

Del ocio y lo lúdico

Manuel Alejandro Ojeda Suárez¹¹

En fin, todos están de acuerdo en que ninguna cosa se puede practicar por parte de un hombre ocupado, ni la elocuencia, ni los saberes liberales, ya que un espíritu agobiado no asimila nada con profundidad, sino que lo rechaza todo como impuesto. –Séneca, Exordio

¿Qué es el ocio? Es una pregunta amplia como para encontrar todas sus posibilidades en este *trabajo*. Sin embargo, tratamos de responder desde las concepciones de ocio griego, romano, moderno y contemporáneo¹² -los textos se cruzan temporalmente, como un modo de comprender un fenómeno y su función social-. El capítulo se construye a manera de exploración. Inicia con el supuesto influjo de los discursos arcaicos de los paraísos perdidos de la quietud y la abundancia que se han construido como promesas del porvenir, cristalizado, según nuestras lecturas, en la abundancia garantizada por la tecnociencia, que se junta en la contradicción producida entre la promesa del tiempo libre y las formas de la ética del

11 Magíster en educación de la UPTC. Investigador externo de GIFSE. Correo electrónico: manuel.ojeda@uptc.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4379-2090>

12 Pese que el texto no trata en ningún momento el concepto de lo lúdico, se encuentra con este concepto en la experiencia estética y temporal que les corresponden a los estados del espíritu que señalan estos dos conceptos; sin embargo, de acuerdo a la definición del ocio, como un actividad de recreación y de placer, podemos entenderla como una categoría más amplia que la del *ludus*, *incluso*, en el caso de pensarse un campo de estudio sobre las actividades desprovistas de propósitos productivos, el campo de estudio más amplio sería el ocio y lo lúdico podría entenderse como una, aunque muy amplia categoría del ocio.

trabajo. La apertura -abrir lo oculto detrás del concepto¹³- traslada la búsqueda a lugares disciplinares distantes, como la sociología, la economía o la política. Incluso, puede llegar a parecer un encuentro que no tiene un horizonte con un campo disciplinar alguno y más bien discurre como encuentro con un fenómeno de manera preliminar. La fenomenología es la apuesta del texto, con la cual se descubre mediante una descripción que no busca más referentes fuera del mismo fenómeno, lo que implicaría que las categorías abstractas en las que se pretende guardar a modo de cajón conceptual el fenómeno no tengan *validéz* en las construcciones que se hagan y de las cuales se extraiga conclusiones que respondan a la inducción o a la deducción. En este sentido, las aproximaciones que buscan una forma de ser del fenómeno -al considerar la transformación de los enunciados y las formas que lo delimitan -no responden tanto al fenómeno del que hablamos en este caso -el ocio-, sino a los fenómenos de deformación del lenguaje. Si pensamos en las palabras que usamos, la categoría *deformación* puede ajustarse a una más amplia, que tendría que ver con el movimiento y, en ese caso, con el sentido que tiene. “La descripción fenomenológica [...] busca la significación de lo finito en lo finito mismo” (Levinas, 2005, p. 167)

Así, al aspirar comprender, lo primero que se tiene en mente es alcanzar el sentido de manera más o menos histórica y tratar de rastrear la deformación que ha consolidado el concepto hasta hacerlo cercano, temporalmente hablando, aunque antes nos topemos en nuestro lugar. Hasta aquí, podemos considerar que la vía de acceso toma dos sentidos: el primero *fenomenológico* y el segundo *histórico-hermenéutico*.

El texto se compone de los siguientes apartados: el primero es una *aproximación preliminar* que asume que los mitos fundacionales presentan un influjo en la forma de entender la aspiración al ocio y, por otro lado, ha consolidado las éticas del trabajo contemporáneo, que se presentan desde

13 En uno de los trabajos de Agamben *et al.* (2016), presentado en el libro *Lo abierto: el hombre y el animal*, reconstruyen el concepto de *Umwelt* -mundo-ambiente- de Uexküll, quien dará cuenta de que, en el espectro de la experiencia, la realidad figurada como objetiva no responde a la naturaleza de cada ser existente que percibe, puesto que aun un mínimo detalle -por ejemplo el tallo de una flor del campo- considerado en cuanto portador de significado, constituye siempre un elemento diferente de un ambiente diferente, según uno lo observe, por ejemplo, en el ambiente de una muchacha que recoge flores para hacer un ramillete que prenderá en su corsé, en el de la hormiga que se sirve de él como de un trayecto ideal para alcanzar su alimento en el cáliz de la flor, en el de la larva de la cigarra que agujerea el canal medular y lo utiliza luego como una bomba para construir las partes fluidas de su capullo aéreo y, en fin, en el de la vaca que simplemente lo mastica y lo traga para alimentarse (p. 81). Así pues, nos figuramos que se dan los encuentros con los conceptos.

la discusión más topográfica en la que se enfrenta el ocio¹⁴, el mundo del trabajo¹⁵. El segundo apartado puede considerarse como un encuentro del sentido que asume el concepto en el mundo clásico, griego y romano. Se persiguen las deformaciones semánticas en su forma *σχολή* -*scholé*- y *otium*, junto con las prácticas que les corresponden. De la palabra griega, se rastrea un primer instante que está difuso en los discursos míticos. Se pasa por algunas de las consideraciones de Platón y Aristóteles, principalmente las que son sobre el tiempo libre con una función social cívica -política- para los tiempos de paz. En el contexto romano, nos encontramos con una apropiación deformada del sentido del tiempo para la vida contemplativa griega de la *σχολή* y con dos maneras entenderlo -aunque ambas tienen la finalidad del *disfrute*-. La primera es el *otium privado* como *el cultivo de los placeres y la condimentación del cuerpo*. El otro tipo de ocio es el de la mayoría de los ciudadanos, concebido con un carácter disipador de la violencia y como medio civilizador proyectado desde el *estado* con las posibilidades de control, que puede entenderse como la tensión de la *recreación de emociones vitales límite*, entre el control social y el despliegue de fuerza disgregadora del *circo*. En el tercer apartado -*El sacrificio de los hombres del pasado para la libertad de los hombres de la técnica*-, se asume que el tiempo de trabajo para invención -logrado por la humanidad y del cual nuestras sociedades disfrutaron- se sostiene bajo trabajo penoso y esclavizante a lo largo de la historia. Pese a que se ha trabajado tanto y los sujetos nos hemos librado de la más de las cargas del trabajo del esfuerzo físico, el sacrificio de las mujeres y hombres del pasado ha jugado un doble efecto contradictorio: por un lado, elimina la dependencia de la naturaleza, con todo lo que implica la relación directa con ella; y, por el otro, ha construido la lógica del esfuerzo de la pena del trabajo como un máximo valor moral. La cuarta parte -*Emoción y ocio*- se construye bajo la idea de que el ocio es únicamente tiempo del disfrute, tiempo de transición entre una acción de excitación violenta y la contención civilizada que la provoca. En este

14 No se pretende reducir la discusión a la oposición del ocio y del trabajo, pues el ocio también se entiende como un tiempo *poético*, una manera de vincularlo con el ánimo creador que producen estado de libertad y aburrimiento.

15 En este primer momento, se entiende el ocio como toda actividad improductiva, en términos de función social material, por eso, la escuela y el formarse, si bien pueden relacionarse con proyecciones para el trabajo, la *Scholé* (*σχολή*) o la escuela es un estado de suspensión del hacer y la productividad, hablando de la productividad taxativamente de bienes de consumo. Las actividades de la escuela, son una suerte de ejercicios para la formación de la subjetividad y la interioridad, esto puede relacionarse con la práctica de (Rousseau, 2018) de dejar ir el pensamiento, sin más propósito que el pensamiento y la tranquilidad de encontrarse en la actividad de dejarse arrastrar por el torbellino que secuestra las ideas.

apartado pretendemos encontrar actividades que pueden entenderse como ocio. En *Imposibilidad de quietud*, se plantea la idea de la imposibilidad de descanso de lo humano, en tanto que el razonamiento, o la actividad del pensamiento, está en movimiento constante. Hay un encuentro con la idea fantástica del secuestro del pensamiento que hace el lenguaje y las relaciones que se establecen con los acontecimientos.

Aproximación preliminar

Podemos entender el ocio de Occidente como la finalidad de la acción, por lo menos como lo presentan los dos *mitos fundacionales*¹⁶ -si es que asumimos que el mito fundacional resuena en el *psiquismo colectivo*-: el mito judaico del *paraíso adánico* y el griego “de la edad de oro que cuenta Hesíodo, en *Los trabajos y los días*, una época solemne en la que los hombres no tenían que trabajar para alcanzar su sustento” (Hernández, 2012, p. 78). Así, “La idea de la edad de oro también es recogida por la religión griega, sobre todo en la misteriosa, que promete un regreso de aquel paraíso feliz sin trabajo y en eterna paz y tranquilidad” (p. 78). Esto contrasta con la ética del trabajo moderna *capitalista -las sociedades disciplinarias, o de control, y las sociedades del rendimiento-*. Pese a que las ideas éticas del trabajo se pueden ubicar como una respuesta a las formas morales de tipo religioso, hasta la consideración de Benjamin (2017), el capitalismo es una religión hecha de mero culto, sin dogma. Si bien esto no desmiente por completo la lectura de Weber (2012) sobre el influjo del cristianismo protestante en el origen del capitalismo, lo que sí hace es poner en términos de continuidad de proceso cultural al cristianismo y al capitalismo, puesto que considera que el fenómeno de la *Contrarreforma* y la *Reforma* se hicieron capitalismo y ética del trabajo.

