1095a 15-20). Es por lo anterior que afirmamos que, indiscutiblemente, el llamado ‘*summum bonum*’ no es otro, sino que la misma felicidad—*εὐδαιμονία* [*eudaimonía*] o *beatitudo*—. Se podría considerar, por si lo anterior no bastase, lo siguiente: “es razonable pensar que la felicidad [*εὐδαιμονίαν*] sea un don de los dioses, especialmente por ser la mejor de las cosas humanas [*τῶν ἀνθρωπίνων ὅσα βέλτιστον*]” (*Ética Nicomaquea*, Libro I, 1099b 10). Es evidente que Aristóteles y Séneca estimaban a la felicidad como lo mayor a lo que se podría aspirar.

<sup>148</sup> *De officiis*, Libro II, 2 [Traducción propia del texto latino].

la contemplación, donde sólo hace falta agregar el conocimiento sobre el mundo, al cual probamos ya como propio de aquella<sup>149</sup>.

Podemos decir, finalmente, que la relación existente entre el ocio y la sabiduría está en que aquello de lo que uno se encarga durante el ocio, es decir, aquello a lo que tiende el ocio, tiende, a su vez, a la sabiduría, pues el conocimiento del mundo, de lo humano y lo divino, conocimientos que se relacionan con (1) el estudio <ocioso>, (2) con la virtud, (3) con la acción y (4) con la contemplación, llevan a la vida acompañada del bien mayor—*summum bonum*—, para la cual solo es candidato el sabio. De este modo, podemos decir que el ocio precede a la sabiduría en cuanto que el ocio es el espacio de tiempo en el que nos podemos preparar para llegar a aquella.

### 3.6 La codependencia de las actividades del ocio:

Siguiendo lo dicho hasta ahora, se hace evidente que existe una relación entre el estudio, la virtud, la buena acción y la contemplación por el ocio, además de que, por lo expuesto en el apartado anterior, vemos que hay una segunda relación debido a que la sabiduría une a aquellas en cuanto que cada una de ellas tiende a esta. Sin embargo, sostenemos que hay una tercera relación: la necesidad que cada una de ellas tiene de todas las demás, por lo que hay una codependencia intrínseca en ellas. Así, ¿por qué afirmamos dicha codependencia? Expliquémoslo.

En la *nonagésima cuarta* epístola de Séneca, el filósofo escribe lo siguiente: “la virtud [virtus] se divide en dos partes, en la contemplación [contemplationem] de la verdad [veri] y en la acción [actionem]: la contemplación [contemplationem] la otorga la institución/enseñanza [institutio], la acción [actionem] la admonición [admonitio].”<sup>150</sup> Antes que nada, comentamos que

<sup>149</sup> La definición ciceroniana no dista mucho de la dada por Aristóteles: “el sabio [τὸν σοφὸν] no sólo debe conocer lo que sigue de los principios [τῶν ἀρχῶν], sino también poseer la verdad [ἀληθεύειν] sobre los principios [τὰς ἀρχὰς].” (*Ética Nicomaquea*, Libro VI, 1141a 15). Así, el sabio es tal debido a su conocimiento sobre los principios mismos.

<sup>150</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro XV, epíst. 94, 45 [Traducción propia del texto latino].

damos por supuesto que con acción [*actionem*], refiere a la buena acción. Por otro lado, vemos que la contemplación requiere de la institución y la <buena> acción de la admonición, la cual es un tipo de institución.

Hablamos sobre a) el estudio [*institutio*], b) la contemplación [*contemplatio*], c) la virtud [*virtus*], y, d) la buena acción [*recta actio*]. De a), como muestra el fragmento, nace b) y, de b), en cuanto que se encarga, en parte, de lo humano, donde está contenido lo referente a la virtud, nace c), de la cual, como se explicó, nace d). Así, podemos afirmar que d) requiere, necesariamente, de a), b) y c), sin embargo, no se ha de creer que c) dependa de a) y b) mas no de d), pues, como explicamos, la virtud, c), es un bien incompleto si no se le muestra a través de la acción, entonces, para que c) esté completa, requiere de d). Además, en cuanto que c) nos enseña a vivir bien y a actuar bien, se sigue que la contemplación, b), la cual es una acción<sup>151</sup>, dependa de c) en cuanto que esta puede llevarla a contemplar ociosamente, es decir, tendiendo no hacia las erudiciones inservibles que mencionamos, sino que hacia lo referente al mundo, a dios y a lo humano, lo cual sería un buen actuar en la contemplación. Por otro lado, la institución, a), al menos la buena institución, vendrá de quien ya haya contemplado y haya llegado a un entendimiento de lo que es bueno o malo, por lo que a) depende de b), pero, esta a su vez de c) y esta de d), por lo que, cada una, como explicamos, depende de las demás, pues para d) es necesario a), b) y c), pero para c) es necesario a), b) y d), y así sucesivamente, según lo ahora explicado.

Por tanto, la razón por la cual afirmamos dicha codependencia radica en que la razón misma nos muestra que esta existe, por lo que sostenemos ahora que el estudio, la virtud, la buena acción y la contemplación están relacionadas entre sí por un vínculo triple: (1) por el ocio, pues durante

---

<sup>151</sup> Afirmamos esto con base en lo siguiente: “no hay contemplación [*contemplatio*] sin acción [*actione*]”. (*De otio*, V, 8)

el ocio nos encargamos de cada una de ellas; (2) por la sabiduría, pues cada una de ellas tiende hacia aquella, y; (3) por la necesidad que cada una tiene de las demás, es decir, por la codependencia señalada y demostrada.

### 3.7 Conclusión sobre lo dicho respecto a las aspiraciones del ocio:

Por lo dicho en las páginas precedentes, podemos determinar que el ocioso ha de emplear su tiempo en (1) el estudio de cuestiones útiles e importantes; deberá tender (2) a la virtud; (3) a la buena acción, y; (4) a la contemplación, siendo estas las actividades que desembocan en la felicidad—*ἡ εὐδαιμονία* [*eudaimonía*] o *beatitudo*—, la cual representa el fin del ocio, pues demostramos que lo anterior (1-4), quizás y accidentalmente, tiende hacia la sabiduría, de la cual nace la buena vida y, de esta, la felicidad—además de que, con lo mencionado, según la creencia de la antigüedad, se brinda un favor a dios—.

Así, por lo argumentado, la felicidad—*ἡ εὐδαιμονία* [*eudaimonía*] o *beatitudo*—, la cual es el bien mayor—*summum bonum*—, se consigue a través de las ‘actividades’ o ‘preocupaciones’ ociosas que comentamos: el estudio, la virtud, la buena acción y la contemplación, sin olvidar que estas, en su conjunto, nos pueden volver sabios, razón por la cual alcanzamos aquel bien mayor—*summum bonum*—.

Por otro lado, demostramos la existencia de un triple vínculo entre las aspiraciones del ocio, pues están vinculadas por (1) el ocio, (2) la sabiduría y (3) entre ellas mismas por una codependencia, además de que podríamos añadir un (4) cuarto vínculo diferente a los anteriores si consideramos que las cuatro, el estudio, la virtud, la buena acción y la contemplación, junto con el ocio y la sabiduría, tienden, a su vez, a la felicidad—*ἡ εὐδαιμονία* [*eudaimonía*] o *beatitudo*—. Que baste con lo dicho sobre *las aspiraciones del ocio*.

## A) CONCLUSIÓN DE LA PRIMERA PARTE

### [Resumen sobre lo dicho respecto al ocio en la antigüedad]

Siendo el título de nuestra investigación *Una concepción del ocio en la antigüedad. La condición de posibilidad para el desarrollo de toda filosofía*, podemos asumir, por lo dicho hasta ahora, que hemos llegado al final de la primera parte de nuestra investigación, pues hemos alcanzado uno de nuestros objetivos: hacernos de una concepción completa y concreta de lo que el ocio haya sido en la antigüedad clásica del mundo occidental.

En este momento, antes de dar paso a la segunda parte de nuestra investigación, proponemos un resumen al que se pueda acudir en cualquier momento para recordar, al menos en sus aspectos generales, lo que nosotros entendemos por ocio.

Así pues, el ocio, en la antigüedad, se decía en tres sentidos: en el sentido de ‘*holgazanería*’, ‘*tiempo libre*’ y, lo que llamamos ‘*σχολή [scholè] en sentido filosófico*’ y a lo que, de ahora en más, referiremos simplemente como *σχολή [scholè]*.

En primer lugar, mientras que hay quienes traducen el término, sea el griego o el latino, por ‘*tiempo libre*’ u ‘*holgazanería*’, nosotros ya demostramos y explicamos las razones por las cuales lo más acertado y adecuado sea el traducirle por ‘*tener tiempo para...*’ o bien ‘*estar libre para...*’.

Entre las particularidades de la *σχολή [scholè]* está el que se ha de emplear en una actividad mental que sea realizada por sí misma, además de que ha de ser tal que contenga a la felicidad en sí.

La *σχολή [scholè]* es el espacio de tiempo en que uno puede encargarse de cierta ocupación o actividad ‘*libre*’, es decir, que no sea obligatoria ni necesaria, a la que uno se puede dar si es maestro de su propio tiempo y de sí mismo, para lo que se necesita ser un *hombre-libre*, sin olvidar

que es un tiempo que se emplea en el mejoramiento y/o perfeccionamiento personal de uno mismo: es un tiempo que se aprovecha sin excepción.

El actuar de la *σχολή* [*scholè*] no es político, al menos no en el sentido de dedicarse a la vida política, pues es aplicada, más bien, a la vida teórica, la cual se puede desarrollar en la quietud, encargándose de lo humano y lo divino.

La *σχολή* [*scholè*] implica ciertas condiciones, sobre lo cual mencionamos que se han de poseer las condiciones de la felicidad y el deseo y la intención de ser bueno, pues ser buenos nos puede hacer felices. Pero lo anterior no es todo, pues se ha de poder opinar, actuar y participar con libertad; ha de haber un gobierno o sistema que propicie o que no obstruya al ocio, a la paz y a la educación; se ha de contar con ciertas virtudes, con la posibilidad de asistir a banquetes, tertulias, etc. y participar en una educación perpetua; mencionamos que, al menos en la Atenas Clásica, ser hombre era necesario; sin dejar de lado el hecho de que se cuente con tranquilidad y que se participe de la autarquía.

Por otro lado, mencionamos, en no pocas ocasiones, que la *σχολή* [*scholè*] tiende a la felicidad, a la cual se puede aspirar a través del estudio, la virtud, la buena acción y la contemplación, siendo estas las actividades u ocupaciones principales del ocioso. A la felicidad, igualmente, se puede llegar tras elegir nuestro propio camino de vida, para lo cual es propicio el estudio de los sabios de la antigüedad, pues ellos nos proponen erudiciones útiles e importantes, nos dan admoniciones y nos amonestan con el fin de que nos hagamos virtuosos, es decir, con el fin de mejorarnos y/o perfeccionarnos a nosotros mismos, además de que comparten doctrinas teóricas que parten de lo simple a lo complejo—recordamos que el estudio de sus erudiciones o de sus doctrinas, así como sus amonestaciones o admoniciones, ha de ser reflexionado, pues no se le ha de aceptar sin más—.

El ocioso, aun cuando no sea tal que participa directamente en la política, no es, por ello, un *ιδιώτης* [*idiótes*], pues, preocupándose por el bien común de su sociedad, mejora a la *polis* a través de su propio perfeccionamiento.

El ocioso tiende—pues es tal la naturaleza de sus actividades y/u ocupaciones—, a la sabiduría, la cual se consigue al teorizar y llegar al conocimiento sobre los principios y las causas de todo cuanto hay, sea divino, humano o mundano.

Ahora bien, hicimos mención de la *otiosa dispositio* y de la *otiosa intentionalitas*, lo cual podemos comenzar a resumir por decir que el *tiempo libre* precede a la *σχολή* [*scholè*], pues aquel deviene esta última al entrar en el juego la *otiosa dispositio*, la cual nos lleva al ocio en cuanto que surge junto con el deseo de volvernos maestros de nuestro propio tiempo, mientras que la *otiosa intentionalitas* es la que nos convierte en ociosos en acto, pues nos hace seguir, como tal, las reglas del ocio, las cuales son, por ejemplo, el realizar algo por sí mismo, el actuar rectamente, el contemplar, entre otras.

Ahora bien, siendo lo anterior el ocio, habremos de investigar a partir de este momento sobre qué disciplinas, si es que hay más de una, abarcan lo anterior, es decir: habremos de indagar sobre cuáles disciplinas tiendan o engloben al estudio ocioso, a la virtud, a la buena acción y a la contemplación. Dichas disciplinas habrán de perseguir sus fines por ellos mismos y tender a la felicidad, además de que han de ser tales que uno se pueda encargar de ellas únicamente cuando se cuente con ocio.

Que baste lo anterior como un resumen de lo dicho *sobre el ocio en la antigüedad*.

(SEGUNDA PARTE)

4. LAS DISCIPLINAS PROPIAS DEL OCIO:

Tras haber hablado sobre el ocio y habiendo explicado lo que proponemos entender por el mismo en su sentido de *σχολή* [scholè], o bien, en su sentido filosófico, se vuelve necesario el que nos planteemos la siguiente pregunta: *¿cuál es la disciplina propia del ocio?*, además de que habremos de determinar si es una sola o más bien varias y, de ser más de una, explicar cuáles sean y por qué.

Por lo dicho hasta este momento podemos asegurar que la disciplina que buscamos, en caso de que sea solo una, ha de ser tal que se realice por sí misma de manera mental, no tendiendo a lo político, sino que a lo teórico—dentro de lo cual se incluya lo referente a lo humano, lo divino y lo mundano—, además de que ha de contener a la felicidad en sí misma. Esta disciplina es ‘libre’, lo que implica que quien se dé a ella sea, necesariamente, un *hombre-libre*, asimismo, él ocioso se ha de dar a dicha disciplina con la intención de mejorarse y/o perfeccionarse a sí mismo.

Sabemos ahora que la posibilidad de darse a la disciplina verdaderamente ociosa exige que se cuente con no pocas condiciones, además de que uno a de dirigir su atención, principalmente, al estudio, a la virtud, a la buena acción y a la contemplación, pues, según explicamos y demostramos, son aquellas cuestiones las que nos conducen a la felicidad, sin olvidar que esta disciplina se sirve, entre otras cosas, del estudio de las doctrinas de los sabios que vinieron antes.

Por último, hemos de considerar que la disciplina propia del ocioso es tal que nos lleva hacia la sabiduría, y esto tras teorizar y apuntar al conocimiento de los principios y las causas de todo cuanto hay, esto sin importar que se trate respecto a algo divino, humano o mundano. Así pues, determinemos y expliquemos cuál sea la disciplina que cubra los requisitos y las condiciones del ocio—o bien, cuáles sean—.

#### 4.1 La recreación y los placeres corporales:

Si bien la recreación<sup>152</sup> no es, de ninguna manera, una disciplina, pues no consta de reglas o leyes preestablecidas que tengan que ser seguidas para alcanzar algún fin, sí que hemos de hablar sobre la *σχολή* [*scholè*] dedicada a la misma y a lo referente a la satisfacción de los placeres corporales, pues bien podría haber quien, sin comprender por completo a lo que refiera aquella, sugiera que el ocio haya de ser empleado en aquellas cuestiones, por tanto, preguntamos: ¿podría ser la *σχολή* [*scholè*] un tiempo dedicado a la recreación y a la satisfacción de los placeres corporales?

Hemos hablado ya sobre la relación entre la felicidad—*ἡ εὐδαιμονία* [*eudaimonía*] o *beatitudo*—y la *σχολή* [*scholè*], pues esta última tiene como fin a la anterior. Demostramos que la felicidad se persigue por medio del estudio <ocioso>, la virtud, la buena acción y la contemplación, asimismo, que no haya relación entre la felicidad y la diversión lo comenta Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*, pues, en ella, escribió: “la felicidad [*εὐδαιμονία*] no está en la diversión [*παιδιᾶ*], pues sería absurdo que el fin [*τὸ τέλος*] del hombre fuera la diversión [*παιδιάν*] y que el hombre se afanara y padeciera toda la vida por causa de la diversión [*τοῦ παίζειν*].”<sup>153</sup> Podría ser que alguien, al divertirse, experimente algún sentimiento similar al de la felicidad—*ἡ εὐδαιμονία* [*eudaimonía*] o *beatitudo*—, sin embargo, no parece lógico que algo tenga que ver la diversión con las actividades u ocupaciones ociosas que se comentaron ya y de las que se desprende la verdadera felicidad: el quehacer de estas últimas parece ser siempre serio.

---

<sup>152</sup> Para entender a lo que referimos por ‘recreación’, nos servimos de la siguiente definición dada por Séneca: “son recreativas [*ludicrae*] las que se ordenan al deleite [*voluptatem*] de la vista y del oído” (*Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 22).

<sup>153</sup> *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1176b 25-30

Por otro lado, quizás y similar a la diversión, está el empleo del *tiempo libre* en actividades que son, por sí mismas, inútiles, lo cual ya se había discutido como ajeno a la *σχολή* [scholè]<sup>154</sup>.

Sobre ello, Séneca comenta:

¿Ociosos [*otiosos*] llamas tú a éstos, ocupados entre peines y espejos? ¿Qué hay de aquéllos [que] se han empeñado en componer, escuchar, aprender canciones, mientras su voz, cuya correcta emisión la naturaleza hizo excelente y sencillísima, la retuercen con los altibajos de una melodía inadecuada, aquéllos cuyos dedos suenan siempre mientras miden para su colete algún poema, aquéllos que, cuando están dedicados a tareas serias, incluso a menudo tristes, dejan oír tarareo de una melodía? Ésos no tienen ocio [*otium*], sino negocios inútiles [*iners negotium*].<sup>155</sup>

Podría ser que alguien tienda hacia tales cosas por distracción, diversión o delectación, pero, quien haya llegado hasta el presente punto prestando atención a lo escrito en los capítulos precedentes, podrá entender por sí mismo las razones por lo que lo referenciado en la cita anterior nada tenga que ver con el *ocio*. La verdadera actividad ociosa, podemos comentar, exige de toda la atención de quien la realiza, lo cual se deduce considerando que el ocio reclama, preferentemente, un lugar tranquilo, además, ¿en qué podría mejorarnos o perfeccionarnos el desperdicio del tiempo entre peines y espejos? ¿No habíamos dicho que el ocioso es celoso de su tiempo y no lo deja pasar sin provecho alguno? De igual modo, habíamos comentado que ha de ser, la ocupación del ocioso, referente a algo útil, con lo que el aprender, escuchar melodías por simple deleitación o componer canciones, por ejemplo, nada tiene que ver ¿cuál es su utilidad más allá de brindar cierta distracción, diversión, o delectación a quien en tales cosas se entretiene?