16 Es posible relacionar los imaginarios del presente con ideas concebidas en épocas distantes, en este caso se hace referencia a concepciones que son el sustrato de la cultura occidental, a saberse las creencias míticas religiosas judías introducidas con el cristianismo y las creencias griegas y romanas (la edad de oro) en las que se inserta el elemento judaico, específicamente el mito Adánico del paraíso. Ha de tenerse en mente que la formación de las prácticas y de las conductas morales de una civilización se relaciona con los relatos de los orígenes, estos dos mitos, son relatos que quieren describir una condición primigenia de cada uno de los pueblos que hacemos mención, sin que eso quiera decir que deban ser explicitados constantemente, se mantienen como a la forma de ser de la que los sujetos no dan cuenta, pero que construyen la *idea de un deber ser implícito*.

El efecto en el *psiquismo colectivo*, en el caso del capitalismo, se da como forma sacrificial de un ejercicio ético del ascetismo protestante, como dan cuenta las observaciones y relaciones que estableció Weber (2012) y la influencia de asumir una conducta ética metódica en los círculos del trabajo, que puede quedar expresada como “la relación que puede estipularse entre la mayor sistematización, diferenciación¹⁷ y abstracción de los patrones significativos que integran las cosmovisiones religiosas y el logro de un estilo de vida metódico y racional” (Nocera, 2006, p. 20). Esto implica una forma de producción igualmente racional y metódica.

El ocio para Occidente, en el fondo espiritual, es una condición superior en el sentido de la aspiración a la permanencia trascendental. De esta manera, se encuentra en la existencia propia del origen de los tiempos y del fin de estos, como formas traslapadas de paraísos perdidos y plausibles. Así, tiene dos posibilidades de ser comprendido: como un lugar de abundancia y temperatura justa, a la manera de una representación del útero de la humanidad; y como la aspiración del regreso al mismo lugar, con la salvedad, que para acceder se deba pagar la deuda¹⁸ adquirida por los sujetos que estuvieron presentes en el espasmo que los hizo dar cuenta de su existencia -la conciencia adánica del bien y del mal-. Esta proyección de una vida abundante después de la vida está justificada por la dificultad que ofrece la naturaleza para que la sustracción del placer sea prolongada.

Al entender esto, el ideal de un tiempo dispuesto para el placer se contrasta con el sufrimiento que implica el trabajo, en especial en relaciones no mediadas con el ambiente, ya sea el trabajo manual artesanal o la agricultura con poco desarrollo industrial. Cualquiera que sea la forma de extraer los bienes necesarios, tendrá que contrastarse con la aspiración a reposo conseguido con la *acumulación de energía* (Bataille, 2007). Esto permite comprender la dicotomía entre la sujeción al ámbito del trabajo y la libertad que este puede ofrecer.

17 La *diferenciación* es un concepto que emerge de la teoría de los sistemas. Funciona como modelo para explicar las distancias que hay en sistemas internos sociales, teniendo en cuenta las subdivisiones en subsistemas. El concepto de diferenciación social. En el siglo XIX se es más limitadamente para referirse a la división del trabajo o a la formación de las clases sociales, con la ventaja de una mayor precisión del concepto. De este modo, se podía restringir su empleo a los roles sociales o a la disposición sobre los medios de producción, acotándoles un objeto de investigación delimitable. (Luhmann & Blanco, 1988, p. 6)

18 Se alude al esfuerzo del trabajo como medio de garantía de los ambientes de temperatura justa.

En contraste, pese a que el trabajo ha sido el medidor en el que se sostienen los bienes, los conceptos apropiados para el trabajo son negativos. En el caso helénico, la *ascholia*¹⁹ es una manera de distinguir el trabajo artesano. Es una privación del tiempo libre, una forma análoga al origen del concepto *trabajo* en castellano; tiene una carga que transita en el resarcimiento punitivo. De esta manera, el concepto se origina de *tripallium*²⁰, que, de forma similar a la concepción clásica, se dirige a un hacer del cuerpo instrumentalizado. En el caso de la lengua castellana, de forma pasiva, el verbo trabajar no recae sobre un objeto sino sobre el sujeto. Es decir, quien trabaja es antes que nada un torturado²¹. El verbo no recae en la acción de hacer algo manual de un arte, o si lo hace, es asumiendo a dos tipos de sujeto, uno sometido y uno que ejerce de torturador, sino de lo que hace el arte del verdugo con el sujeto²².

Aproximación a la scholé

La *σχολή* -*scholé*- en la Antigüedad es una condición de poder, fuera de vista de los campesinos libres y de los esclavos, puesto que para estos el trabajo -*ascholia*- es el fin y medio de vida. El ocio asume, en este contexto, de acuerdo con Hernández (2012), la forma del descanso:

La palabra *scholé* tiene ya en Píndaro y Heródoto el sentido de descanso y tiempo libre: la expresión *scholesn agein* («pasar el ocio» o, si se nos permite la paráfrasis, «perder el tiempo») remite al ideal de un estado en paz frente a las agitaciones cotidianas, como se ve en Tucídides, referido al descanso de los espartanos de la guerra. (pp. 78-79)

19 Curiosa esta palabra con su alfa privativa, que recuerda que los griegos no tenían un término específico para designar el trabajo: se habla de *prágmata* («asuntos») para referirse al trabajo de los hombres libres y de *douleia* para señalar el de los esclavos. (Hernández, 2012, pp. 78-79)

20 “Del lat. vulg. *tripaliäre ‘torturar’, der. del lat. tardío *tripalium* ‘instrumento de tortura compuesto de tres maderos’ (Real Academia Española, s. f.).

21 Pese que las relaciones entre los conceptos y el orden de cosas que designa —en las deformaciones— no se refieran en un caso dado, a cuanto en otro momento señala. Las relaciones se amplían en una nueva significación, pueden establecerse en tanto que lo que representa en un nuevo orden amplía e implica un tipo diferente de cosas o acciones; así, el *tripalium*, en su deformación, *trabajo*, incluye el laborar —que es la forma latina de designarlo el trabajo— dentro de las cosas que representa el concepto. Este es un caso en el que lo metafórico del lenguaje tiene lugar. El sentido en el que se menciona no se relaciona con el tipo de cosas y la práctica que representa originariamente, sino con el sentido punitivo en el que se origina el concepto trabajo. Se quiere señalar que el concepto que designa el orden del trabajo —si seguimos la idea que el lenguaje lleva consigo toda su historicidad y está es olvidada de forma declarada— el sentido de lo que representa en el uso tiene ese matiz, que lleva el sentido de su lugar originario, en este caso, trabajar como forma de castigo. Lo anterior obliga a revisar con cuidado cuanto designa el trabajo y llamar de otra manera a las labores que corresponden a actividades de placer, pero que responden a algún fin productivo.

22 Pese a eso, el concepto de ocio en nuestra lengua de herencia latina -*otium*- se ha estabilizado en la carga semántica y la representación fonética.

Por esto, en ese origen, el tiempo de ocio se construye en el contraste con el tiempo de trabajo. Es un tiempo específico en la vida cívica. Sin embargo, la aspiración al ocio se introduce en una discusión ética sobre los ideales del modo de vida, en cuanto a las opciones que tienen los sujetos libres entre la *vida práctica* y la *vida contemplativa*.

Según Hernández (2012), la filosofía, en tanto concepto inaugural de una forma de ocio vinculado con los *ejercicios discursivos* del tiempo libre, está conectada con el pasar el tiempo en la vida contemplativa, como se puede ver en la anécdota del *tirano de Fliunte* junto a Pitágoras, en la que se cuenta que un día el tirano le pregunta por su hacer, a lo que el filósofo respondió

que no era maestro de ningún arte o profesión alguna técnica [...] sino que era un «filósofo». Sorprendido, el tirano, al no saber qué significaba esta palabra. [...] Pitágoras le contó una parábola, que tendría gran fortuna: la vida es como los días en la que se celebran los Juegos, pues la gente acude a ellos por tres causas distintas: unos para competir por la gloria (los atletas); otros para hacer negocios (los comerciantes) y un tercer grupo simplemente para contemplar todo el espectáculo. Éstos serían los filósofos, dueños de la vida contemplativa. (Platón, como se citó en Hernández, 2012, p. 80)

Dos son las posibilidades que extrae Hernández (2012) de la aspiración del ocio: por un lado, está la aspiración a la vuelta a una vida rural de la autonomía de la vida privada del hombre que encarna los ideales de la *justicia y la libertad*: y, por el otro, la aspiración a la vida contemplativa del filósofo. “*Scholé* es un tiempo liberado de las actividades de supervivencia y destinado al cuidado del alma, una lección de Platón para la posteridad” (Hernández, 2012, p. 84). La *scholé* está manifiesta en la vida socrática de los diálogos y es construida en el vivir en la plaza pública, en búsqueda de discusiones y del encuentro con los otros, sin más preocupación que mantener una fecunda charla filosófica. Podemos ubicar la idea platónica de ocio en el proyecto político que construye en la *República* (Platón, 1988), en el que se juntan la idea del juego²³ -*paidia*- y la educación -*paideia*-, como instrumentos que garantizan en los sujetos la libertad y la justicia.

23 Hay que tener en cuenta que Platón, en los tiempos libres, no considera que las artes miméticas -el teatro, la poesía, la pintura, la escultura- no deban intervenir en la formación de los ciudadanos, en una sociedad de aspiraciones a la libertad. Esta lectura de Platón puede ampliarse en el trabajo de Ariza (2017), *Desterrando formas poéticas en la República de Platón*.

Pese a que la figura de Sócrates platónico sea la concreción de la aspiración a la vida contemplativa, es Aristóteles (1994) quien en la Antigüedad le dio relevancia al ocio. Él distinguió el percibir del pensar -este pensar cómo piensan los sujetos²⁴, diferente al mero *habitar de las afecciones*-. Sugiere que lo inútil del ejercicio del pensamiento -racional, contemplativo- es la aspiración más elevada del conocer -la máxima aspiración-. No se debe olvidar *la pregunta por el ser* -o metafísica- que, a diferencia de las cuestiones operativas, no reduce el pensamiento a fines inmediatos. Lo teórico -contemplativo, en el sentido clásico-, aunque es conocimiento de lo abstracto, es más aspiración al *bien* que el conocimiento técnico, a pesar de que este garantice bienes inmediatos que resultan en la posibilidad del tiempo libre, pues el hacer de las cosas útiles se agota en el objeto: “y, ciertamente, todas las demás (ciencias), serán más necesarias pero ninguna la mejor” que la filosofía (Aristóteles, 1994, p. 78), en tanto aspiración del saber por el saber -lo que se entiende como una aspiración a asuntos por fuera de las cuestiones pragmáticas-. Así, lo inútil del pensar, en el sentido de la inmediatez de provecho -o de lo que la mayoría tiene por beneficioso-, no se relaciona con lo fácil. Hay que distinguir entre un hacer con un objeto definido y el hacer que tiene por labor el pensar, puesto que el pensar no es un fluir mental sin más, sino que se debe a unos ejercicios²⁵.

De acuerdo con Aristóteles (1994), los egipcios crearon una clase *ociosa* desembarazada de las labores del trabajo útil²⁶. Dice que ellos son los inventores de las matemáticas y la geometría. Como es sabido, el conocimiento de la filosofía es privilegiado por Aristóteles en tanto que la finalidad es el saber teórico, cercana a un privilegio.

24 Autores como Berkeley (1992) asumen el percibir como el lugar de la existencia. De igual manera, Heidegger (2005) asume que pensar es una actividad irreductible a una actividad determinada de la mente, pues es la actividad de la existencia lo que pondría en tensión las posibilidades de aislar la inactividad de los sujetos. La actividad del pensamiento -sea sobre algo que mueva el pensar, que tome de sí el pensamiento y lo haga por su propia cuenta, por ser deseo de existencia- no se agota en el quimismo del órgano.

25 Idea central del texto de Hadot (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, considera que las prácticas de escritura y de trabajo de los filósofos clásicos no son una explicación sistemática, sino que se configuran como *ejercicios* que pretenden un estado anímico para la *formación del espíritu* -fuera de las concepciones que se ha tenido sobre el carácter *informativo* del texto de los filósofos clásicos-.

26 En este punto, nos conectamos con el espacio de suspensión que significa la escuela moderna. Si bien la aspiración de la educación tiene fines futuros por el modelo de la instrucción, podemos entender el espacio de formación de la escuela como un momento de suspensión que logran las sociedades desarrolladas, que libran del trabajo a una población que en efecto puede ser usada como fuerza laboral: los niños, niñas y adolescentes.

Puesto que, quienes: “si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán del conocimiento y no por utilidad alguna” (Aristóteles, 1994, p. 77). La búsqueda del saber²⁷, en concordancia con la aspiración de la libertad -libertad en el sentido del tiempo libre y de la disposición ética frente a los asuntos políticos-, es una *actividad del ocio*, de los desembarazados de la penuria de la manutención del cuerpo. En la *Ética a Nicómaco* (Aristóteles, 2014), en el mismo sentido que se presentan las *cuatro causas*²⁸ -dirigidas a la realización en la *causa fina*-, el ocio es la finalidad de toda acción humana. Es apenas entendible que la consecuencia del trabajo y de la creación de la técnica se realice en la ausencia de actividades de tipo técnico-artesanal. La *ataraxia* y la *eudaimonia* son el proyecto que ha de realizarse en el ideal aristotélico de vida cívica.

El cultivo del ocio, en Aristóteles (2014), parece ya tener una fuerza coercitiva en términos de *recreación*, puesto que el *juego* y la educación en el juego figuran como medio para la transferencia civilizada del poder en tiempos de abundancia. Aristóteles no olvida que, en condiciones abiertamente de contenido de las *fuerzas psíquicas*, una sociedad que no se encarga de disiparlas a manera de recreación se desintegra en violencia interna.

Hernández (2012) dice que se dan tres formas básicas del ideal griego del ocio: “el tiempo libre, necesario para discusión cultural; el fermento intelectual, que resulta del primero y da lugar a explicaciones metafísicas constantes, y el seguimiento de un ideal” (p. 79) de una sociedad que se explica, antes que nada, en el sistema de trabajo esclavo. Aun en esta consideración del trabajo como una cuestión de un orden inferior, las relaciones del ocio tienen una función social que devuelve a los asuntos públicos la centralidad. No se trata, en el caso griego, de un disfrute de la vida privada exclusivamente, pues se puede distinguir, de acuerdo con Hernández (2012), entre la vida de acción militar o la vida contemplativa del filósofo, El ocio tiene un objeto y este se realiza como garantía de la cohesión social en *prácticas cívicas* en tiempos de paz. Así, el militar cuida a la ciudad y el filósofo construye el ideal de sujeto que busca el *saber*. Los

27 Este saber no está en sintonía con el saber moderno, pues el saber moderno se junta con la técnica. Es la aspiración clásica del saber por el saber.

28 Causas: material, formal, eficiente y final.

dos funcionan como modelos idealizados, además que son maestros con una puesta teatral, hecha para ser imitada.

La concepción del ocio clásica se relaciona indistintamente con cuestiones económicas que se vierten en las relaciones con la guerra de las ciudades. Se presupone que las tensiones militares constantes son el pegamento social a causa de la plausibilidad de la muerte violenta, lo que implica que en tiempos de paz las tensiones dirigidas hacia afuera se convierten en tensiones políticas internas. El ocio, en este sentido, es posible únicamente en tiempo de paz y en abundancia de lo necesario. Puede sospecharse que en tiempos de paz se debe educar para el ocio desde la niñez en los juegos y el teatro -recreación de la violencia-. En nuestro medio civilizador, el ocio se vincula con los medios de recreación y de disipación de las tensiones, lo que significa la aceptación de los juegos de poder dentro de una comunidad y la estabilización de las posibilidades de dominación.

Aproximación al *otium*

El *otium* romano puede tener una forma un tanto diferenciada, puesto que se suele oponer la contemplación griega con el sentido práctico. Tengamos presente la sentencia que suele atribuírsele a Catón el Viejo: “*res non verba* [hechos, no palabras]”, en contra del *arte de la retórica* -ejercicios filosóficos de ocio- y de la filosofía griega como forma *scholé*. No obstante, el *otium* latino en Cicerón

se concebía a grandes rasgos y según su acepción más popular como un lapso dedicado al descanso y al placer. Históricamente, a la par que los romanos disfrutaban de un ocio privado relacionado con estos ámbitos, el estado romano hizo uso del ocio público programado y de forma masiva²⁹ con arreglo al interés político. (Hernández, 2012, p. 88)

En la acepción del *otium* privado, como tiempo de descanso y de placer, a diferencia de las concepciones griegas, no se trata de un tiempo para la reflexión. El *otium* recurre a los placeres del cuerpo como medio de disfrute de los tiempos liberados del trabajo y del ocio público. Acá ya parece tener la forma en la que operan los deportes de masas modernos; se configuran

29 La concepción masiva en Roma parece más un anacronismo sobre las interpretaciones de las aglomeraciones.

espacios que se dan como lugar del *entretenimiento moral* que ofrecen las tensiones necesarias para las emociones fuertes.