En tercer lugar, parece inverosímil que la *σχολή* [scholè] se emplee en ocupaciones que busquen únicamente el placer corporal. Sobre ello Séneca, en su obra *De brevitae vitae*, comenta, sobre los no ociosos, lo siguiente: “en primer lugar cuento a los que no tienen tiempo para [*vacant*] nada más que para el vino [*vino*] y la lascivia [*libidini*]; pues nadie está más vergonzosamente

---

<sup>154</sup> Sobre esto se puede leer más en el *Capítulo III*, en la sección *3.1 El estudio*. Remitimos al lector a la cita de Séneca tomada de la obra *De brevitae vitae*, XIII, 1.

<sup>155</sup> *De Brevitate vitae*, XII, 3-4

ocupado.”<sup>156</sup> Así, si se dice *ocioso* de quien se entretiene en tales cuestiones, claramente se debe a un error como el señalado cerca del comienzo de nuestra investigación, es decir, que únicamente se le llama de tal modo por ser tal el uso corriente del vocablo<sup>157</sup>. Por otro lado, podríamos mencionar que parece más propio de los vicios el consumo del vino y lo referente a los placeres corporales [*libidines* o *voluptates*], pues más que perfeccionar a uno respecto a la virtud, parece que le podría perjudicar respecto a la mente y al cuerpo<sup>158</sup>. Además, la *σχολή* [*scholè*], lo sabemos ya, es un tiempo empleado en el mejoramiento y el perfeccionamiento personal de uno mismo y de su contexto, lo que de vergonzoso nada podría tener.

Podemos deducir, por lo expuesto con anterioridad, que el ocio no pueda alcanzar su fin principal, la felicidad—*ἡ εὐδαιμονία* [*eudaimonía*] o *beatitudo*—, a través de la recreación, es decir, la diversión, la distracción o la delectación <inútil>, ni a través de la consecución de la satisfacción de los placeres corporales. Es más, lo anterior en ningún sentido podría relacionarse con la *σχολή* [*scholè*], pues se ha explicado ya en qué consiste ser un ocioso y sobre lo referido ahora nada se encuentra que tenga que ver con ello. Desconocemos si las cuestiones anteriores pertenezcan más bien a la *holgazanería* o al *tiempo libre* y en qué grado, pero, definitivamente, caen fuera del marco del ocio<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> *De brevitae vitae*, VII, 1

<sup>157</sup> Remitimos al lector a la sección *1.1 Sobre lo que no es ocio* del *Capítulo I*.

<sup>158</sup> Sobre esto podemos recordar aquella sentencia latina de Juvenal que dice: “mens sana in corpore sano” (*Satira X*, 356). El ocio se emplea en actividades mentales que parecen exigir toda la fuerza de la mente, por lo que el vino o la lascivia, que corrompen al cuerpo, podrían terminar por corromper, igualmente, a la mente, lo cual privaría al individuo de ocio. Para recordar la importancia de la salud, remitimos al lector a la sección *2.2 Los bienes esenciales para poder gozar del ocio* del *Capítulo II*. Siendo igualmente ilustrativo el ejemplo de Alcibíades respecto a la bebida y al ocio en la sección *2.5 La libertad y su relación con el ocio* en el *Capítulo II*.

<sup>159</sup> En *a) Conclusión de la primera parte*, se comentó que alguien podría, tras ir al teatro, reflexionar sobre lo visto y, participando de una *intencionalidad ociosa*, tender hacia su perfeccionamiento personal. Por la definición dada (véase la nota 152), el teatro corresponde a la recreación, sin embargo, al pensar no sobre la obra representada en el escenario, sino que, más bien, en las acciones en él desarrolladas, uno podría mejorarse a sí mismo. Que pase lo mismo con la distracción, la diversión o la delectación, o bien con lo referente a los placeres corporales, no lo sabemos, mas es posible, pues alguien, dejando que su tiempo se le escape en tales cuestiones, llegando a arrepentirse, podría aprender sobre las razones por las cuales su actuar haya sido, entonces, no digno del mejor y mayor genero de vida, el cual está

#### 4.2 Los estudios liberales:

Podría parecer evidente, por definición, que el individuo libre se dirija hacia los estudios liberales, y con más razón si se atiende a la siguiente cita de la obra de Séneca: “comprendes por qué se han llamado estudios liberales [*liberalia studia*]: porque son dignos del hombre libre [*homine libero*]”<sup>160</sup>, sin embargo, en el *octavo libro* de la *Política*, Aristóteles escribe: “existen también algunas ciencias liberales que no es indigno de un hombre libre cultivarlas hasta cierto punto, pero entregarse a ellas en exceso y con demasiado vigor implica los daños ya mencionados”<sup>161</sup>, y menciona aquellos daños como sigue: “hay que considerar embrutecedor a todo trabajo [*ἔργον*], arte [*τέχνην*] y disciplina [*μάθησιν*] que inutilice al cuerpo, el alma o la inteligencia de los hombre libres [*τῶν ἐλευθέρων*] para el uso y la práctica de la virtud [*τῆς ἀρετῆς*]”<sup>162</sup>, así, pues, hemos de encontrar respuesta a la siguiente cuestión: ¿en qué medida son ociosos los estudio liberales? Y esto lo preguntamos debido a que el estudio de la disciplina verdaderamente ociosa no podría, en ningún momento, inutilizarnos para el uso y la práctica de la virtud, sino que lo propiciaría en cada instante.

Para comenzar a indagar a propósito de dichos estudios, podemos considerar lo que Séneca piensa de ellos a partir de lo siguiente:

Acerca de los estudios liberales [*liberalibus studiis*] deseas conocer cuál es mi opinión: no admiro, ni considero un bien, ningún estudio que atienda al lucro. Son artes productivas, útiles, en la medida en que aprestan la inteligencia y no la impiden. De hecho, debemos ocuparnos de ellos durante todo el tiempo en que el alma [*animus*] es incapaz de realizar nada mejor; constituyen nuestro aprendizaje [*rudimenta*], no la propia obra.<sup>163</sup>

---

relaciona estrechamente con la *σχολή* [*scholè*]. Recordemos, como se dijo en 3.2 *La virtud*, dentro del *Capítulo III*, que en el ocio uno puede llegar a reconocer aquello en lo que falla para, así, mejorarse (véase la cita tomada de *Epístolas morales a Lucilio*, Libro VII, epíst. 68, 6).

<sup>160</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro XI-XIII, epíst. 88, 2

<sup>161</sup> *Política VIII*, 1337b 15

<sup>162</sup> *Política VIII*, 1337b 5-10

<sup>163</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 1

Vemos que, al parecer de Séneca, estos estudios propician el actuar de la inteligencia, lo cual los convierte en dignos de ser tratados por uno asiduamente, sin embargo, por la última parte de la cita, se vuelve evidente que hay algo más, quizás otro estudio, otra disciplina, a la que sería más conveniente dedicarse, aunque, al parecer, no siempre seamos capaces de hacerlo.

Dentro de estos *estudios*<sup>164</sup> *liberales* podemos considerar los siguientes: (1) la gramática, (2) la historia, (3) la poesía, (4) la geometría, (5) la astronomía, (6) el arte plástico, (7) las artes corporales o que tiendan al placer y (8) la música<sup>165</sup>.

Ahora bien, veamos las razones por las que podrían o no ser considerados como estudios ociosos los anteriores, comenzando por la gramática, la historia y la poesía, pues, respecto a ellas, Séneca menciona:

La gramática [*grammaticae*] atiende al lenguaje y, si quiere extender más su dominio, a la historia [*historiam*]; luego, para ampliar lo más posible sus fronteras, a los poemas [*carmina*]. ¿Cuál de estas actividades allana el camino de la virtud [*virtutem*]? ¿La “escansión” de las sílabas, la exactitud de los vocablos, el conocimiento de los mitos y las leyes y ritmo de los versos? ¿De estas cosas cuál es la que suprime el temor [*metum*], elimina los deseos [*cupiditatem*], refrena las pasiones [*libidinem*]?<sup>166</sup>

La virtud, como había sido dicho, tiende al perfeccionamiento de uno, lo cual se consigue tras enseñar a la razón el modo en que las pasiones hayan de ser temperadas<sup>167</sup> y, teniendo que ser la disciplina ociosa la que tienda a la virtud, no parece verosímil que el estudio de la gramática, la historia y la poesía<sup>168</sup>, que nada enseña sobre la excelencia, sea un estudio ocioso, razón por la cual

<sup>164</sup> Debemos mencionar que, en latín, la palabra ‘*studium*’, no refiere a lo que en español, francés o inglés podríamos entender por ‘*estudio*’, ‘*étude*’, ‘*study*’, pues dicho vocablo latino refiere, más bien, a un tipo de inclinación o afición hacia alguna cuestión o hacia algo de lo que uno se ocupa con gran interés y diligencia.

<sup>165</sup> Sobre la música no se hablará dentro de la presente sección, sino que, de ella, debido a las diversas opiniones que existen, nos hemos de encargar por separado, lo cual haremos en 4.3 *La música y el ocio*.

<sup>166</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 3

<sup>167</sup> Remitimos al lector a la nota a pie de página número 72.

<sup>168</sup> Habíamos dicho antes, en la nota 123, que las admoniciones o las amonestaciones podrían ser hechas dentro de algún contexto no ocioso, sin embargo, comentamos que, en dicho caso, sobre dichas admoniciones o amonestaciones se reflexiona durante el ocio; por otro lado, en el *ANEXO (β)* comentamos que alguien, tras ir al teatro, por ejemplo, en su ocio podría reflexionar no sobre la obra en cuanto que tal, sino que más bien sobre las acciones en ella

podemos determinar que son propias del *tiempo libre* y de los *hombre libres*, más no del ocio o de los ociosos.

Por otro lado, la opinión que Séneca tiene acerca de la geometría no dista mucha de su opinión sobre la gramática, la historia y la poesía, pues escribe:

El géometra [*geometres*] me enseña a medir los latifundios antes que a cómo medir cuanto es suficiente al hombre. Me enseña a contar y pone mis dedos al servicio de la avaricia antes que mostrarme que ninguna importancia tiene estos cálculos; que no es más feliz aquel cuyo patrimonio fatiga a los contables, sino, por el contrario, que es tan superflua su hacienda que sería el más desdichado [*infelicissimus*] de todos si cuanto posee se viera obligado a calcularlo por sí mismo.<sup>169</sup>

Lo anterior nos muestra y sugiere que la geometría, al parecer de Séneca, no propicia el nacimiento de la virtud, pues, considerando los ejemplos que da, parece que la geometría propicia más bien ciertos vicios como lo sería la avaricia, razón por la cual la geometría no podría ser considerada, rectamente, como una disciplina ociosa<sup>170</sup>.

Lo anterior se puede entender mejor al considerar las palabras que Séneca dirige a la geometría:

Nada existe que escape a tu cálculo: si eres perito en ello mide al alma [*animus*] humana, muéstranos cuál es su grandeza, cuál su pequeñez. Conoces cuál es la línea recta, ¿de qué te sirve, si ignoras cuál es la rectitud de la vida?<sup>171</sup>

---

representadas y así aprender de la mismas respecto de lo humano. Es plausible que lo mismo ocurra con la poesía y la historia, pues, si bien ni la poesía ni la historia, en cuanto que tales, pueden allanar el camino de la virtud, sí que se podría reflexionar ociosamente sobre los actos particulares acontecidos dentro del texto histórico o poético y así juzgar y aprender a partir de los actos virtuosos o viciosos que se narran e imitarlos o repelerlos según parezca más conveniente y mejor para uno. Prueba de ello es que los antiguos griegos hayan aprendido no pocas virtudes a partir de la lectura de los textos homéricos, como la valentía o el coraje, asimismo, de la historia solían aprender virtudes, como se cuenta de Gaius Mucius Scaevola, quien, voluntariamente, quemó su mano para demostrar su amor por Roma, historia que se narraba para demostrar su coraje y su valentía.

<sup>169</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 10

<sup>170</sup> Es sabido que, según la tradición, sobre la entrada de la academia de Platón, se mostraba la siguiente frase: ‘*ἀγεωμέητος μηδὲς εἰσὶτω*’, lo cual podría traducirse como: ‘*no entrará aquí ningún desentendido de la geometría*’. Más adelante hablaremos sobre la importancia de los estudios liberales para el verdadero estudio ocioso, pues, si eran tan estimados por Platón, alguna razón ha de haber.

<sup>171</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 13

Vemos que la geometría no parece estar al servicio del estudio de lo humano y lo divino, pues sus herramientas no son adecuadas para encargarse de ellas, es decir, no puede medir al alma, a la recta acción, ni nada similar.

Ahora bien, sobre el astrónomo, que sería aquel que tiene conocimiento sobre los fenómenos celestes, Séneca escribe:

Les empuja la inalterable disposición de los hados y un recorrido que no pueden eludir; retornan conforme a una alternancia determinada y promueven o anuncian los sucesos de todos los seres. Mas, supuesto que sean causa de todo cuanto sucede, ¿de qué servirá el conocimiento de un hecho invariable?, supuesto que lo anuncien, ¿qué importa prever lo que no se puede evitar? Tanto si conoces estas cosas, como si las desconoces, sucederán.<sup>172</sup>

Se había dicho que el estudio ocioso es de cosas útiles e importantes<sup>173</sup> y, según el parecer del filósofo citado, el conocimiento que refiere al movimiento de los astros ninguna utilidad<sup>174</sup> posee, por lo que queda descalificado como un estudio ocioso.

Ahora bien, hemos de considerar lo referente a las artes plásticas, es decir, aquellas artes similares a la pintura o a la escultura. La opinión que Séneca tiene sobre ellas es la siguiente: “no me avengo a contar en el número de las artes liberales [*liberalium artium*] el arte de los pintores, como tampoco el de los escultores de imágenes, el de los marmolistas, o el de los restantes que sirven al lujo.”<sup>175</sup> No es poco lo que puede ser dicho respecto a las artes mencionadas: en primer lugar, el trabajar del pintor y el escultor, por ejemplo, tiende a la obra que se consigue al final, por lo que no es un quehacer que se realice por sí mismo, sino que con vistas a algo más<sup>176</sup>; por otro

---

<sup>172</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII epíst. 88, 15

<sup>173</sup> Sobre esto se habló en la sección 3.1 *El estudio* del *Capítulo III*. Se puede considerar, igualmente, la cita de *De brevitae vitae*, XII, 3-4, mostrada en 4.1 *La recreación y los placeres corporales*, dentro del presente capítulo.

<sup>174</sup> Recordemos que la utilidad del ocio no es tal que refiera a que, a través de ella, se alcance algún otro bien. La utilidad del ocio es para el ocioso y su contexto y, dicha utilidad, se emplea para el servicio de uno y los demás, más no para conseguir algo material o algo fuera de la actividad misma.

<sup>175</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 18

<sup>176</sup> Es probable, nuevamente, que la obra del pintor o del escultor pueda servir al ocioso en mayor o menor grado, tal como es el caso del teatro o la poesía: el arte del pintor y del escultor, en cuanto que el quehacer de ellos, no es ocioso por lo dicho ya, es decir, por tender a algo más que a su hacer mismo, sin embargo, podría darse el caso de que un

lado, el quehacer de aquellos no es mental o intelectual, sino que es corporal: tanto el pintor como el escultor requiere de su cuerpo para laborar<sup>177</sup>, lo cual no acontece al ocioso, y; por último, si dichas artes son ‘sirvientas’ del lujo, como sugiere aquel filósofo, podría decirse, entonces, que tal vez corresponden, más bien, a los hombres políticos que tienden a los honores—si es que hay algún honor en la ostentación—, mas no al ocioso, a quien estos de poco o nada sirven.

Ahora bien, hemos dicho que los llamados ‘*estudios liberales*’<sup>178</sup> son dignos del hombre libre, sin embargo, no son ociosos, como hemos precisado ya, pero el que no sean tales no implica que uno se tenga que olvidar de ellos y dejarlos de lado, pues, aun cuando no sean de tal carácter, sirven al ocio. Expliquemos lo anterior considerando, nuevamente, a Séneca:

“¿Por qué, pues, instruimos a nuestros hijos en las artes liberales [*liberalibus studiis*]?” No porque puedan procurar la virtud [*virtutem*], sino porque disponen el alma para recibirla. Al modo como aquellas primeras letras, así las llamaban los antiguos, mediante las cuales se transmitían a los niños los rudimentos de la gramática, no enseñan las artes liberales [*liberales artes*], sino que disponen para luego aprenderlas, así las artes liberales [*liberales artes*] no conducen el alma hacia la virtud [*virtutem*], sino que le preparan el camino.<sup>179</sup>

Así pues, las ‘artes’, los *estudios liberales*, no son ociosos por no tender hacia la virtud, la buena acción o la contemplación, pero, aun así, allanan el camino hacia aquellas cuestiones, es decir, son un instrumento con el que el ocioso ha de contar antes de darse al ocio, por lo que se les puede

---

espectador, tras ver el *Laocoonte y sus hijos* experimente un sentimiento de piedad que ponga en juego a sus pasiones, pasiones estas sobre las que podría trabajar en el ocio, lo mismo que podría pasar con alguien que se ponga frente a alguna imagen que represente la conocida *trigeminorum pugna*, lo cual podría despertar en uno el coraje o la valentía y reflexionar sobre ello en el ocio. Sin embargo, en dicho caso, no se reflexiona sobre la buena técnica del escultor o del pintor o sobre la calidad de la escultura o de la pintura, sino que sobre las acciones que se representan en dichas obras. Así, el pintor y el escultor no son ociosos en cuanto que tales, ni tampoco lo es, necesariamente, el espectador de la obra de aquellos, mas este último podría servirse de las representaciones creadas por los artistas si reflexiona, durante su ocio, sobre lo que representan.

<sup>177</sup> Se podría decir que el pintor o el escultor, antes de pintar o esculpir, trabaja mentalmente para concebir la obra que perseguirá, sin embargo, eso no es ocioso, pues, aun su pensar, al imaginar tales cosas, tiende a algo más, nuevamente, a la obra final: su pensar es meramente instrumental.

<sup>178</sup> En la *epístola 88, 18*, Séneca comenta como no liberal al arte de los luchadores, los perfumistas, cocineros y semejantes, pues, a su parecer, aquellos: “consagran su talento al servicio de nuestros placeres [*voluptatibus*]” (*Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 18). Dejamos que el lector concluya por sí mismo las demás razones por las cuales dichas artes no podrían concernir al ocioso.

<sup>179</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 20

numerar entre las *condiciones para un ocio seguro*, pues sin ellas no sería capaz, ni el más dispuesto de los individuos, de alcanzar los fines de la *σχολή* [*scholè*]<sup>180</sup>.

Por lo dicho hasta ahora podemos determinar que los *estudios liberales*, entre los que mencionamos a la gramática, la historia, la poesía, la geometría, la astronomía, el arte plástico y las artes corporales o que tiendan al placer, no son propios del *ocio*, sino que lo son del *tiempo libre*, sin embargo, todos ellos son necesarios para el ocioso, pues son una condición para quien desee ociar, según lo demostrado.

Que estos estudios no sean ociosos sugiere que haya algún estudio que caiga—o algunos estudios que caigan—fuera del marco de los *estudios liberales* pero que sea mejor y mayor que aquellos. Ahora bien, como se dijo antes, todos pueden tener *tiempo libre*, se sea esclavo o mujer <ateniense>, así, si las *hetairas* [*ἑταῖραι*] participaban de cierta educación, parece más verosímil que su educación haya sido referente a los *estudios liberales* que al estudio verdaderamente ocioso. De igual manera, es sabido que algunos maestros de los romanos fueron esclavos, por lo que es evidente que, si bien no participaban del ocio, sí que lo hacían de los *estudios liberales*, así, era digno de los *hombres libres* darse a dichos estudios, pero no por esta razón exclusivos de ellos, pues cualquier persona podría ser perita en la gramática, la historia, la poesía y demás.

Finalmente, podemos decir que los *estudios liberales* no son los propios del ocioso, pero sí que le son instrumentos a este último, pues, en la consecución de sus objetivos, aquel deberá ser un entendido en dichos estudios para poder ocuparse del verdadero estudio ocioso y de la virtud, la buena acción y la contemplación, sea esto a través de una sola disciplina o de varias. Así, a quien

---

<sup>180</sup> Sobre esto se hablará en 4.4 *El estudio libre*.

pregunte en qué medida sean ociosos los *estudios liberales*, podemos responder que lo son en la medida en que sirven al ocio para alcanzar su cometido.

#### 4.3 *La música y el ocio:*

Al hablar sobre los *estudios liberales* mencionamos a la música<sup>181</sup>, sin embargo, las opiniones respecto a esta son tan variadas que lo mejor para explicar su relación con el ocio fue dedicar un estudio más preciso sobre ella y lo dicho respecto a la misma, razón por la cual escribimos ahora bajo el subtítulo *La música y el ocio*.

Podemos considerar, para comenzar, la siguiente cita de la *octogésima octava* epístola de Séneca: “pasemos a la geometría y a la música: nada encontrarás en ellas que impida el temor [*vetet timere*], que cohíba el deseo [*vetet cupere*].”<sup>182</sup> Pero ¿es eso cierto? A lo largo de la historia, a la música se le ha dado un papel importante, donde destaca, según nos parece, el siguiente comentario de Schopenhauer en su obra *El mundo como voluntad y representación*:

Todos los posibles afanes, excitaciones y manifestaciones de la voluntad, todos aquellos procesos interiores del hombre que la razón lanza dentro del amplio concepto negativo de sentimiento, pueden ser expresados por el infinito número de melodías posibles, pero siempre en la universalidad de la mera forma y sin la materia, siempre según el en sí y no según el fenómeno, expresando, por así decirlo, su alma interior sin el cuerpo. Desde esta relación íntima que tiene la música con el verdadero ser del mundo se puede explicar también el hecho de que cuando en una escena, acción, proceso o entorno suena una música adecuada, esta parece abrirnos su sentido más secreto y se presenta como su más correcto y claro comentario; como también explica que a quien se entrega totalmente a la impresión de una sinfonía es como si le pasaran por delante todos los sucesos posibles de la vida y el mundo: sin embargo, cuando se para a pensar no es capaz de señalar ninguna semejanza entre aquel juego de sonidos y las cosas que se le venían a la cabeza. Pues, como se dijo, la música difiere de las demás artes en que no es copia del fenómeno o, mejor dicho, de la adecuada objetividad de la voluntad, sino que es una copia inmediata de la voluntad misma y representa lo metafísico de todo lo físico del mundo, la cosa en sí de todo fenómeno. (Schopenhauer, 2009, p. 318-319)<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> Véase la nota 165.

<sup>182</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, libros XI-XIII, epíst. 88, 4

<sup>183</sup> *El mundo como voluntad y representación*, Libro III, §52, p. 310

¿No podría, la melodía adecuada, extinguir nuestro temor y cohibir nuestro deseo? Quizás y la música no prescriba el modo en que podamos controlar nuestras pasiones, sin embargo, la música nos pone directamente frente a las pasiones mismas, si se sigue lo dicho por Schopenhauer, lo cual nos podría dar la oportunidad de contemplarlas en sí.

Quizás y, como se llegó a comentar antes respecto a la producción del pintor o el escultor<sup>184</sup>, la música, en cuanto que el arte del músico, o en cuanto a la *τέχνη* [*téchne*] del músico, no sea ociosa, pero el producto del músico sí puede ser objeto del pensar del ocioso, pues le podría permitir ponerse frente a las pasiones mismas y reflexionar sobre ellas y el modo en que se ve afectado por las mismas. Así, aprender música, en cuanto que aprender sobre la técnica [*τέχνη*] propia del músico, no sería algo ocioso, sin embargo, la música en sí misma sí podría serlo, según nuestra argumentación.

Aristóteles opinó en un modo similar al de Schopenhauer, pues, en su *Política*, menciona:

Y como resulta que la música es una de las cosas agradables y que la virtud [*ἀρετήν*] consiste en gozar, amar y odiar de modo correcto, es evidente que nada debe aprenderse tanto y a nada debe habituarse tanto como a juzgar con rectitud y gozarse en las buenas disposiciones morales y en las acciones honrosas. Y, en los ritmos y en las melodías, se dan imitaciones muy perfectas de la verdadera naturaleza de la ira [*ὀργῆς*] y de la mansedumbre [*πραότητος*], y también de la fortaleza [*ἀνδρείας*] y de la templanza [*σωφροσύνης*] y de sus contrarios y de las demás disposiciones morales [*ἠθικῶν*] (y es evidente por los hechos: cambiamos el estado de ánimo [*ψυχῆν*] al escuchar tales acordes), y la costumbre de experimentar dolor [*λυπεῖσθαι*] y gozo [*χαίρειν*] en semejantes imitaciones está próxima a nuestra manera de sentir en presencia de la verdad de esos sentimientos [*τρόπον*].<sup>185</sup>

No solo nos sentimos inclinados a juzgar, por el paralelismo entre la idea de Schopenhauer y de Aristóteles, que aquel se inspiró en el pasaje de este último para escribir la consideración que antes hemos citado, sino que, además, podemos ver que Aristóteles sugiere que frente a la música, sí podría haber un tipo de entrenamiento al ponernos frente a la representación musical de las

<sup>184</sup> Sobre esto hemos hablado en la *nota 159, 168 y 176*, así como en la sección *4.2 Los estudios liberales*.

<sup>185</sup> *Política VIII*, 1340a 10-25

disposiciones morales, pues, por verdadera ociosidad, alguien podría escuchar alguna melodía triste y aprender así sobre la tristeza que experimenta y el modo, quizás, en que podría controlarla— cómo hemos dicho ya—.

Aun así, al parecer de Séneca, a la virtud de nada le sirve la música, pues, sobre ella, dice:

Me enseñas cómo armonizan entre sí las notas agudas y graves, cómo de cuerdas que producen sonido diferente surge el acorde: consigue, más bien, que mi alma [*animus*] concuerde consigo misma y que mis decisiones no estén en desacuerdo. Me enseñas cuáles son los tonos lastimeros: enséñame, más bien, la manera de no proferir palabra de lamento en la adversidad.<sup>186</sup>

Con esto, podemos ver que se habla, como ya sugeríamos antes, de dos cuestiones distintas, pues se puede hablar del arte del músico en dos sentidos: en primer lugar, podemos pensar respecto al ‘arte’ del músico como la *τέχνη* [téchne] del mismo, es decir, como la técnica que pueda tener el individuo a la hora de tocar tal o cual instrumento o bien sobre sus conocimientos respecto a la teoría musical, pero; en segundo lugar, podemos tomar al ‘arte’ del músico como el objeto creado a partir del obrar del músico, es decir, la melodía generada por algún individuo o grupo de individuos.

Podría ser que aprender la *τέχνη* [téchne] del músico de nada sirva a la virtud, pues saber qué acordes armonizan entre sí o saber cómo generar tales o cuales notas podría ser irrelevante para aquella, sin embargo, dar parte de nuestro tiempo a la escucha de la música, por decirlo de alguna manera, sí podría ser algo ocioso considerando lo dicho antes respecto a los fragmentos mostrados de *El Mundo como voluntad y representación* y de la *Política*, pero, aun dejando de lado la diferencia que precisamos entre la *τέχνη* [téchne] del músico y su obra<sup>187</sup>, es decir, la melodía misma, podemos decir, con el fin de que haya armonía entre las ideas de Aristóteles y de Séneca

---

<sup>186</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 9

<sup>187</sup> Se hablará a detalle sobre ello en 4.5 *Consideraciones ulteriores respecto a los estudios liberales y la filosofía*.

que, si bien la música, en cuanto que la *τέχνη* [téchne] musical no es ociosa en cuanto que sea a lo que el ocioso haya de tender antes que a nada más, sí está cerca de ser el objeto de aquel, y esto lo decimos por el siguiente comentario aristotélico: “nos queda, por tanto, concluir que la música es para la diversión [*διαγωγὴν*] en el ocio [*τῇ σχολῇ*], y por ello precisamente parecen haberla introducido; porque creen que es una diversión [*διαγωγὴν*] propia de hombres libres [*τῶν ἐλευθέρων*], la ordenan en la educación.”<sup>188</sup> Así, aun si concediéramos que la música de nada sirve a la virtud, podríamos decir que es la ocupación por la que el ocioso se ha de inclinar primero cuando carezca de fuerzas o se vea impedido para dedicarse al estudio <ocioso>, a la virtud, a la buena acción o a la contemplación, pues es una diversión digna y propia de él. De este modo, paradójicamente, si bien la recreación puesta al servicio de la diversión indiferente o de los placeres corporales no es ocio, ni tampoco lo es el estudio de la música, la recreación puesta al servicio de la música está cerca de ser ociosa<sup>189</sup>.

Así, podemos concluir que la música parece ser una disciplina que pende entre lo ocioso y lo no-ocioso, por lo que no se le ha de calificar, en cuanto que disciplina, como no-ociosa, pero, a la vez, tampoco se le ha de llamar ociosa. La relación entre el ocio y la música está en que esta es la que otorga una diversión ociosa, la cual es digna del ocioso, por lo que este último puede bien tender a la música si carece de fuerzas para dedicarse al estudio y a la disciplina que sea completa y verdaderamente ociosa.

---

<sup>188</sup> *Política VIII*, 1338a 10

<sup>189</sup> Que sea necesaria la existencia de ciertas cuestiones, en este caso la música, que sirvan para una diversión en el ocio, lo comenta Aristóteles en *Política VIII*, 1338a 20, pues escribe: “es manifiesto que también deben aprenderse [*μανθάνειν*] y formar parte de la educación ciertas cosas con vistas a un ocio [*σχολήν*] en la diversión [*ἐν τῇ διαγωγῇ*], y que esos conocimientos y disciplinas [*τὰς μαθήσεις*] tengan en sí mismos su finalidad [*ἐαυτῶν εἶναι χάριν*]” (*Política VIII*, 1338a 20), así, podemos ver que, al parecer del filósofo, la música puede ser practicada, idealmente, por sí misma—debemos remarcar que, aquel que haga de la música su trabajo, ya no tendería a la música por sí misma, sino que, más bien, tendería a ella por ser el medio hacía algún otro fin, por ejemplo, algún pago que se le otorgue por tocar en tal o cual lugar—.

#### 4.4 El estudio libre:

Hasta ahora hemos hablado sobre ciertas disciplinas propias del *tiempo libre* que se relacionan con el ocio, sin embargo, en este momento hemos de comentar y argumentar a favor del verdadero *estudio libre*, el cual será, como cabe esperar, la disciplina verdaderamente ociosa. Habíamos mencionado ya, entre otras cuestiones, la importancia de la virtud para el ocio, donde destacamos a la justicia y a la prudencia<sup>190</sup>; comentamos que el ocio tiende a la verdad, a la felicidad y a la sabiduría; además de que el quehacer ocioso es tal que se realiza por sí mismo y no con vistas a algo más.

Es importante que avancemos por partes, así, comencemos por recordar que, al hablar sobre el estudio <ocioso>, mencionamos que es sobre las cosas más fundamentales<sup>191</sup>, lo cual definimos como relacionado con lo humano, lo divino y lo mundano, además de que ese estudio, por girar en torno a dichas cuestiones, otorga sabiduría.

Comentemos ahora, pues, la siguiente cita de la *Ética Nicomaquea*:

La sabiduría [*σοφία*] es ciencia [*ἐπιστήμη*] e intelecto [*νοῦς*] de lo más honorable por naturaleza. Por eso, Anaxágoras, Tales y otros como ellos, que se ve que desconocen su propia conveniencia, son llamados sabios [*σοφοῦς*], no prudentes [*φρονίμωνς*], y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos.<sup>192</sup>

Vemos, en lo anterior, lo que ya antes comentábamos: el sabio será quien conozca aquellas cuestiones más fundamentales que son inútiles en cuanto que uno se encarga de ellas por el simple

---

<sup>190</sup> Sobre esto se puede consultar la sección 2.4 *La educación para el ocio* del *Capítulo II*.

<sup>191</sup> Sobre esto hicimos mención en la sección 3.1 *El estudio*, al citar la obra *De brevitae vitae*, XV, 2, dentro del *Capítulo III*.

<sup>192</sup> *Ética Nicomaquea*, Libro VI, 1141b 1-5

hecho de encargarse de ellas mismas, es decir, sin tratarlas como si fueran un medio hacia algo más que beneficie a tal o cual individuo<sup>193</sup>.

Ahora bien, referenciando lo dicho por Aristóteles respecto a la sabiduría, leemos lo siguiente:

De suerte que es evidente que la sabiduría [σοφία] es la más exacta de las ciencias [τῶν ἐπιστημῶν]. Así pues, el sabio [σοφὸν] no sólo debe conocer lo que sigue de los principios [ἀρχῶν], sino también poseer la verdad [ἀληθεύειν] sobre los principios [ἀρχὰς].<sup>194</sup> De manera que la sabiduría [σοφία] será intelecto [νοῦς] y ciencia [ἐπιστήμη], una especie de ciencia [ἐπιστήμη] capital de los objetos más honorables.<sup>195</sup>

Ya habíamos definido antes lo que hemos de entender por sabiduría<sup>196</sup>, además de que dijimos que el ocio tiende hacia ella, sin embargo, ahora vemos que es una ciencia exacta de lo más honorable, pero ¿hay algún punto medio entre el ocio y la sabiduría que represente a la disciplina propia del ocio?

Si consideramos la definición dada por Cicerón en su obra *De officiis*, entonces hemos de responder que sí hay un punto medio entre el ocio y la sabiduría, y ese punto medio no es otro que la *filosofía*, pues esta es definida por aquel autor con las siguientes palabras: “y no es algo más la filosofía [*philosophia*], en caso de que quieras interpretarla, que el estudio de la sabiduría [*studium*

---

<sup>193</sup> Hemos de comentar que, si no se les llama prudentes, es porque la sabiduría está en un grado más alto que la prudencia y que no es que desconozcan su propia conveniencia en el sentido de que no puedan ser capaces de distinguir entre algo que les hará bien o mal, sino que porque se inclinan a la verdad, aun si esta les pudiera afectar. Un ejemplo de alguien llamado sabio que no veía por su conveniencia, aun sí para él hubiera sido lo más prudente, es Solón (Σόλων), pues Heródoto (Ἡρόδοτος) cuenta, en sus *Historias* (1.29-30), que aquel, al ser recibido por el rey Creso (Κροῖσος) y al haber sido interrogado sobre quien fuera la persona más feliz de la tierra, y esto tras haberle sido enseñadas las riquezas y posesiones de aquel rey, respondió que era Tellus (Τέλλος) de Atenas seguido por los hermanos Cleobis (Κλέοβη) y Bitón (Βίτων), aun cuando parecía evidente que Creso deseaba ser nombrado por Solón como el más feliz de los mortales. Así, Solón, incluso cuando se podría haber visto afectado por el poder de aquel rey al dar la respuesta no deseada, permaneció fiel a la verdad sin optar por su beneficio personal. En ese sentido, el ocio no es prudente respecto a lo que le podría afectar a sí mismo, sin embargo, sí es prudente para lo que pueda afectar a la verdad y lo que sea mayor a sí. Del mismo modo se podría pensar en Sócrates, quien se negó a evadir la pena con la que se le castigó, pues era prudente y justo, no para sí, sino que para las leyes atenienses.

<sup>194</sup> Esto se había comentado ya en la *nota 135*.

<sup>195</sup> *Ética Nicomaquea*, Libro VI, 1141a 15-25

<sup>196</sup> Referimos al apartado 3.5 *El ocio y la sabiduría* del *Capítulo III*.

*sapientiae*]<sup>197</sup> y, con esto, podemos ahora argumentar las no pocas razones por las cuales sea aquella disciplina la propia del ocioso.

Comencemos por hablar de la filosofía<sup>198</sup> en el sentido en que se entendió en la antigüedad—antigüedad misma donde nace la concepción del ocio que nosotros defendemos—y, para comentarla, citemos la obra *The Greek Philosophers. From Thales to Aristotle* del autor William K. C. Guthrie, pues él comenta que dicha disciplina se dividió, en un primer momento, en dos partes 1) la especulativa o científica, y; 2) Práctica. Veamos lo que aquel autor dice a propósito de la primera:

1. *Especulativa* [*speculative*] o *científica* [*scientific*]. Esto es el intento del hombre para explicar el universo en que vive, el macrocosmos. Hoy en día las ciencias especiales [*special sciences*] de la naturaleza se han desarrollado tanto, que se distinguen de la filosofía [*philosophy*], y el último término está reservado, en este aspecto, para la metafísica [*metaphysics*]. Pero nosotros hablaremos de un tiempo en que la ciencia [*science*] y la filosofía [*philosophy*] estaban, ambas, en su infancia, sin que hubiera una línea dibujada entre ellas. (Guthrie, 2013, p. 28)<sup>199</sup>

Con lo anterior, podemos ver que la filosofía se encargaba de lo referente al mundo en cuanto que buscaba explicar todo lo que rodea al hombre, además de que podríamos decir que en su sentido de metafísica estudiaba, o pretendía estudiar, los principios y las causas de todo cuanto hay. De este modo, si se considera a dios como parte del macrocosmo, la filosofía se preguntará sobre el principio y la causa de este, por lo que esta disciplina se encargaría, a la vez de lo divino y lo mundano.