Ya se verá que el *ocio* y el *negocio* son dos formas diferentes de entender los asuntos referentes a la ocupación. El *ocio privado*, en el contexto romano, es una forma de privilegio de clase, mientras que los que se encargan de sus empresas se relacionan con el ocio de la propaganda del *estado* y de las *fiestas*, cercano a la afectación de la recreación violenta de emociones del circo, similar, en efectos y no en medios, a lo que representan los juegos de videos violentos en nuestra época o los deportes que espectáculos de masa. Es un tiempo de no actividad, que en ningún sentido aspira a la contemplación filosófica que proponen el ideal griego *digno de la filosofía*, del tiempo dado a los amigos o del tiempo para escuchar las lecciones de un maestro.

Séneca (2010) señala y condena a los *desocupados* del *ocio privado*, que están en una condición de no hacer nada, pese a reconocer en ellos el cultivo de delicadezas y cuidados que otros cuerpos habituados a condiciones rústicas no percibirán, sobre todo en el gusto por la comida y los buenos olores. Llevado en extremo, para Séneca (2010), es desperdicio de vida, que a fuerza de estar siempre en tutoría y prodigados de cuidados, olvidan, sobre sí mismos, el deber que tienen para con el cuerpo, sobre todo en términos de establecer límites en la bebida, en la comida y en la sexualidad, hasta la *atrofia del hábito* de tener que consultar a los que le sirven *si están de pie o sentados* -esto como un caso hiperbólico de una pereza opulenta-. Pareciese que esta clase social que describe Séneca, por la falta de algún ejercicio -espiritual y físico-, habita en una especie de no existencia, en un encuentro con la realidad que la ha blindado de las afecciones; una clase social para la cual las posibilidades de la acción responden a las circunstancias concretas, casi como si considerara que las afecciones son similares a los impulsos que mueven a una planta para cerrar o abrir las estomas según la disposición de humedad. De esta manera, es difícil creer que, al tener las condiciones mentales para reconocer y percibir el cuerpo, no pueda reconocerse, como si fuera una simulación o un adorno.

La noción de tiempo libre en Roma, en suma, se acerca notablemente a lo que hoy entenderíamos por ocio, pero esto no quiere decir que los ideales del ocio espiritual intelectual del mundo griego no hubieran encontrado un eco humanista. (Hernández, 2012, p. 87)

No se puede encontrar una equivalencia entre las formas romanas de ocio -menos las griegas- y las nuestras, puesto que las maneras concretas de ser de cada sociedad distan espacial y temporalmente. Esto implica modos específicos de representaciones y de relaciones ambientales, mediadas por técnicas y dispositivos que permiten un tiempo liberado para el disfrute de acuerdo con las condiciones materiales y culturales concretas. Así, la apuesta del ocio de Occidente de la *época de la información* se ha decantado sobre el modelo de las industrias culturales como *entrenamiento* dirigido al *inconsciente*³⁰ para los tiempos de suspensión del trabajo. Para los romanos, estaba en el disfrute del tiempo privado en el goce de placeres para el cuerpo; y, para los griegos, como una búsqueda filosófica.

La apuesta de Hernández (2012) sobre el ocio clásico nos da luces sobre la actividad del ocio, de acuerdo con las disposiciones modernas de las actividades de tiempo libre, pues él considera que la ejercitación del pensamiento como práctica de la filosofía no tiene que ver con los encuentros de placer inmediato, denunciando el sentido que ha tomado el concepto de *escuela -scholé-* hasta llegar a la aberración de *escuelas de negocios*³¹. Según Hernández (2012), esta es una desviación del sentido de las prácticas de pensamiento clásico, hasta decir que

puede que la tan minada decadencia de las humanidades tenga mucho que ver con este último desplazamiento semántico del ocio y, sobre todo, con la falta de un modelo de entrenamiento intelectual que remita a esos modelos clásicos y que amenaza con sumirnos en un ocio adocenado y servil que anula la voluntad y sirve de pausa inconsciente entre negocio y negocio. (pp. 97-98)

En ese sentido,

la aspiración del ejercicio clásico de la libertad está en el apartamiento del *otium* cuando se percibe en lugar de entrever, cuando se busca en lugar de repetir, cuando se contempla en lugar de agitarse, cuando se

30 Aunque pueda parecer un asunto al margen, la apreciación estética, el diálogo de las reuniones -no en la recreación, sino en el deseo del encuentro con el otro, sin las tensiones por el poder particular- se desdibuja en la forma mediada de la transferencia de intereses de la dominación. Para las comunidades de la masa global, en cuanto a la transferencia de los saberes a las nuevas generaciones -de acuerdo con la invención del aparato técnico de la información, con la sociabilidad y con acumulación del conocimiento-, la construcción de los ideales desde la individualidad permite que los discursos se hagan anecdóticos, de corta proyección y tengan referencias particulares que desconocen la historicidad de los acontecimientos y la geografía más evidente, la habitada.

31 Negación del ocio.

reconoce lo que el polvo de la impaciencia, los espejos de la prisa y el peso del esfuerzo precipitado robaban a la mirada, aunque sea simplemente el hecho de estar uno consigo mismo, con los suyos, con los amigos, en el instante disfrutando por sí mismo, ese instante en que la vista se posa en las cosas y los seres, y que descubre lo cercano y el horizonte, siempre ha atemorizado a los tiranos, a los esclavos voluntarios, a los bárbaros. (Fumaroli, 2010, p.87)

Además de esta bella delimitación del concepto de *otium*, nos acercamos ahora a una precisión semántica para cerrar este apartado, sobre todo por la relación que el concepto tiene con la lengua castellana. Es claro que, en la forma latina, pese a que se encuentra en consideraciones cercanas a la reflexión de la *scholé*, está lejos de retomar las aspiraciones ideales filosóficas, pues se remonta a las condiciones anteriores a la concepción de las ciudades, en una doble relación del soldado-campesino romano. Como lo señala André (1962), se presenta como el tiempo para el cultivo de la tierra, diferenciado de los tiempos para la guerra. Sin embargo, en la deformación posterior a estas definiciones propias de un hacer rural, se traslada a la vida de ciudad y al orden de la ciudad, como garantía de tiempo libre.

Et le mot *otium* devient un slogan politique : il désigne désormais dans la vie de la cite l'ordre et la paix sociale, (4) notion équivoque et qui change de contenu suivant le contexte politique, dans l'éloquence et dans la littérature pamphlétaire; dans une structure sociale qui évolue vers la spécialisation, et qui fait une place grandissante à la vocation ou à la préférence individuelle, en liaison avec le progrès de l'individualisme épicurien, l'*otium* désigne aussi à l'époque de Cicéron la tranquillité des existences privées (6)l'apolitisme serein. [Y la palabra *otium* se convierte en eslogan político: ahora designa en la vida de la ciudad orden y paz social, (4) una noción equívoca que cambia de contenido según el contexto político, en el discurso³² y en la literatura panfletaria; en una estructura social que evoluciona hacia la especialización, y que da un lugar creciente a la vocación o a la preferencia individual, en conjunto con el progreso del individualismo epicúreo, el *otium* también designa en la época de Cicerón, la tranquilidad de existencias privadas (6) serenas y apolíticas]. (p. 6)

La fractura de la vida rural-militar hacia la vida civilizada, de acuerdo con André (1962), implica la especialización del trabajo y la emergencia de clases sociales con facilidades materiales. Es quizá por eso que ya no

32 Se cambió el sentido literal de elocuencia por discurso, en tanto que elocuencia hace referencia a los ejercicios retóricos.

orientan el ocio al sentido originario. Según el mismo autor, para el siglo I d. C. hay una asimilación y estabilización del concepto romano de *scholé* y el ocio se dirige al culto a las musas y a la filosofía. Lo claro del trabajo de André (1962) es que el ocio latino –y quizá todo tipo de ocio, en el sentido que le damos al concepto- es únicamente posible en la diferenciación de los sistemas de producción y sin privaciones elementales –e incluso con las facilidades de la riqueza-. Este sentido del ocio podemos verlo incluso en las concepciones modernas de Descartes (1987), en las *Meditaciones metafísicas*. Él aspira a un estado específico de ambientación anímica para la realización de su trabajo y se plantea que ha de hacer un aislamiento de los movimientos tumultuosos de la sociedad, desentendiéndose de la vida pública, en búsqueda de unas disposiciones reflexivas. De esta manera, el proyecto del cierre de su obra se propone bajo las siguientes condiciones: “Ahora, pues, cuando mi espíritu se halla libre de toda preocupación, y habiéndome procurado un seguro reposo en una soledad apacible, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir de manera general todas mis antiguas opiniones” (p. 165). Esto es un recuerdo. La modernidad inaugura su actitud frente al mundo con el ideal de ocio reflexivo clásico y nuestra época.

Asume la dimensión de su fracaso y constata que el futuro no se dirige hacia la libertad ni hacia una «moral de los deberes», sino hacia una sociedad industrial poblada por «abejas laboriosas», esclavas voluntarias al servicio de una ciudad totalmente ajetreada en pos de un creciente confort material. (Fumarolli, 2008, p.12)

El sacrificio de los hombres del pasado para la libertad de los hombres de la técnica

El lugar de enunciación más común del ocio es el antagonismo con la *esfera* del trabajo, a lo mejor porque en Occidente los orígenes civilizatorios aún influyen en las concepciones contemporáneas sobre las relaciones entre trabajo y ocio. “En la Grecia antigua, ocio (*scholé*)³³ representaba ante todo un estado de liberación de la necesidad de trabajar (*ascholía*), que se convierte en primordial para la búsqueda de la sabiduría y la práctica del

33 Téngase en mente que este es la manera latinizada con la que se nominó la institucionalidad en la que se dan los procesos de formación y aún hoy así se sigue nominando.

mejor modo de vida (Hernández, 2012)”. En el sentido más cercano de las sentencias comunes, la ociosidad es una perversidad. De acuerdo con Russell (1994), esto estaría ligado en la época industrial con las lógicas de la maximización del desempeño en las actividades del trabajo que condenan el no ser productivo. Russell (1994) da cuenta y defiende el no hacer productivo. Además, pone la ociosidad como una forma de construcción de vida que ha de ser llevada a la formación de modo institucionalizada, es decir, enseñar a no hacer algo productivo fuera del placer de no hacer nada.

Creo que se ha trabajado demasiado en el mundo, que la creencia de que el trabajo es una virtud ha causado enormes daños y que hay que predicar en los países industriales modernos es algo completamente distinto de lo que siempre se ha predicado. (p. 156)

Russell (1994) construye su *elogio al ocio* al dar cuenta de las posibilidades organizativas de una proyección en la que el trabajo y la laboriosidad sean condenadas por un orden de tipo ético, donde se desplace el valor, vivir para el trabajo, por el vivir para el disfrute; posible, en términos de supervivencia material. Sin embargo, la ética del trabajo heredada de las necesidades más apremiantes de la lucha preindustrial por la manutención de bienes elementales se mantiene.

Según da cuenta, el ocio se ha relacionado con la clase dominante que se mantiene parasitaria y provee de manera soslayada la fuente de todo *evangelio del trabajo*, bajo el supuesto que valida las estructuras de poder y las dinámicas entre dominadores y dominados, el cual ha sido el modo de entender las relaciones dentro de la vida civilizada, desde el inicio de las formas de ciudad. De acuerdo con Russell (1994), estas maneras de organización -las de las ciudades-, además de conseguir una *sobre-especialización de actividades* productivas, han creado el lenguaje relacionado con el trabajo y una huella imborrable en el fondo de las opiniones y sobre todo en la relación con este. Así, la lógica de la producción se entiende en primera instancia como el trabajo que un sujeto necesita para su manutención y la de su descendencia, sin generar excedentes -cuando este tipo de trabajo se relaciona con la fuerza del cuerpo-. En el caso de generar excedentes, se destina a la manutención de las instituciones civilizatorias, militares y sacerdotales. La producción en estos escenarios solo se hace por la fuerza y a los productores se les priva de su trabajo para garantizar las comodidades de las clases detentadoras del poder.

En ese sentido, la producción para la generación de excedentes no sería necesaria, si no existiesen fuerzas que obligasen a hacerlo. La subsistencia de una sociedad libre no dependería de mayor cantidad de trabajo siempre y cuando la producción no esté destinada a la *acumulación energética* y de poder. En autores como Bataille (2007), esto significa una lectura de la economía global, en términos del desperdicio de vida particular y de la dilapidación de bienes con fines de sujeción. Ejemplos de esto son el exceso de producción de grano y su quema, la guerra, el lujo y la concentración de poder en los jefes, como medio de liberación de la acumulación de energía disponible para ser gastada, aunque eso no implique en ningún sentido distribución y ligereza de carga para las clases trabajadoras. Esta injusticia se justifica en dos sentidos: en primer lugar, si no fuese por este tipo de clases ociosas, no se hubiesen dado ni las matemáticas, como diría Aristóteles (1994), y menos los logros griegos en términos políticos, como lo considera Russell (1994):

El tiempo libre es esencial para la civilización, y, en épocas pasadas, solo el trabajo de los más hacía posible el tiempo libre de los menos. Pero el trabajo era valioso, no porque el trabajo en sí fuera bueno, sino porque el ocio es bueno. Y con la técnica moderna sería posible distribuir justamente el ocio, sin menoscabo para la civilización (p. 157)

Puesto que las fuerzas de producción en términos de trabajo no dependen exclusivamente de la fuerza laboral -comprobable en la automatización de todos los procesos de producción fabriles-, para la época de Russell, la guerra demostraba que los bienes necesarios para la supervivencia se podían mantener, aunque la mayoría de los sujetos dedicaran su energía de trabajo a labores bélicas. La estimación le hace considerar que “si la organización científica, que se había concebido para liberar hombres que lucharan y fabricaran municiones, se hubiera mantenido al finalizar la guerra, y se hubiesen reducido a cuatro las horas de trabajo, todo hubiera ido bien” (Russell, 1994, p. 157). Y eso que aún no se contaba con los avances informáticos que permiten mayor independencia de la *producción de la vigilancia y trabajo*. En una concepción parecida sobre el trabajo, Marcuse (2003) propone:

La automatización amenaza con hacer posible la inversión de la relación entre el tiempo libre y el tiempo de trabajo, sobre la que descansa la civilización establecida, creando la posibilidad de que el tiempo de trabajo llegue a ser marginal y el tiempo libre llegue a ser tiempo completo. El

resultado sería una radical tergiversación de los valores y un modo de vivir incompatible con la cultura tradicional. (p. 7)

Por un lado, para Russell (1994), esta relación con la laboriosidad responde a una necia conciencia ascética que encuentra en el trabajo una forma de estabilización social. Por el lado de Marcuse (2003), la liberación de las fuerzas de trabajo representa un cambio del plano de la civilización tradicional que sí pone en juego las formas de estabilización civilizatoria fundadas en las morales del trabajo. El tiempo ha pasado y ni la propuesta de Russell ni la de Marcuse tuvieron mucho eco en el sentido que se entiende el capital; debe ser porque los dueños del mundo no han leído a Benjamin, a Russell, ni a Marcuse para dar cuenta de la consagración que nuestra época ha hecho al servicio del capital como un desgaste necio del *material humano*.

En ese orden de ideas, cualquier movimiento fuera de la ética del trabajo es una agresión a los tabúes y fetiches que sostienen las prácticas laborales dominantes y pone en consideración las posibilidades de manutención de la civilización fuera de lo establecido en dichos mitos, puesto que el presupuesto de las lógicas del trabajo dominantes es que las instituciones organizativas civilizadas se sostienen en la protección de los mitos fundacionales y solo en dichas formas de trabajo esclavizante es posible la civilización, por lo que se trata de un problema de formación de sujetos y de los narrativas del entretenimiento. Sobre todo, existe la preocupación de que muchas cabezas que no consumen, que no hacen nada, tienen mucho tiempo para pensar de manera peligrosa y quizá para actuar sin contención de la violencia.

El trabajo, más que una necesidad apremiante en la época que va en marcha, es el movimiento mental que se ha configurado en las clases trabajadoras. Corresponde a la construcción de un sentido del deber sobre el trabajo, aunque no sea en beneficio propio. Esto es considerado por Han (2010) como *la autoexplotación* del sujeto, en una aspiración a la libertad y al poder hacer, de dos maneras: por el bombardeo de deseo y por la fuerza coercitiva movida por la presión social sobre el *fracaso*.

Nos detendremos a ver de qué se trata el *rendimiento* como descripción del sujeto contemporáneo. Para empezar, cabe citar lo que puede definir

al sujeto de rendimiento: “estos sujetos son emprendedores de sí mismos” (Han, 2010, p. 25).

Para Han (2010), la fuerza negativa de las sociedades disciplinarias y de las sociedades de control se desvanece en las sociedades del rendimiento, ya que en las disposiciones anteriores el sujeto se ve en el lugar de la opresión, es decir, en imperativos sobre el deber que funcionan como agentes coercitivos. En ese sentido, el flujo de información ha dejado ver al gran público una manera más blanda para que se acceda de forma voluntaria e incluso con el ánimo de suscribirse al trabajo, bajo la forma *también puedes*. El truco está en mostrar los mundos deseables.

Los proyectos, las iniciativas y la motivación reemplazan la prohibición, el mandato y la ley. A la sociedad disciplinaria todavía la rige el *no*. Su negatividad genera locos y criminales. La sociedad de rendimiento, por el contrario, produce depresivos y fracasados. (Han, 2010, p. 27)

Han (2010) encuentra en el poder la iniciativa del sujeto a devenir él mismo y a tomar las riendas sobre la productividad. En ese sentido, al ser tomado por cuenta propia, *no* cumplir con las aspiraciones sobre el deseo por conseguir se da en la forma del fracaso. El movimiento sobre la motivación del trabajo resulta de una presión en dos sentidos: en el del sujeto particular que tiene que asumir no lograr las metas y, el otro, por el sentido de competencia inherente a emprender todos más o menos lo mismo, bajo el signo de un deseo repartido para todos.