Ahora bien, respecto a la segunda parte de la filosofía, Guthrie comenta:

2. *Práctica* [*practical*] (incluyendo lo ético [*ethical*] y lo político [*political*]). El estudio del hombre mismo, del microcosmo, su naturaleza, su lugar en el mundo y

---

<sup>197</sup> *De officiis*, Libro II, 2 [traducción propia del texto latino].

<sup>198</sup> Sería inútil pretender definir lo que sea la filosofía dentro del marco de la presente investigación, pues difícilmente podríamos llegar a abarcar alguna mínima parte de lo que tal disciplina significa aun si la extensión de nuestras páginas fuese cinco veces mayor: nos contentamos con proporcionar los argumentos necesarios y suficientes para nuestro estudio y damos por supuesto que el lector comprende, en mayor o menor grado, lo que sea la filosofía.

<sup>199</sup> Traducción propia del texto inglés.

su relación con sus semejantes. El motivo de esto no es usualmente, como con la especulación [*speculation*] respecto a la naturaleza y al universo, la curiosidad [*curiosity*] pura, sino que es [un motivo] práctico por encontrar cómo la vida humana pueda ser mejorada. (Guthrie, 2013, pp. 28-29)<sup>200</sup>

Así, podemos ver que la filosofía se encarga de lo ético, donde entra lo referente a la virtud y al actuar de los individuos y, además, se encarga de lo político<sup>201</sup>, sobre lo cual ya antes se habían dado explicaciones.

Si el ocio, como dijimos, se encarga del mundo, lo humano y lo divino, como tantas veces ya hemos asegurado y explicado, entonces parece evidente que sea la disciplina filosófica de la que uno se tenga que encargar al estar en el ocio, pues, por lo comentado en los párrafos anteriores, es la filosofía la que tiende hacia aquellas cuestiones<sup>202</sup>.

Ahora bien, dijimos que los *estudios liberales* son tales por ser propios y dignos de quien goza de *tiempo libre*, sin embargo, habíamos dicho que las actividades del ocio, que no son ni obligatorias ni necesarias, tendrían que ser ‘libres’<sup>203</sup>, por lo que no se ha de decir de la disciplina propia del ocio que sea liberal, como lo son la geometría, la astronomía o la gramática, por ejemplo, sino que ha de ser llamada, como sugerimos, ‘libre’, lo cual corresponde a lo dicho por Aristóteles respecto a la filosofía, pues, en su *Metafísica*, menciona: “consideramos que ésta es la única ciencia

---

<sup>200</sup> Traducción propia del texto inglés.

<sup>201</sup> Tras lo anterior, William K. C. Guthrie (2013) comenta una tercera parte de la filosofía que surgió, según dice, en un punto más desarrollado del filosofar. Dicha parte de la filosofía abarca lo referente a la lógica y a la epistemología, sobre lo cual no haremos más mención. Hay paralelismo entre aquel comentario y el comentario hecho por Séneca en su *epístola 89*, en el *parágrafo 9*, pues ahí menciona a la lógica, la cual “define la propiedad de los vocablos, su disposición y las clases de argumentos, a fin de que no se deslice el error en lugar de la verdad [*vero*].” (*Epístolas morales a Lucilio*, Libro XIV, epíst. 89, 9)

<sup>202</sup> Los dos fragmentos de la obra de Guthrie que comentamos parecen paralelos al siguiente fragmento de Séneca: “la filosofía [*philosophia*], por su parte, es especulativa [*contemplativa*] y práctica [*activa*]: contempla [*spectat*] y actúa [*agit*] a la vez. Te equivocas, en efecto, si crees que ella te garantiza sólo una actividad terrena [*terrestres*]: respira un ambiente más noble. «Examino—dice ella—el universo [*totum mundum*] entero y no me limito al ámbito de la convivencia humana [*contubernium mortales*], contentándome sólo con persuadirlos o disuadirlos: grandes cosas me reclaman situadas por encima de vosotros»” (*Epístolas morales a Lucilio*, Libro XV, epíst. 95, 10). Vemos, como en Guthrie, la división de la filosofía en su parte especulativa o científica y en su parte práctica.

<sup>203</sup> Sobre esto se habló, por primera vez, en *1.1 Lo que no es ocio*, en el *Capítulo I*.

[ἐπιστημῶν] libre [ἐλευθέραν]: solamente ella es, en efecto, su propio fin [ἑνεκέν]”<sup>204</sup>, pero eso no es todo, pues Séneca comenta, sobre el ‘*arte libre*’, lo siguiente: “son únicamente liberales [*liberales*], o mejor, para decirlo con más precisión, libres [*liberae*], las que se ocupan de la virtud [*virtus*]”<sup>205</sup> y es, como ya demostramos, la filosofía, en su carácter práctico, la que tiende, justamente, hacia la virtud, de ahí que este último filósofo comente: “el único estudio [*studium*] verdaderamente liberal [*liberale*] es el que hace al hombre libre [*liberum*], como es el de la sabiduría [*sapientiae*], sublime, esforzado, magnánimo”<sup>206</sup>, y, recordando que ya habíamos explicado que la filosofía es, en esencia, el estudio de la sabiduría<sup>207</sup>, podemos atender a la siguiente afirmación de de Grazia: “Séneca concluye que los únicos ociosos [*men of leisure*] (*otiosi*) son aquellos que se dan a la filosofía [*philosophy*]. Solo ellos viven realmente”<sup>208</sup> (de Grazia, 1962, p. 23).

Ahora podemos ofrecer tres argumentos, basados en lo dicho hasta este momento, para fortalecer la idea de que el ocio sea un tiempo propio para la filosofía: antes habíamos comentado que el ocio se ha de emplear en una educación que sea perpetua, la cual, mencionamos, tiene que ver con las virtudes propias para la paz y el ocio<sup>209</sup>. Por lo visto con anterioridad, siendo la filosofía la que se encarga de la virtud, podemos deducir que aquel estudio, el de las virtudes, se contiene dentro del estudio mismo de la filosofía, estudio tal que no ha de ser interrumpido si lo que se desea es conservar lo aprendido del mismo, lo cual se justifica al considerar el siguiente fragmento de las *Epístolas morales a Lucilio*:

No hay mucha diferencia entre renunciar a la filosofía [*philosophiam*] e interrumpir su estudio, ya que éste no se mantiene al nivel en que se ha interrumpido, sino que,

---

<sup>204</sup> *Metafísica*, 982b 25

<sup>205</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 23

<sup>206</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 2

<sup>207</sup> Remitimos al lector a la cita de la obra ciceroniana *De Officiis*, Libro II, 5 comentada antes.

<sup>208</sup> Traducción propia del texto inglés.

<sup>209</sup> Sobre esto se habló en 2.4 *La educación para el ocio* en el Capítulo II.

a la manera de los muelles, que, estando tensos, luego se sueltan, retrocede hasta sus inicios el estudio que dejó de continuarse.<sup>210</sup>

Así, como la virtud que, de no ser practicada, termina por perderse<sup>211</sup>, el estudio de la filosofía, dentro del cual se contiene el estudio de la virtud—pues la filosofía es el estudio de la sabiduría, dentro de la cual se encuentran los conocimientos referentes a lo humano—, de ser abandonado, los avances que se hubieran hecho en el pasado respecto al mismo se perderían, razón por la cual podemos decir que el estudio de la filosofía ha de ser aquel estudio perpetuo que no se ha de dejar de lado en ningún momento: es decir, es el estudio propio del ocioso.

Por otro lado, en no pocas ocasiones comentamos que el ocio debía emplearse en el mejoramiento o perfeccionamiento personal de uno mismo, pues es justamente ello una de nuestras tesis, y, sobre la filosofía, Séneca hace el siguiente comentario:

No se funda en las palabras, sino en las obras. Ni se emplea para que transcurra el día con algún entretenimiento, para eliminar del ocio [*otio*] el fastidio: configura [*format*] y modela [*fabricat*] el espíritu [*animus*], ordena la vida, rige las acciones, muestra lo que se debe hacer y lo que se debe omitir, se sienta en el timón y a través de los peligros dirige el rumbo de los que vacilan.<sup>212</sup>

Con esto podemos ver que la filosofía es para ponerse en práctica, lo cual tiene que ver con lo comentado en el párrafo anterior, además de que no es una materia de la que uno se ocupe por no tener nada mejor que hacer, pues la filosofía es lo mejor a lo que uno podría dedicarse según lo que hemos argumentado dentro del marco de nuestra investigación, sin dejar de lado que es con la filosofía con la que uno puede tomar las riendas de su vida y de su actuar<sup>213</sup>.

Agregando a lo anterior, habíamos hecho ya mención sobre la importancia de la prudencia y de la justicia para el ocio e igualmente sobre la necesidad de la filosofía para el mismo<sup>214</sup>—aunque

<sup>210</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro VIII, epíst. 72, 3

<sup>211</sup> Esto se comentó en 3.2 *La virtud* dentro del *Capítulo III*.

<sup>212</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, epíst. 16, 3

<sup>213</sup> Sobre esto hablamos antes al citar la obra *De otio*, 1, dentro del apartado 3.1 *El estudio* en el *Capítulo III*.

<sup>214</sup> Sobre esto se habló en 2.4 *La educación para el ocio* en el *Capítulo II*.

sólo en este momento comentemos con detalle este último punto—, pero haremos bien en revisar en este instante el siguiente comentario de Aristóteles: “si existen [los hombres] como dicen los poetas, que viven en las Islas de los Bienaventurados, éstos necesitarán sobre todo la filosofía [φιλοσοφίας], la prudencia [σωφροσύνης] y la justicia [δικαιοσύνης], en cuanto que disfrutan de más ocio [σχολάζουσιν] en la abundancia de tales bienes”<sup>215</sup>. Así, vemos que, al haber ocio, es necesario no solo participar de algunas virtudes, sino que, además, contar con la filosofía, pues, gracias a los bienes de los que los individuos podrían gozar en la Isla de los Bienaventurados, por ejemplo, aquellos podrían ser no únicamente ociosos en potencia, sino que serlo en acto y, así, inclinarse perpetuamente por la filosofía, de lo cual se desprenden los mayores bienes para el hombre.

Por tanto, podemos terminar por decir que la filosofía es el estudio verdaderamente *libre* y que es la disciplina propia del ocio debido a que, entre otras razones, (1) uno se da a ella por ella misma; (2) por ser, principalmente, una actividad de la razón, es decir, mental; (3) podemos mencionar que es, la filosofía, la que puede permitir que nos mejoremos o perfeccionemos a nosotros mismos en cuanto que es la disciplina que engloba los estudios sobre lo humano, lo divino y lo referente al mundo; (4) el ocio, dijimos, es un atributo de la vida contemplativa, la cual, podemos asegurar ahora, es la vida filosófica; (5) en el ocio se ha de tender a la comprensión de los principios y las causas de todo cuanto hay, siendo de eso mismo de lo que se encarga la filosofía.

Finalmente, si bien durante el *tiempo libre* uno puede elegir entre una vasta cantidad de disciplinas, durante el ocio hay una sola y única de la que uno se podría encargar para que su tiempo sea llamado, rectamente, ‘ocio’ y a uno ‘ocioso’: la filosofía, pues este es el nombre del quehacer

---

<sup>215</sup> *Política VII*, 1334a 30

que engloba todo aquello a lo que el ocioso ha de tender. Así, entendamos que la *σχολή* [*scholè*] es para la filosofía, pues esta representa al estudio verdaderamente ‘libre’.

#### 4.5 Consideraciones ulteriores respecto a los estudios liberales y la filosofía:

Ahora bien, ha sido dicho que los llamados ‘estudios liberales’ son dignos del *hombre libre* y el que sean necesarios y de gran importancia para el *ocio* se puede demostrar si se considera, por ejemplo, la frase grabada sobre la entrada de la academia de Platón—‘*no entrará aquí ningún desentendido de la geometría*’<sup>216</sup>—o, por otra parte, la anécdota contada por Diogenes Laercio respecto a Jenócrates (Ξενοκράτης)—quien no solo fue discípulo de Platón, sino que también director de la *academia platónica*—, pues narra: “al desentendido de la música [*μουσικήν*], de la geometría [*γεωμετρίαν*] y de la astronomía [*ἀστρονομίαν*] que quería frecuentarle, [Jenócrates] dijo: «¡Vete!, pues no cuentas con los soportes [*λαβὰς*] de la filosofía [*φιλοσοφίας*]»<sup>217</sup>. Así, hablaremos de una importancia doble de los *estudios liberales* para la filosofía: los estudios mismos y los productos, principios y/o propiedades de las mismas—cuestión sobre la que ya hemos hecho mención a lo largo del presente capítulo<sup>218</sup>—.

Para comenzar, podemos recordar lo ya dicho antes: los *estudios liberales* no son ociosos, entre otras razones, por no tender hacia la virtud y, sobre ello, Séneca comenta lo siguiente:

«Puesto que decís—se insiste—que sin los estudios liberales [*liberalibus studiis*] no se puede llegar a la virtud [*virtutem*], ¿cómo podéis afirmar que ellos en nada ayudan a la virtud [*virtuti*]?» Porque tampoco sin alimento se alcanza la virtud [*virtutem*], sin embargo, el alimento no concierne a la virtud [*virtutem*].<sup>219</sup>

<sup>216</sup> ‘ἀγεωμέτητος μηδεὶς εἰσίτω’. Sobre esto, véase la nota 170.

<sup>217</sup> Diogenes Laertius, *Vidas*, IV, 10 [traducción propia del texto griego].

<sup>218</sup> Véase la nota 184.

<sup>219</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 31

Podemos repetir lo que parece que ya antes habíamos comentado, que las *artes, estudios, disciplinas liberales* son condiciones para la filosofía<sup>220</sup>, como lo sería el alimento, pero, así como el hecho de ser un hombre-libre no es el ocio, ni tampoco lo es el encontrarse en un lugar tranquilo o el contar con lo necesario, así tampoco aquellos *estudios, artes o disciplinas* han de ser consideradas filosofía: una cosa es la condición para algo y otra el algo mismo. El adoctrinamiento en aquellas cuestiones pone a uno en potencia de llegar a filosofar en el mismo grado en que las condiciones del ocio convierten a uno en potencial ocioso. Sí: saber geometría, historia y astronomía, por ejemplo, puede ser necesario para el filósofo, pero no basta ser un entendido en aquellas cuestiones para filosofar.

Lo anterior puede entenderse mejor si se considera lo siguiente:

«A la manera—suele sugerirse—como existen las partes de la filosofía [*philosophiae*]: una natural [*naturalis*], otra moral [*moralis*] y otra lógica [*rationalis*]<sup>221</sup>, así también esta multitud de artes liberales [*liberalium artium*] reclama su puesto en la filosofía [*philosophia*]. Cuando el filósofo aborda las cuestiones relativas a la naturaleza [*naturales*], se apoya en los datos de la geometría [*geometriae*], luego ésta forma parte de la filosofía a la que secunda».<sup>222</sup>

Vemos, pues, en este sentido, que aquellos *estudios liberales* son, para la filosofía, no sólo condiciones, sino que son, a la vez, herramientas de esta. Por tanto, el ocioso necesita, antes de llegar a ser tal, ser un entendido en las llamadas *artes, estudios, disciplinas liberales*, pues no solo son para él una condición para llegar a ociar, sino que, a la vez, le son herramientas que le pueden permitir darse rectamente al ocio y, entonces, poder filosofar.

---

<sup>220</sup> Esto lo mencionamos en 4.2 *Los estudios liberales*.

<sup>221</sup> Sobre esta división de las partes de la filosofía se habló en 4.4 *El estudio libre* dentro del presente capítulo, *Capítulo IV*.

<sup>222</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 24

Por otro lado, podemos comentar un fragmento de la *Metafísica* de Aristóteles, donde, al hablar sobre la ciencia que se encarga sobre los principios y las causas de todo cuanto hay, a la cual bien podríamos llamar ‘*filosofía*’, el filósofo escribe:

Un conocimiento tal comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios y también los relativos al placer [*ῥαστώνην*] y al pasarlo bien [*διαγωγὴν*]. Es obvio, pues, que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, al igual que un hombre libre [*ἄνθρωπος ἐλεύθερος*] es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro, así también consideramos que ésta es la única ciencia libre [*ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν*]: solamente ella es, en efecto, su propio fin [*μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν*].<sup>223</sup>

Así, podemos ver que el resto de los conocimientos, sean los necesarios, los relativos al placer o al pasarlo bien, se dieron, y de manera necesaria, antes que la filosofía, pues, lo dijimos ya, son, aquellos, condiciones para esta última. Además, se muestra nuevamente la idea de que esta ‘ciencia’ se busca y se practica por sí misma, pues es un fin y no un medio hacia algo más.

Ahora quisiéramos revisar el siguiente fragmento y explicar el sentido en que se utiliza, dentro de él, el vocabulario referente al ocio:

A partir de este momento y listas ya todas las ciencias tales, se inventaron las que no se orientan al placer [*ἡδονήν*] ni a la necesidad, primeramente, en aquellos lugares en que los hombres gozaban de ocio [*ἐσχόλασαν*]: de ahí que las artes matemáticas [*μαθηματικαί*] se constituyeran por primera vez en Egipto, ya que allí la casta de los sacerdotes gozaba de ocio [*σχολάζειν*].<sup>224</sup>

Si atendemos a lo dicho hasta ahora, en el fragmento anterior las palabras que refieren al ocio<sup>225</sup> se emplean, más bien, en el sentido de *tiempo libre*, lo cual es entendible debido a que ese es uno de los tres sentidos principales en que la *σχολή* [*scholè*] se suele encontrar dentro de la literatura clásica greco-romana<sup>226</sup>, pero, si decimos que habla del *tiempo libre* es por dos razones: la primera, las artes matemáticas, como se dijo, en nada aumentan la virtud, por lo que no son artes ociosas, y; en

<sup>223</sup> *Metafísica*, Libro I, 982b 20-25

<sup>224</sup> *Metafísica I*, 981b, 20-25

<sup>225</sup> Referimos a las palabras ‘*ἐσχόλασαν*’ [*eschólasan*] y ‘*σχολάζειν*’ [*scholázein*].