Lo que provoca la depresión por agotamiento no es el imperativo de pertenecer solo a sí mismo, sino la presión por el rendimiento. Visto así, el síndrome de desgaste ocupacional no pone de manifiesto un sí mismo agotado, sino más bien un alma agotada, quemada. (Han, 2010, p. 29)

El esquema de las sociedades del rendimiento ha hecho del sujeto un animal que se explota a sí mismo, lo que es una estrategia eficaz para la explotación. La libertad aparece omnipresente, sin embargo, la carga del trabajo aniquila todo espacio que sea para el disfrute y el cultivo del ocio. El *multitasking*, de acuerdo con Han (2010), no se da como una progresión, sino como una regresión. Esto hace alusión a la constante atención que debe tener el sujeto en la competitividad salvaje, no como metáfora, sino como una asimilación de la vida del hombre *tardomoderno*.

Debe tener cuidado constantemente de no ser devorado a su vez mientras se alimenta. Al mismo tiempo, tiene que vigilar su descendencia y no perder de vista a sus parejas sexuales. El animal salvaje está obligado a distribuir su atención en diversas actividades. (Han, 2010, p. 34)

Como vemos en esta cita, el sujeto de las sociedades del *rendimiento* “no se halla capacitado para una inmersión contemplativa: ni durante la ingestión de alimentos ni durante la cópula. No puede sumergirse de manera contemplativa en lo que tiene enfrente; porque al mismo tiempo ha de ocuparse del trasfondo.” (Han, 2010, p. 34). El elemento en juego, el habitar por el habitar, es necesario para la *scholé* o para la reflexión. Han (2010) da cuenta de que la vida sin contemplación en el sistema del poder contemporáneo se metamorfosea en una cárcel del trabajo un poco aderezada con comodidades, sostenido en la hiperactividad y falta de sosiego, lo cual se erige como regresión a la barbarie, por ser una construcción ambiental que obliga al sujeto a ver el mundo en todas las direcciones.

Emoción y ocio

Si se considera estrictamente la laboriosidad como tiempo de trabajo, se dan espacios temporales que, en efecto, no sirven a la producción, lo que pondría en el concepto *ocio* actividades, que no tienen que ver con la producción, pero son molestas. Así, en esta lectura del ocio se propone hacer una tipificación de actividades improductivas que difieren de otras actividades, ya que

la emoción que la gente busca en sus ratos de ocio difiere en ciertos aspectos de otras clases de emoción. Esta es, en todos los sentidos, agradable. Aun cuando comparte algunas características básicas con la excitación que se experimenta en situaciones gravemente críticas, tiene características distintivas que le son propias. (Elias & Dunning, 1992, p. 83)

En las sociedades del trabajo se cumplen unos horarios destinados a labores específicas, bien sean manuales, administrativas o creativas; este periodo no participa de la tipificación. Así, el primer encuentro con el espacio no productivo tendrá que ser a fuerza el cuidado de los alimentos, la higiene personal y todas aquellas actividades que se hagan al respecto: ir al mercado, cocinar, hacer la cama, limpiar la habitación y el cuidado de los hijos. Tenemos presente que el tiempo de cuidado de estos asuntos no

es productivo ni placentero, a menos que se quiera mentir. Por otro lado, quedarse en casa sin hacer ninguna actividad o consumiendo *streaming* no se relaciona con el ocio; primero, porque no hacer nada no es *placentero* y, segundo, porque se pretende excluir de esta categoría las recreaciones asociadas a actividades de consumo y que en algún sentido son formadoras de la identidad de la *cultura popular y de masas*³⁴ y de los sujetos que lo soportan. Sin embargo, el tiempo de inactividad de trabajo no se reduce a esto. El espacio entre horarios permite momentos de sociabilidad, quizá para tomar un café y conversar con alguien de cualquier eventualidad, o fisgonear en redes de internet. Dichas actividades -válgase llamarlas en algún momento *inactividad*- pueden ser desgastantes o molestas. Además, significan pérdida de energía mental por las disposiciones de poder y tensiones sexuales que se dan en este tipo de encuentros. Con esta forma de acercarnos a una lectura de las actividades correspondientes a la no productividad del trabajo, nos encontramos con unos espacios desagradables no productivos desarrollados en la inhibición de sujetos pretendidamente civilizados de las sociedades del trabajo.

No es igual hablar de ocio, en estricto sentido, como nulidad de acción, de pensamiento, como máxima aspiración de reposo a modo anhelo de la muerte, a las maneras como lo entienden Elias y Dunning (1992), pues proponen que las actividades del ocio son una disposición emocional específica, que, en oposición a la inactividad, están cercanas a las acciones que implican excitación, en eventos que han puesto al sujeto en tal punto de riesgo, que la determinación de la acción está al límite de una descontentación psíquica inclinada a la violencia, superada en los acuerdos hechos por la sociabilidad. Es decir, con el tiempo libre y las búsquedas de placer se traza una manera de elegir -acciones de libertad- con la misma intensidad de las decisiones que se toman en un incidente donde se pone en juego la vida.

Por otro lado, las sociedades que se han llamado civilizadas han encontrado medios para que dicha búsqueda de excitación y violencia *de hecho* se realice, como lo mostrará Bataille³⁵ (1978) en el placer erótico, donde se infringe

34 Esto en tanto que la producción cultural industrial tiene el mismo efecto que el circo romano y el teatro griego, en términos de formación moral y estética.

35 *Historia del ojo* (Bataille, 1978), mezcla de deseo y de sucesos, propone una búsqueda del goce erótico en el borde con la muerte. Resignifica prácticas y objetos habituales y la relación con la sexualidad. Por otro, lado relaciona la muerte y el dolor con el goce, sin dejar de hacer una distinción entre víctima y victimario, aunque el goce se dé en las dos circunstancias.

daño como una manifestación de la realización de la bestialidad humana -sin que implique la transgresión contra otro fuera del orden civilizatorio o de los acuerdos tácitos de la sexualidad-. Elias y Dunning (1992) señalan, sobre las relaciones que se establecen en las batallas simuladas de los deportes -donde se estiran las emociones violentas escondidas en individuos en el tumulto de la masa-, una posibilidad de realización de las fuerzas psíquicas contenidas; que se queden figuradamente fuera de la realización concreta, pero no de las formas simbólicas. De esta manera, pese a los niveles de excitación que las actividades de borde contenido procuren, difieren en algo: las emociones -si se trata de ocio- deben ser agradables, sin llegar a la disolución de los *principios de civilidad*. Esto es una forma de visualizar las condiciones materiales de la emoción y las líneas externas del mapa, que se tocan cuando se desencadena un estado al límite de los paroxismos.

El contraste se da en una manera distinta de actuar frente a la emoción, entre las *sociedades llamadas simples* y las *sociedades llamadas complejas*³⁶. Según Elias y Dunning (1992), las emociones posibles en las sociedades complejas -posteriores a la superación de los gastos elementales- implican que las *emociones de borde*³⁷ no sean tan habituales, sobre todo las concernientes a las condiciones de encuentros particulares con otros iguales, pues el control de la emoción, movido por la institucionalidad de la ley, no permite desencadenar las intenciones violentas contra el otro, pues la palabra y las relaciones funcionan como mediadores de dicha disipación. Por tal razón, las disposiciones sobre el placer del ocio son una deliberación del sujeto sometido al control, que reajusta las conductas en una configuración mediada, entre la violencia y la contención y la pertenencia a un grupo y al espíritu del grupo.

Los estudios comparativos sistemáticos no solo muestran que ha aumentado el control público y personal de las acciones fuertemente emotivas sino también que, con la diferenciación cada vez mayor de las sociedades, las situaciones críticas públicas y privadas están más

36 Las sociedades complejas, a diferencia de las sociedades simples, además de tener encuentros culturales diversos, se clasifican por la forma en la que se accede a los servicios elementales y las relaciones que se establezcan dentro de una mayor dependencia o menor dependencia de los desarrollos alcanzados por la técnica. También implican que los procesos de intercambio dependen de más pasos en la transformación de recursos y el intercambio.