<sup>226</sup> Sobre esto hablamos en *I.1 Lo que no es ocio* en el *Capítulo I*.

segundo lugar, aun si se aceptara que la matemática no se orienta al placer o a la necesidad, como afirma Aristóteles, sigue siendo una condición para la filosofía, como ya ha sido demostrado. Así, queda abierta la pregunta que interroga sobre si los sacerdotes egipcios participaron o no del *ocio*, o si más bien únicamente del *tiempo libre*, lo cual se podría respaldar si se considera que, aun cuando sea más antigua la civilización egipcia que la griega y, aun cuando su conocimiento sea más ancestral, la filosofía, a la cual hemos demostrado ya como la única disciplina ociosa, nació en Mileto, Grecia. Por lo anterior, queda para alguna investigación posterior el que se pueda decir o no que los sacerdotes egipcios hayan participado del ocio, pues este último y lo que de él deriva, nació en territorio helénico<sup>227</sup>.

El punto anterior nos conduce a la que comentamos como una de las ‘importancias dobles’ de los *estudios liberales*: los productos, los principios y/o propiedades de aquellos mismos estudios.

Al hablar sobre los estudios en cuestión, en no pocos lugares del presente capítulo, se llegó a comentar que, si bien el arte del escultor, por ejemplo, en cuanto que a su técnica [*τέχνη*], no es ociosa, la obra del escultor sí puede servir al ocio, es decir, el escultor no es ocioso en cuanto que escultor, pero el ocioso puede contemplar la obra del escultor y filosofar, pues, al *contemplar* alguna escultura, como, por ejemplo, *Laocoonte y sus hijos*, el espectador ocioso podría estudiar las emociones que en él despierta el aspecto de la obra y, además, considerar las virtudes que podrían entrar en juego dentro del mismo. Así, alguien que se acerque a la escultura sin conocimiento sobre la misma, podría reflexionar sobre la piedad que despierta en él la

---

<sup>227</sup> Respecto a la idea de que el ocio no existió en ningún lugar antes que en Grecia, de Grazia comenta: “ninguna otra lengua parece contener la palabra con el sentido que los filósofos [*philosophers*] le dieron en Grecia. Por esta razón, lo más que podemos esperar descubrir en lugares no tocados por Grecia serían conceptos para el tiempo extra [*spare time*] y el tiempo libre [*free time*], significados que la palabra griega tuvo, claramente, pero que quedan atrás” (de Grazia, 1962, p. 25) [traducción propia del texto inglés]. Los filósofos griegos, según creemos, se vieron obligados a encontrar una palabra que denotara el tiempo libre empleado en el estudio de la sabiduría: la filosofía. Si se dice ocioso de los egipcios, si bien en esto podríamos errar, parece ser por mera analogía.

contemplación de semejante trabajo artístico, e, igualmente, quien se acerque a ella tras haber leído la *Eneida*, podría considerar cuestiones que pueden caer en el ámbito de lo divino al pensar en el destino que parecía necesario que alcanzara a Laocoonte y a los suyos.

Podemos decir que el arte plástico, la poesía y la historia pueden ser estudiados por el filósofo en cuanto que este último podría reflexionar sobre los sentimientos y las acciones que el poeta, el artista o el historiador plasma en su obra. Así pues, en este otro sentido, por tanto, las *artes liberales* son una herramienta para el filósofo, pues lo ponen frente a ejemplos dignos de ser considerados por él al mostrar o describir pasiones humanas que puedan guiarle hacia la virtud, el bien o la sabiduría.

Por otro lado, aun si la gramática, la geometría y la astronomía, por mencionar algunas disciplinas liberales, no aportan nada a la virtud en cuanto que tales, el filósofo se puede preguntar sobre los principios de dichos estudios al reflexionar, por ejemplo, sobre la naturaleza de los astros, la esencia de la línea recta o el modo en que la gramática es necesaria para el entendimiento del lenguaje de los hombres.

Y, por último, podemos decir que la música no es únicamente un pasatiempo digno del ocioso<sup>228</sup>, sino que, además es más efectiva que la poesía, el arte plástico o la historia a la hora de mostrar sentimientos, pues la música no imita o plasma afecciones como lo podría hacer un poeta, un historiador o un escultor, sino que ella nos pone, según lo expuesto, frente a los sentimientos y a las emociones mismas en cuanto que tales, por lo que el filósofo podría pararse frente a las afecciones que mueven a los hombres al escuchar alguna melodía y, así, poder comprenderlas

---

<sup>228</sup> Como se comentó en 4.3 *La música y el ocio*.

mejor, sin olvidar que el ocioso se podría preguntar sobre los principios y las propiedades de la armonía.

Finalmente, por lo dicho hasta ahora, podemos concluir que la importancia de las *artes liberales*, llámeseles *estudios* o *disciplinas*, es doble para el ocio en el sentido de que, por un lado, sirven como condiciones y herramientas para la filosofía, pues sin ellas difícilmente se podría filosofar y, en segundo lugar, por poder ser estudiados o contemplados los principios, las propiedades o los productos de aquellas por el filósofo durante el ocio. Por tanto, no se ha de pensar que el ocioso, queriendo ser tal, tenga que abandonar lo referente a aquellos estudios, pues no es así. El ocioso necesita de ellos para poder darse a su cometido: la filosofía.

#### *4.6 Conclusión sobre lo dicho respecto a las disciplinas propias del ocio:*

Pues bien, considerando lo dicho en las páginas precedentes, podemos determinar que la disciplina propia del ocio es la filosofía, pues esta, entre todas las demás, es la que se encarga de todas las cuestiones a las que el ocio ha de tender, es decir, la filosofía es la disciplina que contiene en sí todo aquello que el ocio busca. De este modo, la filosofía es tal que se realiza por sí misma y teóricamente, y esto para tender a cuestiones referentes a lo humano, lo divino y lo mundano, lo cual, según lo argumentado, termina por llevarnos, por medio de la sabiduría, a la felicidad.

Por otro lado, para alcanzar la sabiduría y, posteriormente, la felicidad, la filosofía exige no pocas condiciones, sin olvidar el que esta haya de dirigir su atención al estudio, a la virtud, a la buena acción y a la contemplación, además de que es capaz de interrogar e indagar a propósito de los principios y las causas de todo cuanto hay, sea humano, divino o mundano, para lo cual el estudio de los sabios del pasado le es de gran utilidad.

Las razones por las que el resto de *disciplinas, artes, estudios liberales* no sean propias del ocio, como demostramos, radica en que ellas no se encargan, por ejemplo, de la virtud o de los principios y las causas o de las cuestiones más fundamentales, pero, que no sean ociosas, como mostramos, no implica que uno, queriendo darse al ocio, se desentienda de ellas, pues, como explicamos, le son a la filosofía herramientas y, a la vez, pueden ser el objeto de estudio de esta última, sea que se atienda a sus productos, a sus principios y/o a sus propiedades.

## B) CONCLUSIÓN PRELIMINAR DE LA SEGUNDA PARTE

### [*Consideraciones ulteriores respecto al ocio y la filosofía*]

Podría haber quien piense, pregunte o proponga que ‘σχολή’ [scholè] y ‘filosofía’ son sinónimos, pero eso sería del todo equivocado: el ocio es el tiempo propio de la filosofía, según lo que hemos argumentado hasta ahora, pues es el momento en que uno puede darse a tal disciplina de manera efectiva.

En este momento queremos aclarar un punto que no ha de ser perdido de vista por quien se da al estudio del ocio, y es que ha de entenderse que el negocio precede al *tiempo libre*, el *tiempo libre* al ocio, el ocio a la filosofía, la filosofía a la sabiduría, y la sabiduría a la felicidad, es decir, no se ha de creer que filosofía y sabiduría son sinónimos—lo cual debería estar claro tras haber revisado, por ejemplo, la definición dada por Cicerón en la obra *De officiis*—, ni se ha de creer, como ya mencionábamos antes, que el ocio sea un sinónimo de *tiempo libre* o de filosofía, o la sabiduría de la felicidad.

Para explicar lo anterior, podemos comenzar por decir, aunque parece estar claro ya, pues se habló de ello desde el *Capítulo I*, que el negocio se diferencia del *tiempo libre* en cuanto que son contrarios, pues el negocio es el estar ocupado en algo necesario y/u obligatorio, mientras que *tiempo libre* es el estar libre de cualquier cuestión<sup>229</sup>. Por otro lado, el *tiempo libre* comparte el mismo espacio de tiempo que el ocio aun cuando le preceda, pues el *tiempo libre* se convierte en ocio gracias a la *otiosa dispositio* y a la *otiosa intentionalitas*<sup>230</sup>.

Ahora bien, aunque parece estar claro ya, el negocio precede no solo al *tiempo libre*, sino que también al ocio en cuanto que de aquel surgen bienes necesarios para llegar a participar del

<sup>229</sup> Remitimos al lector a la sección *1.1 Lo que no es ocio* del *Capítulo I*.

<sup>230</sup> Respecto a esto, remitimos al lector al *ANEXO (α)* y al *ANEXO (β)*.

ocio, lo cual podemos probar, nuevamente, al considerar la siguiente cita de la *Política* de Aristóteles: “de las virtudes útiles para el ocio [σχολήν] y su disfrute, las hay que se ejercitan en el trabajo [τῇ ἀσχολίᾳ], pues se deben poseer muchas cosas necesarias para que nos sea posible llevar una vida de ocio [σχολάζειν]”<sup>231</sup>. Así, por ejemplo, del negocio se puede conseguir virtudes, como menciona el fragmento citado, o bien dinero con el cual comprar comida, pues incluso el comer entra dentro de las actividades obligatorias y/o necesarias, o bien, negocios de las que uno se ha de ocupar antes de poder darse libremente al ocio.

Respecto a que el ocio preceda a la filosofía, no habiendo encontrado alguna cita que fuera lo suficientemente convincente como para probar que el primero precede a la segunda, decidimos, basados en la exposición hecha hasta este punto, proponer la siguiente frase: “ἡ σχολή καιρὸς τῆς φιλοσοφίας ἐστίν”, la cual podría ser traducida al latín por: “*tempus opportunum philosophiae otium est*” y, finalmente, pasar al español como: “*el ocio es el momento oportuno para la filosofía*”<sup>232</sup>.

La oración anterior resume lo que queremos proponer, es decir, que la filosofía se practica cuando hay ocio, pues este último refiere al momento oportuno para filosofar, por lo que aquel se convierte en una *condición de posibilidad* para la disciplina mencionada.

Ahora bien, por si la diferencia entre filosofía y sabiduría no ha quedado clara, podemos proponer la siguiente cita de la *octogésima novena* epístola de Séneca:

Así, pues, en primer lugar, te indicaré, si te parece bien, la diferencia que media entre sabiduría [*sapientiam*] y filosofía [*philosophiam*]. La sabiduría [*sapientia*] es el bien consumado de la mente humana; la filosofía [*philosophia*] es amor y anhelo de la sabiduría [*sapientiae*]: ésta tiende hacia el objetivo al que aquella ha llegado.<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> *Política VII*, 1334a 15

<sup>232</sup> Literalmente, “*el ocio es el tiempo oportuno de la filosofía*”.

<sup>233</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro XIV, epíst. 89, 4

Así, vemos que la filosofía no puede ocupar el mismo lugar que la sabiduría debido a que tiende a ella, como ya se había comentado, por lo que la filosofía ‘muestra’ el camino, según parece, para llegar a aquella, pero esto durante el ocio que se consigue tras haberse ocupado de lo negocioso.

Por último, así como el negocio precede al *tiempo libre*, el *tiempo libre* al ocio, el ocio a la filosofía y la filosofía a la sabiduría, esta última tiende, a su vez, a la felicidad, lo cual, si bien ya había sido mencionado, ahora lo comentamos a partir del siguiente fragmento de las *Epístolas morales a Lucilio*, en el cual, al hablar sobre la sabiduría, menciona: “su meta es la adquisición de la felicidad [*beatum statum*], hacia ella conduce, hacia ella abre el camino”<sup>234</sup>. Así, como comentábamos, la felicidad solo se presenta al sabio—o al menos la felicidad ‘plena’, llamémosla, ‘máxima’—.

Con lo anterior, esperamos que el lector, de tener dudas respecto al modo en que se relaciona el *tiempo libre*, el ocio, la filosofía, la sabiduría y la felicidad, entienda la manera en que se distinguen y las razones de ello, lo cual le ayude a evitar confundir unas con otras.

\*\*\*

A lo largo de nuestra investigación, si bien se ha mencionado en repetidas ocasiones a la felicidad en su sentido de *εὐδαιμονία* [eudaimonía] y *beatitudo*, no parece que hayamos dado grandes explicaciones sobre la misma, por lo que consideramos oportuno comentar ahora, aunque únicamente de manera general y con el fin de ayudar al lector a entender mejor lo expuesto, que, si bien dichas palabras suelen ser traducidas por ‘felicidad’, esto no es del todo correcto dado que nosotros no solemos entender por ello lo mismo que los griegos o los latinos. No hemos de pensar, pues, que refiera a un sentimiento o a un estado del alma, sino que a un modo de ser de los

---

<sup>234</sup> *Epístolas morales a Lucilio*, Libro XIV, epíst. 90, 27

individuos y, partiendo de varios puntos comentados a lo largo de esta investigación, podemos decir que lo que nosotros llamamos ‘felicidad’, refiere, más bien, a un vivir y a un actuar bien<sup>235</sup>; de igual manera, recordando lo dicho por Séneca en *De otio*, V, I, el *summum bonum* o ἀκρότατον τῶν ἀγαθῶν [acrótaton ton agathón], consiste en contemplar y en actuar <rectamente>, pues para ello nos creó la naturaleza.

Por lo anterior, hemos de decir que, si bien no existe una palabra española que abarque lo mismo que εὐδαιμονία [eudaimonía] o *beatitudo*, a la felicidad, en el sentido que exponemos, la hemos de entender como el saber vivir bien que se acompaña de la contemplación y la acción, mas no como un sentimiento o una emoción que pueda ser experimentada al divertirse<sup>236</sup>, por ejemplo<sup>237</sup>.

Y, según nos parece, quien haya leído nuestra investigación, entenderá que es lógico que el ocio, siendo el tiempo que nos permite contemplar y concentrarnos en nosotros mismos, termine por llevarnos a la felicidad en su sentido antes referido, pues es gracias al filosofar que se da en el ocio que uno puede aprender a vivir y actuar bien tras haberse dado a la contemplación. En otras palabras: recordemos que el ocio lleva a la filosofía, la filosofía a la sabiduría y la sabiduría al vivir y actuar bien, es decir a la εὐδαιμονία [eudaimonía] y *beatitudo*.

Claro que referimos de manera parcial a lo que sea la εὐδαιμονία [eudaimonía] y la *beatitudo*, pues bien podrían hacerse aclaraciones o investigaciones mucho mayores a la que

---

<sup>235</sup> Sobre esto se puede leer en *Política VII*, 1325a 20 y en *Ética Nicomaquea*, Libro I, 1095a 15-20.

<sup>236</sup> Véase *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1176b 25-30

<sup>237</sup> Así, la palabra ‘felicidad’ no abarca lo que sea la εὐδαιμονία [eudaimonía] o *beatitudo*, pero la palabra ‘prosperidad’ o ‘buena fortuna’, las cuales se suelen emplear para traducir aquellos vocablos, tampoco parecen ser adecuadas, pues, como habíamos dicho antes, la ‘buena fortuna’ no es sinónimo de εὐδαιμονία [eudaimonía] y *beatitudo*—sobre lo cual se puede leer más en *Ética Nicomaquea*, Libro VII, 1153b 15-25—, y, por otro lado, por ‘prosperidad’ se podría entender la posesión de un gran número de cosas de un género particular, mas no necesariamente el saber vivir bien que va acompañado de la contemplación y la acción.

nosotros mostramos ahora. Nos contentamos con dejar claro que el ocio tiende a la felicidad no en cuanto que esta sea un sentimiento o un estado, sino que un modo de vivir que supera al resto, pues es un tipo de vida que está acompañado por la virtud.

## 5. FILOSOFÍA Y SOFÍSTICA DIFERENCIADAS POR EL OCIO:

Habiendo hablado sobre el ocio y lo que le es propio, ahora buscamos ejemplificar un poco lo que sea el mismo tomando dos figuras que fueron populares en la antigüedad: los filósofos y los sofistas. El lector sabe ya por qué razones los primeros sean ociosos, pero ahora explicaremos, de manera general, las causas por las cuales los segundos nada tengan de ociosos. Partimos, pues, de la pregunta: *¿cuál es la diferencia fundamental ente la filosofía y la sofística?*

La respuesta a la pregunta anterior nos permitirá mostrar, según buscamos, que todos aquellos puntos que suelen mencionarse al hablar de lo que diferencia a los sofistas de los filósofos puedan ser resumidos al hecho de que estos últimos participan del ocio, mientras que los primeros se encuentran en una constante *ἀσχολία* [ascholía], pues su quehacer es laborioso, necesario y obligatorio. En pocas palabras: no es libre.

A la vez, no solo queremos demostrar lo anterior, sino que, de igual manera, ilustrar, con el ejemplo de estas dos figuras, el modo en que el ocio se llega a manifestar en el mundo: es decir, como la acción libre y desinteresada del filósofo, contraria a la actitud interesada y perturbada por los negocios del sofista; además de que, probar lo que proponemos, siendo esto que el ocio diferencia a aquellas figuras, ayudará a dar más fuerza al argumento según el cual el ocio es lo más esencial del filósofo, pues manifestándose la filosofía y la sofística como similares, pero distinguidas primordialmente por los principios del ocio, se remarcará el valor de este último para el desarrollo y la práctica del quehacer filosófico.

Ahora bien, filósofos y sofistas, dos figuras que parecen ser similares pero que, a la vez, resultan contrarias la una de la otra. Partiendo del supuesto de que el lector sabe ya lo que haya sido la sofística y la filosofía, aunque sea en sus aspectos más generales, no buscamos definir con

precisión lo que cada una de estas figuras sea, si bien tomamos como punto de partida el hecho de que el filósofo es un ocioso y la filosofía un quehacer ocioso, como mencionamos antes, mientras que la sofística, según argumentaremos, es un asunto negocioso y el sofista, así, un ocupado.

Para entender un poco mejor a los sofistas, podemos decir que en la antigüedad la palabra ‘sofista’—σοφιστής [sophistés] o bien su plural σοφισταί [sophistaí]—solía ser dicha en dos sentidos: en el sentido de ‘sabio’—lo cual se puede ver, por ejemplo, en el siguiente fragmento de la obra de Heródoto: “llegaron a Sardes (Σάρδεις), desde diversos lugares, los sofistas (σοφισταί) de Grecia, entre quienes estaba Solón el Ateniense”<sup>238</sup>—, y en el sentido de ‘maestro de educación y virtud’—como se lee en las palabras que Sócrates dice a Protágoras: “tú te haces proclamar públicamente, ante todos los griegos, con la denominación de sofista, tras haberte revelado como maestro de educación y de virtud”<sup>239</sup>—, siendo este último sentido el que nosotros deseamos tratar.

Ahora bien, todo aquel que alguna vez se haya aproximado a la filosofía—particularmente si se trata de la filosofía clásica griega—ha leído sobre los sofistas, pues estas figuras no solo suelen mencionarse en varios textos aristotélicos, sino que, además, en los diálogos platónicos son, si bien no en todos los casos, sí en la mayoría, los interlocutores de Sócrates, es decir, los personajes con quienes este último sostiene las conversaciones más variadas respecto a las cuestiones más fundamentales que puedan ser pensadas.

Es común que se mencionen ideas tales como que los sofistas se diferencian de los filósofos en cuanto que se proclaman, por ejemplo, como maestros de virtud o de oratoria o debido a que son personajes que cobran un sueldo a sus discípulos o que son maestros, podríamos decir, de un

---

<sup>238</sup> Heródoto, *Historias* I. 29 [Traducción propia del texto griego]

<sup>239</sup> *Protágoras* 349a

saber enciclopédico, dentro del cual bien podrían encasillarse los fundamentos de la filosofía, es decir, las *artes liberales*, por ejemplo.

Por lo anterior, queremos decir que, si bien no todos los sofistas enseñaron las mismas cosas o que si bien no todos cobraron el mismo sueldo, sí que había un punto que los caracterizaba y que los unificaba a todos: “la naturaleza esencialmente práctica de su enseñanza, a la cual describieron como el adoctrinamiento en la *areté*” (Guthrie, 2013, 74)<sup>240</sup>. Pero ¿sobre qué *areté*? Principalmente, como Guthrie (2013) comenta en su libro *The Greek Philosophers. From Thales to Aristotle*, los sofistas se dedicaban, ante todo, a la enseñanza de la *areté* del político y de la *areté* del orador público. Y por lo dicho hasta ahora, siguiendo a Jaeger, podemos decir que “a ellos [a los sofistas] iban los que querían formarse para la política y convertirse un día en directores del estado” (Jaeger, 2011, p. 266). Y con esto podemos ahora explicar algunas razones por las que los sofistas y los filósofos estén, esencialmente, diferenciados por el ocio.

En primer lugar podemos hacer énfasis en el carácter práctico tanto de la sofística como de la enseñanza que otorga, pues, a diferencia de la filosofía, que se busca por sí misma, la sofística se ve, en todo momento, como un medio hacia otro fin, así el sofista se vuelve maestro sofístico con el fin de cobrar un sueldo, mientras que sus discípulos aprenden de ellos una serie de conocimientos que les puedan ser útiles para hacerse de algún bien, sea el de un puesto político o el de ganarse el favor de sus conciudadanos, por mencionar un par de ejemplos.

En segundo lugar, podemos comentar el hecho de que el sofista es tal, es decir, sofista, mientras es maestro de tales o cuales cuestiones, por lo que hay que decir que su negocio, su *ἀσכולία* [ascholía], es la educación de las personas en estas o aquellas materias, pues está obligado,

---

<sup>240</sup> Traducción propia del texto inglés.

para recibir el pago que espera, a educar y enseñar lo que sabe a quienes a él acuden, por lo que no es, en cuanto que tal, dueño de su propio tiempo, pues no puede hacer lo que a él le plazca, sino que tiene que encargarse de su trabajo.

En tercer lugar, el sofista no parece ni tender hacia ni interesarse en la verdad, pues esta no le beneficia necesariamente. Lo anterior se puede justificar si se considera, por ejemplo, el modo en que Platón llega a calificar a los sofistas: “una especie de atleta de la competición de discursos, que se ha apropiado del arte de la erística”<sup>241</sup>, así, el modo en que disputan o argumentan los sofistas o sus aprendices es erístico, por lo que no tiende a otra cosa, sino que a ganar la discusión en la que uno se encuentra, sin importar que la lógica o los hechos se opongan a lo defendido.

Ahora bien, no importa qué pasaje se busque o consulte respecto a los sofistas, parece que todo lo que eran queda resumido en los puntos anteriores, es decir, 1) que convirtieron a la enseñanza de la ‘sabiduría’ o del ‘conocimiento’ en su trabajo, en su *ἀσχολία* [ascholía]; 2) que su trabajo tendía a algo útil y práctico, tanto para ellos como para sus discípulos; 3) que sus enseñanzas servían más, según lo que hemos dicho, para quien se da a la *vida política*, pues su fin era la participación activa en la *polis*; 4) que no tendían a la verdadera virtud o a la verdad misma, sino que a los fines que les fueran más propicios.

Podemos decir, dado lo anterior y siguiendo lo dicho por Aristóteles en el *Libro IV* de su *Metafísica*, al hablar sobre los sofistas y los filósofos, que: “la sofística [σοφιστικὴ] parece ser filosofía, pero no lo es”<sup>242</sup>, y no lo es debido a que (1) el sofista se encarga de transformar la búsqueda de saber en un negocio, (2) en cuanto que busca conocimientos que sirvan como herramientas prácticas para la *vida política* y (3) que no se preocupaba por lo verdaderamente

---

<sup>241</sup> *Sofista* 231e

<sup>242</sup> *Metafísica*, Libro IV, 1004b 25 [traducción propia del texto griego].

virtuoso o lo verdadero, sino que en aquello que le resultaba más favorable. En pocas palabras, podemos decir que el filósofo hace durante el ocio algo similar a lo que el sofista durante el negocio, además de que aquel lo hace libremente y por sí mismo, mientras que el segundo por obligación y como medio hacia algo más. En aun menos palabras: el sofista, en cuanto que tal, no conoce el ocio.

Ahora bien, con base en nuestra investigación respecto a la *σχολή* [*scholè*], podemos decir, en resumen, que el sofista, al practicar su profesión, no tenía tiempo para nada, es decir, no ociaba; el hacer del sofista, por otro lado, no era mental al modo en que lo es el del ocioso—pues siempre se preocupaba más por la practicidad de su ‘actuar’ que por la mera reflexión que para el filósofo parece ser de mayor valor—, ni parece contener a la felicidad en sí, pues parece ser, más bien, un medio a lo que el vulgo podría considerar la vía hacia la felicidad (*e.g.* la *vida política* llena de honores); el sofista está inmerso en una ocupación que no es libre, que es obligatoria y necesaria, pues ha de enseñar necesariamente lo que se espera que enseñe, además de que sus discípulos tampoco se están ocupando libremente de su aprendizaje, pues siempre está el deseo de conseguir esos conocimientos con vistas a algo más—como ya antes hemos dicho—; se agrega que la sofística tiende, repetimos, a la *vida política*, dejando de lado, a menos que al aspirante a algún cargo político le sea necesario, lo referente a las cuestiones más fundamentales y la verdad de las mismas.

Finalmente, podemos decir que los sofistas y los filósofos se diferencian debido a que, como dijimos, el sofista desconoce el ocio y lo propio al mismo, pues el sofista no escapa, en cuanto que tal, del marco de la *ἀσχολία* [*ascholía*], y esto debido a que él convirtió el quehacer del filósofo en un negocio, lo que quita a la sabiduría su carácter de libre, reduciéndola a una ocupación más entre ocupaciones. Así, la diferencia fundamental y esencial entre los filósofos y los sofistas radica en el

ocio, pues la *σχολή* [scholè] no está presente en la vida del sofista, como hemos explicado ya, mientras que está presente en todo momento en la vida del filósofo.

## Conclusiones

Para comenzar nuestra investigación, partimos de la pregunta: *¿por qué puede ser dicho que la σχολή es la condición de posibilidad de toda filosofía?*, o bien, *¿por qué el ocio, según el modo en que los antiguos lo entendieron, es la condición de posibilidad para el desarrollo de la filosofía?* Y ahora podemos dar respuesta a ello esquemáticamente.

Así, podemos comenzar por decir que nosotros definimos al ocio como el tiempo libre de obligaciones y/o necesidades del que uno es dueño y que se emplea para uno mismo con el fin de beneficiarse a través de alguna actividad mental que se realiza como un fin y que tiende a la comprensión de todo cuanto hay, sea respecto a lo humano, lo divino o lo mundano. De este modo, se llama correctamente ocioso a quien tiende a lo anterior y se dice que uno ocía cuando se entrega al desarrollo o a la práctica de la vida teórica/contemplativa, para lo cual uno ha de ser dueño de sí mismo.

En segundo lugar, nos hemos encargado de hablar sobre las necesidades básicas para poder darse al ocio, entre las que destacan, por ejemplo, el estar libre de toda *ἀσχολία* [ascholía]; la buena salud, contar con cuidados y seguridad; vivir bajo un tipo de gobierno o sistema que no sea contrario al ocio; contar con lugares favorables para el desarrollo de la vida teórica—como podrían serlo los banquetes, las tertulias, las reuniones institucionales, entre otros—; la necesidad de haber sido, al menos dentro del marco de la Atenas Clásica, un hombre-libre; haber sido hombre—nuevamente en el caso de la Atenas Clásica—; participar de la tranquilidad; así como poseer las condiciones para la felicidad. Pero hicimos énfasis en el hecho de que existen diversos grados de ocio, es decir, no se ha de pensar que, para poder ocia, uno haya de cubrir plenamente el número total de condiciones, sino que, mientras más de aquellas se posea, cuanto más

favorablemente se podrá uno entregar a la *σχολή* [scholè]—si bien ignoramos cuantas condiciones y cuáles sean las mínimas requeridas para llegar a ser un ocioso—.

En tercer lugar, hablamos sobre las aspiraciones del ocio, demostrando que este se encarga del estudio que versa sobre cuestiones útiles e importantes, sobre la virtud, la buena acción y la contemplación, siendo estas las actividades de la vida contemplativa, pues tienen que ver con lo humano, lo divino y lo mundano. Sin olvidar que aquellas cuestiones desembocan en la sabiduría que nos lleva a vivir bien y, así, a alcanzar la felicidad.

En cuarto lugar, mencionamos a las *artes liberales* y demostramos las razones por las que no sean las actividades propias del ocio, aun si son necesarias para la actividad realmente ociosa: la filosofía, lo cual nos permite responder a nuestra pregunta principal de investigación.

Así, la *σχολή* [scholè] es la condición de posibilidad para el desarrollo de toda filosofía debido a que esta solo puede ser practicada por los individuos que han llegado a ser dueños de sí mismos y de su propio tiempo, al cual emplean para darse a la tarea de investigar respecto a las cuestiones más variadas, sea que conciernan a lo humano, a lo divino o a lo mundano. El filósofo es un ocioso debido a que la filosofía contiene en sí todas las aspiraciones del ocio, además de que necesita de las condiciones de este último para poder desarrollarse. Es la filosofía la actividad que se practica por sí misma y que nos dirige hacia nuestro perfeccionamiento personal y al de nuestro contexto, sin olvidar que nos pone en potencia de llegar a ser sabios y, de ese modo, terminar por ser felices en grado sumo.

Para probar lo anterior explicamos el modo en que los sofistas, aquellos maestros de virtud que parecen ser similares a los filósofos, pero que son, en realidad, sus contrarios, se distinguen de estos últimos por el hecho de desconocer lo que sea el ocio, pues convirtieron el quehacer de la

filosofía en un negocio y en una obligación, quitándole a esta última su carácter de libre y su dignidad.

Junto a lo anterior, no solo explicamos que el ocio sea la condición de posibilidad para el desarrollo de toda filosofía, sino que, de igual manera, aclaramos que a la filosofía le precede el ocio, a este el tiempo libre y a este, a su vez, la *ἀσχολία* [ascholí], además de que de aquella se sigue la sabiduría y de la sabiduría la felicidad.

Finalmente, como dijimos, la *σχολή* [scholè], según la concepción que se tuvo sobre ella en la antigüedad, es la condición de posibilidad para el desarrollo de toda filosofía debido a que se manifiesta como el momento oportuno para darse a esta última, es decir, el ocio es el momento adecuado para filosofar, pues solo durante aquel es que uno se puede entregar libremente al ejercicio de la razón que termina por conducirnos a la virtud y que investiga respecto a los principios y las causas de todo cuanto hay, y esto por sí mismo y no como un medio hacia algo más, para lo cual se necesita de la *otiosa dispositio* y la *otiosa intentionalitas* que nos llevan no solo a ociar, sino que a hacerlo efectivamente, siendo esto lo que se ha argumentado, defendido y probado a lo largo de nuestra investigación.

## Apéndice de citas

### INTRODUCCIÓN:

Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro VIII, epíst. 72, 3: Non cum vacaveris philosophandum est, sed ut philosopheris vacandum est.

### CAPÍTULO I:

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1177b 5: ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι.

de Grazia, *Of Time, Work, and Leisure*, 1962, p. 14: Leisure is freedom from the necessity of being occupied. This includes freedom from the necessity to labor, but it could also embrace any activity one finds necessary to perform, but would fain be free of.

Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro VI, epíst. 55, 4: multum autem interest, utrum vita tua otiosa sit an ignava.

Paul Demont, *Le loisir (skholè) dans la politique d'Aristote*, 1993, pp. 211-212: Le mot désigne alors seulement le temps libre dont on dispose quand on est débarrassé de « tâches nécessaires ».

Paul Demont, *Le loisir (skholè) dans la politique d'Aristote*, 1993, p. 211: Avoir du « loisir », c'est être maître de son temps.

de Grazia, *Of Time, Work, and Leisure*, 1962, p. 8: Leisure and free time live in two different worlds. We have got in the habit of thinking them the same. Anybody can have free time. Not everybody can have leisure.

Paul Demont, *Le loisir (skholè) dans la politique d'Aristote*, 1993, p. 212: le loisir n'y est plus qu'un attribut de la vie théorétique.

**de Grazia, *Of Time, Work, and Leisure*, 1962, p. 15:** Leisure is a state of being in which activity is performed for its own sake or as its own end.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1177b 10-15:** ἔστι δὲ καὶ ἡ τοῦ πολιτικοῦ ἄσχος, καὶ παρ' αὐτὸ τὸ πολιτεύεσθαι περιποιουμένη δυναστείας καὶ τιμᾶς ἢ τὴν γε εὐδαιμονίαν αὐτῶ καὶ τοῖς πολίταις, ἢ ἑτέραν οὐσαν τῆς πολιτικῆς, ἢν καὶ ζητοῦμεν δῆλον ὡς ἑτέραν οὐσαν.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1177b:** δόξαί τ' ἂν αὐτὴ μόνη δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι: οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι, ἀπὸ δὲ τῶν πρακτικῶν ἢ πλεῖον ἢ ἕλαττον περιποιούμεθα παρὰ τὴν πράξιν.

**Aristóteles, *Política*, Libro VIII, 1339a 5-10:** ἐμποδίζων ὁ μὲν τοῦ σώματος πόνος τὴν διάνοιαν ὁ δὲ ταύτης τὸ σῶμα.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, libro I, epíst. 8, 6:** Mihi crede, qui nihil agere videntur, maiora agunt; humana divinaque simul tractant.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, libro I, epíst. 1, 1:** vindica te tibi, et tempus, quod adhuc aut auferebatur aut subripiebatur aut excidebat, collige et serva.

**Jospeh Moraueu, *Sénèque et le prix du temps*, 1969, p. 121:** La fuite du temps ne tourmente pas le sage ; elle l'invite, au contraire, à mettre à profit chaque instant.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, libro I, epíst. 9, 16:** in se reconditur, secum est.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, libro VIII, epíst. 71, 36:** Id agamus, ut nostrum omne tempus sit. Non erit autem, nisi prius nos nostri esse coeperimus.

**Séneca, *De brevitate vitae*, XII, 9:** Hic vero semivivus, cui ad intellegendos corporis sui habitus indice opus est, quomodo potest hic ullius temporis dominus esse?

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro XV, epíst. 94, 28:** piger ipse sibi opstat.

#### *ANEXO (α):*

**Séneca, *De brevitae vitae*, XII, 2:** Quorundam otium occupatum est; in villa aut in lecto suo, in media solitudine, quamvis ab omnibus recesserint, sibi ipsi molesti sunt; quorum non otiosa vita dicenda est, sed desidiosa occupatio.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XVII-XVIII, epíst. 106, 1:** vaco et omnes vacant, qui volunt. Neminem res secuntur. Ipsi illas amplexantur et argumentum esse felicitatis occupationem putant.

**Sebastian de Grazia, *Of time, work and leisure*, 1962, p. 8:** Leisure refers to a state of being, a condition of man, which few desire and fewer achieve.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XVII-XVIII, epíst. 104, 7:** Non multum ad hoc locus confert, nisi se sibi praestat animus, qui secretum in occupationibus mediis, si volet, habebit.

#### *CAPÍTULO II:*

**Aristóteles, *Política*, Libro VII, 1334a 15:** δεῖ γὰρ πολλὰ τῶν ἀναγκαίων ὑπάρχειν ὅπως ἐξῆ σχολάζειν.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1177b 5:** ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro I, 1099a 30:** φαίνεται δ' ὅμως καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro I, 1099a 30 – 1099b 10:** ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ράδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχωρήγητον ὄντα. πολλὰ μὲν γὰρ πράττεται, καθάπερ δι' ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου

καὶ πολιτικῆς δυνάμεως: ἐνίων δὲ τητῶμενοι ῥυπαίνουσι τὸ μακάριον, οἷον εὐγενείας εὐτεκνίας κάλλους: οὐ πάνυ γὰρ εὐδαιμονικὸς ὁ τὴν ιδέαν παναίσχης ἢ δυσγενῆς ἢ μονώτης καὶ ἄτεκνος, ἔτι δ' ἴσως ἤττον, εἴ τῳ πάγκακοι παῖδες εἶεν ἢ φίλοι, ἢ ἀγαθοὶ ὄντες τεθναῖσιν.