37 Llamamos acá *emociones de borde* a las que se presuponen desinhibiciones de las prohibiciones de los mitos fundacionales de Occidente, las encaminadas a la irascibilidad, la violencia, el incesto, el parricidio y el canibalismo.

sutilmente diferenciadas ahora que en el pasado. Las crisis públicas se han despersonalizado más. (Elias & Dunning, 1992, p. 84)

Esta es una manera de sostener al sujeto disuelto en ese lugar intermedio de la emoción. Así, la consecuencia del desarrollo técnico separa la emoción de las relaciones ambientales. Mientras que en una sociedad de *carácter agrícola* se entiende que las condiciones medio son las que ponen en riesgo la garantía del alimento y con ello el orden del poder -motivo de angustia-, esto se opone a la predicción de la vida a consecuencia de los cambios bruscos de clima, que obliga a no llevar el sayal y revolcarse en ceniza pidiendo a las fuerzas de la naturaleza -que no comprende- que les dé la gracia de no morir de inanición. Sin embargo, Elias y Dunning (1992) justifican la actitud desbordada de las pasiones en un grupo del interior de las sociedades más civilizadas.

Solo los niños brincan en el aire y bailan de emoción; solo a ellos no se les acusa inmediatamente de incontrolados o anormales si gritan o lloran desgarradoramente en público por alguna aflicción repentina, si se aterran con un miedo desenfrenado, o muerden y golpean con los puños al odiado enemigo cuando se enfurecen. (p. 85)

Lo que no puede asumirse de un adulto que domina sus deseos y, que en el caso de hacer manifiesto los impulsos que le son tolerados al niño, se le ajusta a la normalidad en los dispositivos disponibles bajo la designación de una patología. “Para ser clasificados como normales, los adultos educados en sociedades como la nuestra se supone que deben saber cómo tensar las bridas de sus emociones fuertes” (Elias & Dunning, 1992, p. 85). Pese a esas restricciones en la vida pública y en la privada en las sociedades desarrolladas, se abre en las actividades físicas de ocio la posibilidad de hacer manifiesto algún sentimiento eufórico. Esto quedaría justificado por el modo en el que se manejan las pasiones.

Pensemos en el evento de las simulaciones de lucha libre, el boxeo o el fútbol. Al recordar la apuesta de Barthes (1999), es lícito que el espectador grite eufórico en el consenso *de hecho* de los partícipes de la gritería alrededor de una lucha teatralizada, lo cual reanima las disposiciones de violencia en el sentido de los grupos enfrentados. Pese a que la violencia de la emoción en colectivo está en el aire, no en pocos casos se hace efectiva. Debe entenderse que el sujeto espectador no toma parte activa de los medios que excitan las emociones. Estos se pueden trasladar para ser mediados. Los eventos de

entrenamiento constante y de luchas violentas implican la confrontación, son elaborados por las industrias del espectáculo y llegan a hacer parte de los asuntos privados.

Imposibilidad de quietud

Aunque pueda existir una clase en el marco de la cultura y de la construcción de la sociedad que sea en todo caso *ociosa*, es improbable pensar que se dé un estado de completa inactividad, teniendo en cuenta que la ontología del sujeto -el acto de existencia y la conciencia del sujeto particular, en el ambiente y en la asimilación de la representaciones discursivas- depende del verbo existir. La existencia es particular, en el sentido de que es una construcción y encuentro en el espacio y el tiempo de cada uno de los sujetos, lo que implica, en estricto sentido de la palabra, que existencia es una actividad del yo, si es que se hace caso a la clasificación de las palabras -puesto que, por más despistado que se encuentre un sujeto, el pensamiento y la apropiación del lenguaje no se detiene-. Recordemos lo que menciona Heidegger (2005) sobre el *acto de pensar-existir*, relacionado con hecho de darle lugar al otro, al afuera, en la experiencia de la cultura.

Por otro lado, la apuesta de Sloterdijk (2013) -quien usa el concepto de *hábito aristotélico*, para referirse al movimiento “inconsciente” de la costumbre- se relaciona con las construcciones inmunológicas de grupo -la distancia que hay entre la fuerza disgregadora de la naturaleza y los medios artificiales humanos que controlan toda posible relación parasitaria y depredadora más allá de encuentros intersubjetivos-. En este sentido, el lenguaje, las formas de vida, y los discursos que la ordenan son los elementos que elaboran los enunciados que orientan la acción. El lugar afuera del observador de la fuerza de los hábitos -que mueven al grupo- en efecto puede participar en otra dinámica; un afuera que no responde al imperativo normativo de comunidad. Sin embargo, el afuera implica un ejercicio diferente, que no es en ningún caso inactividad en el sentido de no hacer absolutamente nada, ya que ha de encontrarse con la obligación de mantener un ejercicio de descubrir, lo que a fuerza de ser habitado es indiscernible y mucho menos practicable por la mayoría. Sloterdijk (2013) dice que “no se pueden descubrir las costumbres sin distanciarse de ellas, o dicho de otra manera: sin librar un duelo con ellas,

en el cual determina quién es el vencedor de la liza” (p. 251), que concreta los valores sobre los que se mantiene la moral dominante.

Las aspiraciones del hombre a la inmortalidad -como forma de vencer el tiempo- y los ejercicios del espíritu-similares a los ejercicios de deportistas de alto rendimiento dedicados, en este caso, al deporte de pensar- establecen un puente entre lo habitual de la mayoría y la aspiración consciente o no del ejercitante. “Así el hombre se convierte en el animal que está condenado a dirigir, a ejercitarse, a pensar” (Sloterdijk, 2013 p. 255), como una constante imposibilidad de abandonarse a la nada.

En la filosofía socrática, el devenir del mundo significa un encuentro aislado, que toma al sujeto, desencadena una negación de la voluntad individual subjetiva y lo entiende como una lucha que exige una existencia obligada a la interioridad. “Conócete a ti mismo, conócete para ser el dueño de los caballos que tirará el auriga” es la forma de reconocerse. “El hombre no podría dejarse ir, sin más ni más, en la vida, sino que tiene que «condicionar» él mismo su vida” (Sloterdijk, 2013, p. 255).

Sloterdijk (2013) hace visible que la predictibilidad sobre la acción no es objetiva, porque no hay suficiente distancia constante entre el objeto y el sujeto. Es decir, el sujeto en tanto fenómeno es la imposibilidad de distancia del objeto porque es a la vez objeto. Antes hay que aclarar que no se trata jamás de una dualidad sujeto-objeto, sino de la relación deformadora del mundo sobre la plasticidad humana.

La herencia de la *voluntad del espíritu* sobre el cuerpo se remonta a las prácticas del ejercicio repetitivo. Volvemos sobre un posible lugar en el que pareciese que lo que se aspira no se construye en proyecciones determinables -con respecto a la construcción de prácticas y objetos para el disfrute-, pues el objeto de dichas conquistas se agota en la consecución inmediata, como un guiño a los paroxismos.

Así mismo, la aprehensión de la cultura es una manera de hacer eficiente *la inmunidad de grupo en la repetición de prácticas*, como lo propondrá Sloterdijk (2013). Esto ha de tenerse en cuenta para notar que la participación en cualquier actividad asociada a las construcciones culturales, por diferentes que sean sus resultados, está por fuera de un sentido estricto de inactividad.

La vida social *es*, si no se ha tomado distancia del hábito del grupo, es decir, si no ha dado cuenta de la repetición. Es la misma cosa que han hecho los hombres o incluso la naturaleza. Los esfuerzos de la acción y su habilidad de habitar se reducen a una función orgánica, puesto que todos los afectos del sujeto son emulación pasiva de lo que se le ha impreso en el psiquismo con la experiencia. No se trata de las experiencias inmediatas, sino de las que hacen fuerza en la construcción de la práctica, en el conjunto de los sujetos y, si se quiere, en la acumulación de tensiones históricas en las relaciones de los sujetos que habitan el espacio contiguo.

En ese orden de ideas, en el no hacer del entrenamiento y de la práctica de ejercicio de fortalecimiento de las construcciones de sujeto -que parece ser en efecto el fin de los sistemas formales de educación-, está soslayada la intención de la práctica de los ejercicios, sin otra pretensión que la de *tomar ventaja*.

La construcción de la experiencia acumulada en el pasar generacional edifica la dimensión de la transmisión de los valores. De acuerdo con Sloterdijk (2013), “la dimensión de «cultivo» de la *cultura* hace referencia [...] al cuidado por el eterno retorno de lo semejante en los descendientes” (p. 348). Esto cierra el círculo del sujeto de la cultura, pues todo movimiento de la práctica vital es lo que configura la habilidad de estar en el espacio geográfico de la comunidad. Por tal motivo, es posible la escisión de un sujeto que se separe de la repetición -a la que, además, si accede, no se le tendrá como un acto original, sino como decadencia en contra del hábito-. Como señaló Deleuze (2012), crear es un acto de resistencia -hablando de la resistencia a las sociedades que él llama de *control*-, pues en la creación, sobre todo la artística, en tanto procura la *experiencia estética*, el objeto del arte se constituye en la contemplación desde fuera de los acontecimientos, lo cual presenta únicamente en las artes pictóricas una forma de sacar al objeto de su inmanencia. Esto *destemporaliza* el objeto y saca lo particular de él en formas estables de los códigos de comunicación, lo que repujaría la independencia de un sujeto extravagante que se supone que se extravía de las formas habituales. “Quien tenga aquí un comportamiento descuidado y no se dedique a cultivar lo dado permitirá un crecimiento salvaje que parecerá, con mayor frecuencia -más decadente que original-” (Sloterdijk, 2013, p. 348).