**Aristóteles, *Política*, Libro VII, 1325a 20:** τὴν δ' εὐπραγίαν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι ταῦτόν

**Platón, *Banquete* 206e-207a:** τί δὴ οὖν τῆς γεννήσεως; ὅτι ἀειγενές ἐστὶ καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῶ ἢ γέννησις.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro VII, 1153b 15:** ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζεται < διὰ > ταῦτα.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro VII, 1153b 15-25:** (οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαίμονα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ἢ ἀγαθός, ἢ ἐκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν.) διὰ δὲ τὸ προσδεῖσθαι τῆς τύχης δοκεῖ τισὶ ταῦτόν εἶναι ἢ εὐτυχία τῇ εὐδαιμονία.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, epíst. 14, 3:** timetur inopia, timentur morbi, timentur quae per vim potentioris eveniunt.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1178b 30-1179a:** οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφήν καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, epíst. 17, 9:** deesse non poterunt, quia natura minimum petit, naturae autem se sapiens accommodat.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, epíst. 17, 5:** Si vis vacare animo, aut pauper sis oportet aut pauperi similis.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio, Libro II, epíst. 14, 14***: ad hos te Stoicos voco qui a re publica exclusi **secesserunt** ad colendam vitam et humano generi iura condenda sine ulla potentioris offensa.

**Platón, *Apología de Sócrates, 36d***: τί οὖν πρέπει ἀνδρὶ πένητι εὐεργέτη δεομένῳ ἄγειν σχολήν ἐπὶ τῇ ὑμετέρῃ παρακελεύσει;

**Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres, II, 31***: καὶ ἐπήνει σχολήν ὡς κάλλιστον κτημάτων.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio, Libro VII, epíst. 67, 2***: Ago gratias senectuti, quod me lectulo adfixit. Quidni gratias illi hoc nomine agam? Quicquid debebam nolle, non possum. Cum libellis mihi plurimus sermo est.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio, Libro IX, epíst. 78, 20***: "Sed nihil" inquit, "agere sinit morbus, qui me omnibus abduxit officiis." Corpus tuum valetudo tenet, non et animum.

**Aristóteles, *Política, Libro VII, 1334a 1-5***: ὅτι δὲ δεῖ τὸν νομοθέτην μᾶλλον σπουδάζειν ὅπως καὶ τὴν περὶ τὰ πολεμικὰ καὶ τὴν ἄλλην νομοθεσίαν τοῦ σχολάζειν ἔνεκεν τάξει καὶ τῆς εἰρήνης, μαρτυρεῖ τὰ γινόμενα τοῖς λόγοις.

**Paul Demont, *Le loisir (skholè) dans la politique d'Aristote, 1993, p. 223***: elle présente deux aspects principau. D'une part, priver chacun de temps libre : l'*askholía* aisni obtenue concerne tous les sujets du tyran.

**Aristóteles, *Política, Libro VII, 1334a 10***: τὴν γὰρ βαφὴν ἀφιασιν, ὥσπερ ὁ σίδηρος, εἰρήνην ἄγοντες. αἴτιος δ' ὁ νομοθέτης οὐ παιδεύσας δύνασθαι σχολάζειν.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio, Libro VIII, epíst. 73, 10***: multum se debere ei, cuius administratione ac providentia contingit illi pingue otium et arbitrium sui temporis et inperturbata publicis occupationibus quies.

**de Grazia, *Of Time, Work, and Leisure, 1962, p. 6***: Peace and prosperity are dangerous if a country doesn't know what to do with leisure.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea, Libro II, 1106b 15-20***: οἶον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρωθεν οὐκ εὖ: τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς.

**Aristóteles, *Política, Libro VII, 1334a 15***: δεῖ τὰς εἰς τὴν σχολὴν ἀρετὰς ὑπάρχειν: τέλος γάρ, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, εἰρήνη μὲν πολέμου σχολὴ δ' ἀσχολίας.

**Aristóteles, *Política, Libro VII, 1334a 20-25***: ἀνδρείας μὲν οὖν καὶ καρτερίας δεῖ πρὸς τὴν ἀσχολίαν, φιλοσοφίας δὲ πρὸς τὴν σχολήν, σωφροσύνης δὲ καὶ δικαιοσύνης ἐν ἀμφοτέροις τοῖς χρόνοις, καὶ μᾶλλον εἰρήνην ἄγουσι καὶ σχολάζουσιν: ὁ μὲν γὰρ πόλεμος ἀναγκάζει δικαίους εἶναι καὶ σωφρονεῖν, ἡ δὲ τῆς εὐτυχίας ἀπόλαυσις καὶ τὸ σχολάζειν μετ' εἰρήνης ὑβριστὰς ποιεῖ μᾶλλον.

**Paul Demont, *Le loisir (skholè) dans la politique d'Aristote, 1993, pp. 216-217*** : Pour que la *skholè* soit activité et loisir à la fois, une solution, on le voit, est qu'elle soit consacrée à la *paideia*, à l'éducation, et à une éducation qui peut se prolonger durant toute une vie.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea, Libro VI, 1145a***: ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾶ ὑπαρχούσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν.

**Aristóteles, *Política, Libro VII, 1334a 20***: οὐ σχολὴ δούλοις.

**Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, 1995, p. 81:** Free women were usually secluded so that they could not be seen by men who were not close relatives.

**Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, 1995, p. 170:** Upper-class women were sufficiently cultivated to be able to participate in the intellectual life of their male associates.

**Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, 1995, p. 189:** Roman women were involved with their culture and were able to influence their society, whereas the Athenian women were isolated and excluded from activities outside the home. Roman women dined with their husbands and attended respectable parties, games, shows, and even political gathering.

**Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, 1995, p. 170:** Unlike boys, girls did not study with philosophers or rhetoricians outside the home, for they were married at the age when boys were still involved in their pursuit of higher education. Some women were influenced by an intellectual atmosphere at home.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro IX, epíst. 80, 1:** Hodierno die non tantum meo beneficio mihi vaco, sed spectaculi, quod omnes molestos ad sphaeromachian avocavit. Nemo inrumpet, nemo cogitationem meam inpediet, quae hac ipsa fiducia procedit audacius. Non crepuit subinde ostium, non adlevabitur velum; licebit tuto vadere, quod magis necessarium est per se eunti et suam sequenti viam.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro VIII, epíst. 72, 2:** Quaedam enim sunt, quae possis et in cisio scribere. Quaedam lectum et otium et secretum desiderant.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1177a 30-1177b:** ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ' αὐτὸν ὄν δύναται θεωρεῖν, καὶ ὅσῳ ἂν σοφώτερος ᾗ μᾶλλον: βέλτιον δ' ἴσως συνεργοῦς ἔχων, ἀλλ' ὅμως αὐταρκέστατος.

**ANEXO (β):**

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XVII-XVIII, epíst. 108, 24:** Multum autem ad rem pertinent, quo proposito ad quamquam rem accedas.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XVII-XVIII, epíst. 108, 23:** Sed aliquid praecipientium vitio peccatur, qui nos docent disputare, non vivere, aliquid discentium, qui propositum adferunt ad praeceptores suos non animum excolendi sed ingenium. Itaque quae philosophia, fuit facta philologia est.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XVII-XVIII, epíst. 108, 35:** Sed ne et ipse, dum aliud ago, in philologum aut grammaticum delabar, illud admoneo, auditionem philosophorum lectionemque ad propositum beatae vitae trahendam, non ut verba prisca aut ficta captemus et translationes improbas figurasque dicendi, sed ut profutura praecepta et magnificas voces et animosas, quae mox in rem transferantur. Sic ista ediscamus, ut quae fuerint verba, sint opera.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XVII-XVIII, epíst. 108, 6:** Quidam veniunt ut audiant, non ut discant, sicut in theatrum voluptatis causa ad delectandas aures oratione vel voce vel fabulis ducimur. Magnam hanc auditorum partem videbis, cui philosophi schola deversorium otii sit. Non id agunt, ut aliqua illo vitia deponant, ut aliquam legem vitae accipiant, qua mores suos exigant, sed ut oblectamento aurium perfruantur. Aliqui tamen et cum pugillaribus veniunt, non ut res excipiant, sed ut verba, quae tam sine profectu alieno dicant quam sine suo audiunt.

**CAPÍTULO III:**

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1177b, 5:** δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι: ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν ἵν' εἰρήνην ἄγωμεν.

**Aristóteles, *Política*, Libro VIII, 1338a 1-5:** τὸ δὲ σχολάζειν ἔχειν αὐτὸ δοκεῖ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως. τοῦτο δ' οὐ τοῖς ἀσχολοῦσιν ὑπάρχει ἀλλὰ τοῖς σχολάζουσιν: ὁ μὲν γὰρ ἀσχολῶν ἕνεκα τινος ἀσχολεῖ τέλους ὡς οὐχ ὑπάρχοντος, ἢ δ' εὐδαιμονία τέλος ἐστίν, ἦν οὐ μετὰ λύπης ἀλλὰ μεθ' ἡδονῆς οἴονται πάντες εἶναι.

**Paul Demont, *Le loisir (skholè) dans la politique d'Aristote*, 1993, p. 218:** Nous avons donc deux formes d'*activités* du loisir : L'entraînement à la vertu et les actes ayant leurs fins en eux-mêmes. Cependant, que la *skholè*, le « loisir », doive être la fin de l'*askholía*, « l'absence de loisir ».

**Paul Demont, *Le loisir (skholè) dans la politique d'Aristote*, 1993, p. 227-228:** alors il est possible de participer aux institutions du **loisir**, particulièrement aux études, qui assurent la naissance de la vertu, la confiance mutuelle et l'aptitude à participer sainement aux activités politiques.

**Séneca, *De otio*, I, 1:** Quid, quod secedere ad optimos viros et aliquod exemplum eligere, ad quod vitam derigamus, licet? Quod nisi in otio non fit. Tunc potest obtineri quod semel placuit, ubi nemo intervenit, qui iudicium adhuc imbecillum populo adiutore detorqueat; tunc potest vita aequali et uno tenore procedere, quam propositis diversissimis scindimus.

**de Grazia, *Of Time, Work, and Leisure*, 1962, p. 24:** The Young and the old, Seneca says, need leisure. No one can go without it. Only in leisure can one choose the model by which to direct his life.

**Séneca, *De brevitate vitae*, XV, 2:** Quae illum felicitas, quam pulchra senectus manet, qui se in horum clientelam contulit! Habebit, cum quibus de minimis maximisque rebus deliberet, quos de se cotidie consulat, a quibus audiat verum sine contumelia, laudetur sine adulatione, ad quorum se similitudinem effingat.

**Séneca, *De brevitae vitae*, XIII, 1:** Non sunt otiose, quorum voluptates multum negotii habent. Nam de illis nemo dubitabit, quin operose nihil agant, qui litterarum inutilium studiis detinentur quae iam apud Romanos quoque magna manus est.

**Platón, *Banquete*, 175d:** εὖ ἂν ἔχοι, φάναι, ὃ Ἀγάθων, εἰ τοιοῦτον εἴη ἡ σοφία, ὥστ' ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον ῥεῖν ἡμῶν, ἐὰν ἀπτώμεθα ἀλλήλων, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλιξιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ῥέον ἐκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro IX, epíst. 80, 1:** Non ergo sequor priores? Facio, sed permitto mihi et invenire aliquid et mutare et relinquere. Non servio illis, sed assentior.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1175a 10-15:** ὁ δὲ φιλομαθῆς τῇ διανοίᾳ περὶ τὰ θεωρήματα.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, libro XX, epíst. 123, 16:** Nemo est casu bonus. Discenda virtus est.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, libro XV, epíst. 94, 45:** Virtutem et exercet et ostendit recta actio. Acturo autem si prodest qui suadet, et qui monet proderit. Ergo si recta actio virtuti necessaria est, rectas autem actiones admonitio demonstrat, et admonitio necessaria est.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, libro IX, epíst. 75, 16:** Ad virtutem contendimus inter vitia districti. Pudet dicere: honesta colimus, quantum vacat.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1177a:** δοκεῖ δ' εὐδαιμόνων βίος ὁ κατ' ἀρετὴν εἶναι.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1177a, 5:** εὐδαιμονίας δ' οὐδεὶς ἀνδραπόδω μεταδίδωσιν, εἰ μὴ καὶ βίου.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro VII, epíst. 68, 6:** Cum secesseris, non est hoc agendum, ut de te homines loquantur, sed ut ipse tecum loquaris. Quid autem loqueris? Quod homines de aliis libentissime faciunt, de te apud te male existima; assuesces et dicere verum et audire. Id autem maxime tracta, quod in te esse infirmissimum senties.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XVII-XVIII, epíst. 109, 9:** sapiens non potest in habitu mentis suae stare, nisi amicos aliquos similes sui admisit, cum quibus virtutes suas communicet.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro X, epíst. 81, 19:** recte facti fecisse merces est.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro XIV, epíst. 90, 44:** Non enim dat natura virtutem; ars est bonum fieri.

**Aristóteles, *Política*, Libro VII, 1329a:** δεῖ γὰρ σχολῆς καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῆς ἀρετῆς καὶ πρὸς τὰς πράξεις τὰς πολιτικάς.

**Séneca, *De otio*, VI, 2:** sic imperfectum ac languidum bonum est in otium sine actu proiecta virtus, numquam id, quod didicit, ostendens.

**Séneca, *De otio*, III, 5:** Nam cum se utilem ceteris efficit, commune agit negotium. Quomodo qui se deteriorem facit non sibi tantummodo nocet, sed etiam omnibus eis, quibus melior factus prodesse potuisset, sic quisquis bene de se meretur hoc ipso aliis prodest, quod illis profuturum parat.

**Aristóteles, *Política*, Libro VII, 1332a 35:** καὶ γὰρ εἰ πάντας ἐνδέχεται σπουδαίους εἶναι μὴ καθ' ἕκαστον δὲ τῶν πολιτῶν, οὕτως αἰρετώτερον: ἀκολουθεῖ γὰρ τῷ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ πάντα.

**Aristóteles, *Política*, Libro VII, 1323b 40 - 1324a:** ὅτι βίος μὲν ἄριστος, καὶ χωρὶς ἐκάστῳ καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσιν, ὁ μετ' ἀρετῆς κεχορηγημένης ἐπὶ τοσοῦτον ὥστε μετέχειν τῶν κατ' ἀρετὴν πράξεων.

**Séneca, *De brevitae vitae*, IV, 2:** Divus Augustus, cui dii plura quam ulli praestiterunt, non desit quietem sibi precari et vacationem a re publica petere; omnis eius sermo ad hoc semper revolutus est, ut speraret otium. Hoc labores suos, etiam si falso, dulci tamen oblectabat solacio, aliquando se victurum sibi.

**Séneca, *De otio*, IV, 2:** Huic maiori rei publicae et in otio deseruire possumus.

**Séneca, *De otio*, IV, 2:** immo vero nescio an in otio melius, ut quaeramus quid sit uirtus, una pluresne sint; natura an ars bonos viros faciat; unum sit hoc, quod maria terrasque et mari ac terris inserta complectitur, an multa eiusmodi corpora deus sparserit; continua sit omnis et plena materia, ex qua cuncta gignuntur, an diducta et solidis inane permixtum; qui sit deus; deses opus suum spectet an tractet; utrumne extrinsecus illi circumfusus sit an toti inditus; immortalis sit mundus an inter caduca et ad tempus nata numerandus.

**Séneca, *De otio*, IV, 2:** Haec qui contemplatur, quid deo praestat? Ne tanta eius opera sine teste sit.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1177b 15-25:** ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῆ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικῆ οὐσα καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, ἔχειν τὴν ἡδονὴν οἰκείαν (αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν), καὶ τὸ αὐταρκες δὴ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον ὡς ἄνθρωπον καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται, τὰ κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα.

**de Grazia, *Of Time, Work, and Leisure*, 1962, pp. 20-21:** Contemplation, like leisure, or being itself leisure, brings felicity. Aristotle in the *Ethics* contends that happiness extends only so far as

contemplation does. Those who can contemplate are the most truly happy. Indeed, happiness must be some form of contemplation. The activity of God, surpassing all others in blessedness, must be contemplative. Those men who most cultivate the mind are most akin to the gods and therefore dearest to them. The man in contemplation is a free man. He needs nothing. Therefore nothing determines or distorts his thought. He does whatever he loves to do, and what he does is done for its own sake.

**de Grazia, *Of Time, Work, and Leisure*, 1962, p. 34:** The classical Greeks wanted to be wise. To be wise one had to have **leisure**. Not everyone could have **leisure**.

**Séneca, *De brevitate vitae*, XIV, 1:** Soli omnium otiosi sunt qui sapientiae vacant, soli vivunt; nec enim suam tantum aetatem bene tuentur. Omne aevum suo adiciunt; quidquid anorum ante illos actum est, illis adquisitum est.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro VI, epíst. 55, 4:** Otiosum enim hominem seductum existimat vulgus et securum et se contentum, sibi viventem, quorum nihil ulli contingere nisi sapienti potest. Ille sollicitus scit sibi vivere? ille enim, quod est primum, scit vivere?

**Séneca, *De otio*, V, 1:** Solemus dicere summum bonum esse secundum naturam vivere. Natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro I, 1095a 15-20:** ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται: τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν. περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστίν, ἀμφισβητοῦσι καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro I, 1099b 10:** εὐλογον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν θεόσδοτον εἶναι, καὶ μάλιστα τῶν ἀνθρωπίνων ὄσω βέλτιστον.

**Cicerón, *De officiis*, Libro II, 2:** Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro VI, 1141a 15:** δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro XV, epíst. 94, 45:** In duas partes virtus dividitur, in contemplationem veri et actionem. Contemplationem institutio tradit, actionem admonitio.

**Séneca, *De otio*, V, 8:** ne contemplatio quidem sine actione est.

#### ***CAPÍTULO IV:***

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 22:** Ludicrae sunt, quae ad voluptatem oculorum atque aurium tendunt.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1176b 25-30:** οὐκ ἐν παιδιᾷ ἄρα ἡ εὐδαιμονία. καὶ γὰρ ἄτοπον τὸ τέλος εἶναι παιδιάν, καὶ πραγματεύεσθαι καὶ κακοπαθεῖν τὸν βίον ἅπαντα τοῦ παίζειν χάριν.

**Séneca, *De brevitae vitae*, XII, 3-4:** Hos tu otiosos vocas inter pectinem speculumque occupatos? Quid illi, qui in componendis, audiendis, discendis canticis operati sunt, dum vocem, cuius rectum cursum natura et optimum et simplicissimum fecit, in flexus modulationis inertissimae torquent, quorum digiti aliquod intra se carmen metientes semper sonant, quorum, cum ad res serias, etiam saepe tristes adhibiti sunt, exauditur tacita modulatio? Non habent isti otium, sed iners negotium.

**Séneca, *De brevitae vitae*, VII, 1:** In primis autem et illos numero, qui nulli rei nisi vino ac libidini vacant; nulli enim turpius occupati sunt.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro XI-XIII, epíst. 88, 2:** Quare liberalia studia dicta sint, vides; quia homine libero digna sunt.

**Aristóteles, *Política*, Libro VIII, 1337b 15:** ἔστι δὲ καὶ τῶν ἐλευθερίων ἐπιστημῶν μέχρι μὲν τινος ἐνίων μετέχειν οὐκ ἀνελεύθερον, προσεδρεύειν δὲ λίαν πρὸς τὸ ἐντελὲς ἔνοχον ταῖς εἰρημέναις βλάβαις.

**Aristóteles, *Política*, Libro VIII, 1337b 5-10:** βάνουσον δ' ἔργον εἶναι δεῖ τοῦτο νομίζειν καὶ τέχνην ταύτην καὶ μάθησιν ὅσαι πρὸς τὰς χρήσεις καὶ τὰς πράξεις τὰς τῆς ἀρετῆς ἄχρηστον ἀπεργάζονται τὸ σῶμα τῶν ἐλευθέρων ἢ τὴν ψυχὴν ἢ τὴν διάνοιαν.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 1:** De liberalibus studiis quid sentiam, scire desideras: nullum suspicio, nullum in bonis numero, quod ad aes exit. Meritoria artificia sunt, hactenus utilia, si praeperant ingenium, non detinent. Tamdiu enim istis inmorandum est, quamdiu nihil animus agere maius potest; rudimenta sunt nostra, non opera.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 3:** Grammaticus circa curam sermonis versatur et, si latius evagari vult, circa historias, iam ut longissime fines suos proferat, circa carmina. Quid horum ad virtutem viam sternit? Syllabarum enarratio et verborum diligentia et fabularum memoria et versuum lex ac modificatio? Quid ex his metum demit, cupiditatem eximit, libidinem frenat?

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 10:** Metiri me geometres docet latifundia potius quam doceat, quomodo metiar, quantum homini satis sit. Numerare docet me et avaritiae commodat digitos potius quam doceat nihil ad rem pertinere istas computationes, non esse feliciorum, cuius patrimonium tabularios lassat, immo quam supervacua possideat, qui infelicissimus futurus est, si quantum habeat per se computare cogetur.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 13:** nihil est, quod in mensuram tuam non cadat. Si artifex es, metire hominis animum. Dic quam magnus sit, dic quam pusillus sit. Scis, quae recta sit linea; quid tibi prodest, si quid in vita rectum sit ignoras?

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 15:** Agit illa continuus ordo factorum et inevitabilis cursus. Per stas vices remeant et effectus rerum omnium aut movent aut notant. Sed sive quicquid evenit faciunt, quid inmutabilis rei notitia proficiet? Sive significant, quid refert providere quod effugere non possis? Scias ista, nescias; fient.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 18:** non enim adducor, ut in numerum liberalium artium pictores recipiam, non magis quam statuarios aut marmorarios aut ceteros luxuriae ministros.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 18:** voluptatibus nostris ingenia accommodantes sua.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 20:** 'Quare ergo liberalibus studiis filios erudimus?' Non quia virtutem dare possunt, sed quia animum ad accipiendam virtutem praeparant. Quemadmodum prima illa, ut antiqui vocabant, litteratura, per quam pueris elementa traduntur, non docet liberales artes, sed mox percipiendis locum parat, sic liberales artes non perducunt animum ad virtutem, sed expediunt.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 4:** Ad geometriam transeamus et ad musicen: nihil apud illas invenies, quod vetet timere, vetet cupere.

**Aristóteles, *Política*, Libro VIII, 1340a 10-25:** ἐπεὶ δὲ συμβέβηκεν εἶναι τὴν μουσικὴν τῶν ἡδέων, τὴν δ' ἀρετὴν περὶ τὸ χαίρειν ὀρθῶς καὶ φιλεῖν καὶ μισεῖν, δεῖ δηλον ὅτι μανθάνειν καὶ συνεθίζεσθαι μὴτὲν οὕτως ὡς τὸ κρίνειν ὀρθῶς καὶ τὸ χαίρειν τοῖς ἐπιεικέσιν ἤθεσι καὶ ταῖς καλαῖς

πράξεις: ἔστι δὲ ὁμοιώματα μάλιστα παρὰ τὰς ἀληθινὰς φύσεις ἐν τοῖς ῥυθμοῖς καὶ τοῖς μέλεσιν ὀργῆς καὶ πραότητος, ἔτι δ' ἀνδρίας καὶ σωφροσύνης καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τούτοις καὶ τῶν ἄλλων ἠθικῶν (δηλον δὲ ἐκ τῶν ἔργων, μεταβάλλομεν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀκροώμενοι τοιούτων: ὁ δ' ἐν τοῖς ὁμοίοις ἐθισμὸς τοῦ λυπεῖσθαι καὶ χαίρειν ἐγγύς ἐστι τῷ πρὸς τὴν ἀλήθειαν τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 9:** Doces me, quomodo inter se acutae ac graves consonent, quomodo nervorum disparem reddentium sonum fiat concordia; fac potius, quomodo animus secum meus consonet nec consilia mea discrepent. Monstras mihi, qui sint modi flébiles; monstra potius, quomodo inter adversa non emittam flebilem vocem.

**Aristóteles, *Política*, Libro VIII, 1338a 10:** φανερόν ὅτι δεῖ καὶ πρὸς τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ [σχολῇ] μαθάνειν ἅττα καὶ παιδεύεσθαι, καὶ ταῦτα μὲν τὰ παιδεύματα καὶ ταύτας τὰς μαθήσεις ἑαυτῶν εἶναι χάριν.

**Aristóteles, *Política*, Libro VIII, 1338a 20:** λείπεται τοίνυν πρὸς τὴν ἐν τῇ σχολῇ διαγωγὴν, εἰς ὅπερ καὶ φαίνονται παράγοντες αὐτήν, ἣν γὰρ οἴονται διαγωγὴν εἶναι τῶν ἐλευθέρων, ἐν ταύτῃ τάττουσιν.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro VI, 1141b 1-5:** ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει. διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μὲν, φρονίμους δ' οὐ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέρονθ' ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναί αὐτούς φασιν, ἄχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν.

**Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro VI, 1141a 15-25:** ὥστε δηλον ὅτι ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναί, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς

ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὅστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὅσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.

**Cicerón, De Officiis, Libro II, 2:** nec quicquam aliud est philosophia, si interpretari velis, praeter studium sapientiae.

**William K. C. Guthrie, *The Greek Philosophers. From Thales to Aristotle*, p. 28:** 1. *Speculative or scientific.* This is man's attempt to explain the universe in which he lives, the macrocosm. Nowadays the special sciences of nature have developed so far that they are distinguished from philosophy, and the latter term is reserved, in this aspect of it, for metaphysics. But we shall be speaking of a time when science and philosophy were both in their infancy and no line was drawn between them.

**William K. C. Guthrie, *The Greek Philosophers. From Thales to Aristotle*, p. 28-29:** 2. *Practical* (including ethical and political). The study of man himself, the microcosm, his nature and place in the world, his relations with his fellows. The motive for this is not usually, as with speculation about the nature of the universe, pure curiosity, but the practical one of finding out how human life and conduct can be improved.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro XIV, epíst. 89, 9:** proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa subrepant.

**Séneca *Epístolas morales a Lucilio*, Libro XV, epíst. 95, 10:** Philosophia autem et contemplativa est et activa; spectat simul agitque. Erras enim, si tibi illam putas tantum terrestres operas promittere; altius spirat. Totum, inquit, mundum scrutor nec me intra contubernium mortale contineo suadere vobis aut dissuadere contenta. Magna me vocant supraque vos posita.

**Aristóteles, *Metafísica*, Libro 1, 982b 25:** αὐτὴν ὡς μόνην οὕσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν: μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 23:** Solae autem liberales sunt, immo, ut dicam verius, liberae, quibus curae virtus est.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 2:** unum studium vere liberale est, quod liberum facit. Hoc est sapientiae, sublime, forte, magnanimum.

**Sebastian de Grazia, *Of time, work and leisure*, p. 23:** Seneca concludes that the only men of leisure (*otiosi*) are those who take time for philosophy. They alone really live.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro VIII, epíst. 72, 3:** Non multum refert, utrum omittas philosophiam an intermittas; non enim ubi interrupta est, manet, sed eorum more quae intenta dissiliunt, usque ad initia sua recurrit, quod a continuatione discessit.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, epíst. 16, 3:** non in verbis, sed in rebus est. Nec in hoc adhibetur, ut cum aliqua oblectatione consumatur dies, ut dematur otio nausia. Animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium derigit cursum.

**Aristóteles, *Política*, Libro VII, 1334a 30:** οἷον εἴ τινές εἰσιν, ὥσπερ οἱ ποιηταὶ φασιν, ἐν μακάρων νήσοις: μάλιστα γὰρ οὗτοι δεήσονται φιλοσοφίας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης, ὅσῳ μᾶλλον σχολάζουσιν ἐν ἀφθονίᾳ τῶν τοιούτων ἀγαθῶν.

**Diogenes Laercio, *Vidas de los filosofos ilustres*, IV, 10:** πρὸς δὲ τὸν μήτε μουσικὴν μήτε γεωμετρίαν μήτε ἀστρονομίαν μεμαθηκότα, βουλόμενον δὲ παρ' αὐτὸν φοιτᾶν, "πορεύου," ἔφη, "λαβὰς γὰρ οὐκ ἔχεις φιλοσοφίας."

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 31:** 'Cum dicatis' inquit, 'sine liberalibus studiis ad virtutem non perveniri, quemadmodum negatis illa nihil conferre virtuti?' Quia nec sine cibo ad virtutem pervenitur, cibus tamen ad virtutem non pertinet.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libros XI-XIII, epíst. 88, 24:** 'Quemadmodum' inquit, 'est aliqua pars philosophiae naturalis, est aliqua moralis, est aliqua rationalis, sic et haec quoque liberalium artium turba locum sibi in philosophia vindicat. Cum ventum est ad naturales quaestiones, geometriae testimonio statur; ergo eius quam adiuvat, pars est.'

**Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 982b 20-25:** σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ πρὸς ῥαστώνην καὶ διαγωγὴν ἢ τοιαύτη φρόνησις ἤρξατο ζητεῖσθαι. δῆλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρεῖαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὔσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν: μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκὲν ἐστίν.

**Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 981b 20-25:** ὅθεν ἤδη πάντων τῶν τοιούτων κατεσκευασμένων αἰ μὴ πρὸς ἡδονὴν μηδὲ πρὸς τὰναγκαῖα τῶν ἐπιστημῶν εὐρέθησαν, καὶ πρῶτον ἐν τούτοις τοῖς τόποις οὗ πρῶτον ἐσχόλασαν: διὸ περὶ Αἴγυπτον αἰ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν, ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος.

**Sebastian de Grazia, *Of time, work and leisure*, p. 25:** No other language seems to contain the word with the meaning the philosophers gave it in Hellas. For this reason the most we could hope to discover in places untouched by Greece would be concepts of spare time or free time, a meaning that the Greek word had too, of course, but which it sped far beyond.

## B) CONCLUSIÓN PRELIMINAR DE LA SEGUNDA PARTE:

**Aristóteles, *Política*, Libro VII, 1334a 15:** χρήσιμοι δὲ τῶν ἀρετῶν εἰσι πρὸς τὴν σχολὴν καὶ διαγωγὴν ὧν τε ἐν τῇ σχολῇ τὸ ἔργον καὶ ὧν ἐν τῇ ἀσχολίᾳ: δεῖ γὰρ πολλὰ τῶν ἀναγκαίων ὑπάρχειν ὅπως ἐξῆ σχολάζειν.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro XIV, epíst. 89, 4:** Primum itaque, si videtur tibi, dicam, inter sapientiam et philosophiam quid intersit. Sapientia perfectum bonum est mentis humanae. Philosophia sapientiae amor est et adfectatio. Haec eo tendit, quo illa pervenit.

**Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro XIV, epíst. 90, 27:** ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit.

## CAPÍTULO V:

**Herodoto, *Historias*, Libro I, 29:** ἀπικνέονται ἐς Σάρδις [...] ἄλλοι τε [...] ἐκ τῆς Ἑλλάδος σοφισταί [...] καὶ δὴ καὶ Σόλων, ἀνὴρ Ἀθηναῖος.

**Platón, *Protágoras*, 349a:** σύ γ' ἀναφανδὸν σεαυτὸν ὑποκηρυζάμενος εἰς πάντας τοὺς Ἕλληνας, σοφιστὴν ἐπονομάσας, σεαυτὸν ἀπέφηνας παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλον.

**Gutrhie, *The Greek Philosophers. From Thales to Aristotle*, p. 74:** the essentially practical nature of their teaching, which they described as the inculcation of *arete*.

**Platón, *Sofista*, 231e:** τῆς γὰρ ἀγωνιστικῆς περὶ λόγους ἦν τις ἀθλητῆς, τὴν ἐριστικὴν τέχνην ἀφορισμένος.

**Aristóteles, *Metafísica*, Libro IV, 1004b 25:** ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὕσα δ' οὐ.

## Bibliografía

- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Traducción de: Ramón Gil Novales. Buenos Aires, Barcelona, México: Editorial Paidós.
- Arendt, H. (2018). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Aristóteles (1988). *Política*. Traducción de: Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles (1998). *Metafísica (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΙΣΙΚΑ, Aristotelis Metaphysica)*. Edición trilingüe por: Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2012). *Ética Nicomaquea (Ἠθικῶν νικομαχείων)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades (Programa Editorial).
- Aristóteles (2015). *Ética Nicomáquea*. Traducción de: Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles (2018). *Política (Πολιτικά)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades (Programa Editorial), Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos.
- Catulo (2012). *Cármenes (Caii Valerii Catulli Veronensis liber)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades (Programa Editorial)
- Cicerón (2009). *Acerca de los deberes (De officiis ad Marcum filium libri III)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades (Programa Editorial).
- de Grazia, S. (1962). *Of Time, Work and Leisure*. New York: The Twentieth Century Fund.

Demont, P. (1993). *Le loisir (scholè) dans la Politique d'Aristote*. Paris: P.U.F

Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Traducción de: Vidal Peña. México: Ediciones Alfaguara.

Descartes, R. (2020). *Meditazioni metafisiche*. Milán: Bompiani testi a fronte.

Diogenes Laertius (2013). *Lives of Eminent Philosophers*. New York: Cambridge University Press.

Guthrie, W. K. C. (2013). *The Greek Philosophers. From Thales to Aristotle*. New York: Routledge Classics.

Heródoto (2008). *Histoires I ('Ιστορίαι)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades (Programa Editorial)

Ingemar, D. (1990). *Aristóteles*. Traducción de: Bernabé Navarro. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de investigaciones filosóficas.

Jaeger, W. (2011). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de cultura económica.

Jean-Marie, A. (1962). *Recherchers sur l'otium romain*. Besançon: Université de Franche-Compté

Jenofonte (1982). *Recuerdo de Sócrates*. Traducción de: Juan Zaragoza. Madrid: Gredos.

Jenofonte (1993). *Recuerdos de Sócrates (Απομνημονεύεται)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Dirección General de Publicaciones

Juvenal, Décimo Junio (1984). *Sátiras (Saturarum libri V)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones.

- Mauri, M. (2018). *La skholé aristotélica como condición de la excelencia humana*. Barcelona: Pensamiento, vol. 74 (2018), núm. 282, pp. 883-897
- Moreau Joseph. *Sénèque et le prix du temps*. In: Bulletin de l'Association Guillaume Budé, n°1, mars 1969. pp. 119-124.
- Platón (1944). *Banquete.IÓN (Συμπόσιον. Ίων ἢ Περὶ Ἰλιάδος· πειραστικός)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Platón (1965). *Eutifrón. Apología. Critón (Ευθύφρων Ἀπολογία Κρίτων)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Dirección General de Publicaciones.
- Platón (1986). *Menón (Μενῶν)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, Dirección General de Publicaciones
- Platón (1993). *Protágoras (Πρωτάγορας)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Dirección General de Publicaciones
- Platón (1995). *Opera: Volumen I: Eutyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Sophista, Politicus, Theaetetus*. Oxford: Oxford Classical Texts.
- Platón (2010). *Diálogos Vol. I, Apología de Sócrates*. Traducción de: Julio Calonge Ruiz. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón (2010). *Diálogos Vol. I, Banquete*. Traducción de: Marcos Martínez Hernández. Madrid: Editorial Gredos.

Platón (2010). *Diálogos Vol. I, Critón*. Traducción de: Julio Calonge Ruiz. Madrid: Editorial Gredos.

Platón (2010). *Diálogos Vol. I, Fedón*. Traducción de: Carlos García Gual. Madrid: Editorial Gredos.

Platón (2010). *Diálogos Vol. I, Menón*. Traducción de: Francisco José Olivieri. Madrid: Editorial Gredos.

Platón (2010). *Diálogos Vol. I, Protágoras*. Traducción de: Carlos García Gual. Madrid: Editorial Gredos.

Platón (2018). *Sofista*. Traducción de: Néstor Luis Cordero. Madrid: Editorial Gredos.

Pomeroy, S. B. (1975). *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*. New York: Schocken Books.

Séneca el Joven (2000). *Diálogos*. Traducción de: Juan Mariné Isidro. Madrid: Editorial Gredos.

Séneca, Lucio Anneo (1946). *Tratados morales II (De ira. De providentia. De constantia. De clementia. De otio)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Departamento de Humanidades.

Séneca, Lucio Anneo (1951). *Cartas morales I (Epistulae Morales ad Lucilium)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Séneca, Lucio Anneo (1953). *Cartas morales II (Epistulae Morales ad Lucilium)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Séneca, Lucio Anneo (1991). *Tratados morales I (De vita beata, De tranquillitate animi, De brevitae vitae)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Séneca. (2016). *Epístolas morales a Lucilio I*. Traducción de: Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos.

Séneca. (2016). *Epístolas morales a Lucilio II*. Traducción de: Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos.

Shopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación I*. Traducción de: Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta.

Shopenhauer, A. (2013). *Eudemonología o el Arte de ser feliz. Ensayos e ideas*. Traducción de: Roberto Mares. México: Grupo Editorial Tomo.

Sofistas (1982). *Obras*. Traducción de: Antonio Melero Bellido. Madrid: Editorial Gredos.

Virgilio Marón, Publio (2016). *Eneida (I-V) (Aeneis)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades (Programa Editorial).