Esta es pues la dificultad de cambiar de sentido de la concepción de ocio, y de inactividad, que se encuentra anclado en la vida misma de la humanidad. Una idea particularmente fuerte sobre esta relación con el trabajo se encuentra en el texto de Engels *El papel del trabajo en la transformación de mono en hombre* (Engels & Marx, 2012), que considera inseparable el trabajo de la misma humanidad.

Podemos volver a la necesidad de la aprehensión de la vida social, cívica, llena de altos valores de tolerancia y de adecuadas maneras de relacionarse entre sujetos. La fuerza de la aprehensión hace saber y es lo que mantiene las jerarquías sociales. Si nos entendiéramos en completa relación de civilidad, las pasiones que mueven intereses no tendrían lugar.

Un cierre parcial

Mefistófeles aparece frente al anciano y sabio Fausto (Goethe, 1985), quien es un hombre consagrado al saber y entiende que no puede aspirar nada más que a la muerte. Este último no sabe que Dios y Mefistófeles ya habían jugado su suerte. Dios, que confía en su incorruptibilidad, no espera que la promesa de una vida joven pueda ser atractiva a un hombre, que, por su edad, entiende que no hay nada por fuera del mundo humano que no se hubiese imaginado alguna vez y de la que él no tenga noticia. Sin embargo, al sentir la fuerza vital del cuerpo, por obra del hechizo demoníaco, todo su saber y su lucha por conseguirlo son burlados por Mefistófeles a cambio de un poco de placer y expansión amorosa. Lo que queremos ver en esta historia está relacionado con el sacrificio en el ámbito del saber y del trabajo, que resuena en la poca gratificación del tiempo liberado para la vida privada.

Así, el doctor Fausto sucumbe a *eros*. Nosotros, si queremos pensarnos frente al tiempo libre y a algo de alegría, haremos igual y encontraremos en la inconstancia del dios la posibilidad de la *poiésis* y del disfrute. Para esto, esperamos que la promesa que haremos ahora, también llena de inconstancia y juguetona, se sirva de los encomios al dios. Entendemos, que, si perdemos, es en el camino, es con el ánimo de encontrar algo o perderse aún más.

De acuerdo con el análisis de Marcuse (2003) sobre los orígenes *represivos de la civilización*, encontramos que la represión ha sido el medio que se

ha usado para convertir la energía de *eros* en fuerza productiva, energía gastada no necesaria tras conseguir la libertad por medio de los desarrollos técnicos. Si seguimos la historia de Fausto, el *cierre de eros* y la *sustracción de la gratificación* en su forma de realización son terminantemente fatales. Según Marcuse (2003), la ausencia de las condiciones adecuadas de *eros* se realiza como energía destructora, relacionada con la *petite mort* de la que habla Bataille (1997), al referirse al paroxismo erótico, pero también con las fuerzas pasionales disgregadoras, disipadas por el carácter represivo de la vida social, que, pese a dicha condición, son la ventana a una vuelta a las formas salvajes.

Eros resulta tener una forma destructora y la búsqueda en su manera no represiva tendría que ser una *fuerza creadora*, pues la noción del placer, de acuerdo con Marcuse (2003), es de carácter social. El placer está vinculado con las representaciones de sentido alrededor de las formas elementales de la necesidad, lo que permite considerar que el encuentro con la *necesidad* en la forma civilizada no se realiza, ya que la manera civilizada de la necesidad es el *placer*, el cual solo tiene lugar en las formas represivas, por ser civilizado. La necesidad en el mundo de lo *natural* no se relaciona con el placer, sino consigo misma, como elaboración no distanciada de la inmediatez.

Si bien, el carácter represivo parece tener una carga negativa, con Marcuse (2003), la civilización hace posible en el sujeto condiciones diferentes de acceder a la necesidad. La prohibición-*eros* contenido- construye la imagen del disfrute del placer. Magallanes (2014) siguiendo a Marcuse expone:

Lo que distingue al placer de la satisfacción ciega de la necesidad es la negativa de los instintos a agotarse a sí mismos en la satisfacción inmediata y su capacidad de construir y utilizar barreras que intensifiquen la realización. Aunque esta relación negativa instintiva ha hecho posible el trabajo de la dominación, también puede servir en la función opuesta: erotizar las relaciones no libidinales; transformar lo biológico y la compensación en libre felicidad, al dejar de ser empleados como instrumento para retener al hombre en su actuación enajenada. (p. 35)

La actitud de *Fausto* frente a una nueva posibilidad de vivir es atractiva, pues en su hombro lleva la prohibición aprehendida en su larga vida. Recordemos que las formas más elevadas de la cultura y las más pacíficas son formas más represivas. De acuerdo con eso, y por la forma poco lícita en la que se vuelve el engañador, escondido bajo el ropaje dado por la

imagen juvenil que el ofrece Mefistófeles, pone en juego el estar en medio de la norma y la realización del deseo. Así, la forma del *eros represado* es puesta en un material elástico -la norma represiva- que no la soporta y que, en últimas, busca ratificarse la misma expansión, pues ya ha hecho su trabajo de engañador. Es necesario ahora apropiarse de la expansión y la aniquilación del otro.

Si recurrimos a una propuesta sobre el placer como la que no estaríamos en disonancia con la idea que el carácter represivo del trabajo y de la civilización ha permitido la diversificación y el disfrute del tiempo liberado, que podemos identificar con el mundo que cabe en las representaciones, en contraste con la *pobreza de mundo*, en algo que podríamos distinguir, como fluir, pues es la memoria, tanto la particular como la colectiva, la que permite que las relaciones con los objetos asuman riqueza en sus experiencias y en las afecciones que pueden ofrecer.

Referencias

- Agamben, G., Costa, F., & Castro, E. (2016). *Lo abierto: el hombre y el animal*. Adriana Hidalgo.
- André, J. (1962). Recherches sur l'otium romain. *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité*, 52(1). <https://doi.org/10.3406/ista.1962.2897>
- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (1ª ed.). Gredos.
- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco* (Trad. J. Pallí). Gredos.
- Ariza, S. (2017). Desterrando formas poéticas en la República de Platón. *Revista de Estudios Sociales*, (34), 13-23. <https://doi.org/10.7440/res34.2009.01>
- Barthes, R. (1999). *Mitologías*. Siglo XXI.
- Bataille, G. (1978). *Historia del ojo*. Tusquets.
- Bataille, G. (2007). *La parte maldita y apuntes inéditos* (1ª ed.). Las Cuarenta.

- Bataille, G. (1997). *Las lágrimas de Eros*. Tusquets.
- Benjamin, W. (2017). *Obras Libro VI. Fragmentos de contenido misceláneo. Escritos autobiográficos. Vol. VI*. Abbada.
- Berkeley, G. (1992). *Tratado sobre los principios del entendimiento humano*. Alianza.
- Deleuze, G. (2012). ¿Qué es el acto de creación? *Revista Fermentario*, 0(6), 1-16. <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/110>
- Descartes, R. (1987). *Meditaciones metafísicas y otros escritos*. Gredos.
- Elias, N., & Dunning, E. (1992). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización* (1ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Engels, F., & Marx, K. (2012). *Obras escogidas de Karl Marx y Friedrich Engels*. Comares.
- Fumaroli, M. (2010). *París-Nueva York-París, viaje al mundo de las artes y las imágenes*. Acantilado.
- Goethe, J. (1985). *Fausto*. Edaf.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.
- Han, B. (2010). *La sociedad del cansancio* (Trad. A. Saratxaga). Herder.
- Heidegger, M. (2005). *Qué significa pensar*. Trotta.
- Hernández, D. (2012). La escuela del ocio: tiempo libre y filosofía antigua. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 747. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-escuela-del-ocio-tiempo-libre-y-filosofia-antigua/>
- Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Síntesis.
- Luhmann, N., & Blanco, J. (1988). La teoría de la diferenciación social. *Ábaco*, 4, 6-12.

- Nocera, P. (2006). Mediaciones conceptuales en la sociología de Max Weber. A cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 13(1).
- Marcuse, H. (2003). *Eros y civilización*. Ariel.
- Onfray, M. (2008). *La fuerza de existir: manifiesto hedonista* (2ª ed., Trad. L. Freire). Anagrama.
- Platón. (1988). *La república*. Gredos.
- Russell, B. (1994). Elogio de la ociosidad. *Revista Colombiana de Psicología*, 3, 155-162.
- Real Academia Española. (s. f.). Trabajar. En *Diccionario de la Real Academia Española*. <https://dle.rae.es/trabajar>
- Séneca. (2010). *Sobre la brevedad de la vida*. Junta de Andalucía.
- Sloterdijk, P. (2013). *Has de cambiar tu vida*. Pre-Textos.
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el “espíritu del capitalismo”*. Vol. 2. Alianza.