La escuela del ocio: tiempo libre y filosofía antigua

David Hernández de la Fuente

El ensayista francés Marc Fumaroli en su reciente libro *París-Nueva York-París* (El Acantilado, Barcelona, 2010) describe de esta manera la perentoria necesidad de perder tiempo que tiene el ser humano: «Los negocios, tanto los de la ciudad como los del comercio, de la agricultura y de la guerra (los *negotia*, la *labor*, la *militia*, todas las formas de la *vita activa* de los romanos –o, añadiríamos, del *bios praktikós* de los griegos–), el trabajo asalariado de los modernos que ha liberado a la humanidad del trabajo servil, sólo tienen sentido en el descanso y el ocio fecundo que los griegos llamaron *schole*, los romanos *otium*...» El occidental, desde la antigüedad clásica hasta nuestros días, se ha caracterizado por un empleo adecuado del tiempo libre, de ese feliz lapso de tiempo que puede dejarse caer por las afueras de las obligaciones que nos impone la lucha por la vida. La expresión ciceroniana del *otium cum dignitate* parece recoger una amplitud conceptual ambivalente entre el mundo de la política romana de la época y la gran herencia filosófica griega. Pero el ocio ha sufrido un enorme y significativo desplazamiento semántico desde los antiguos autores griegos y romanos que teorizaron sobre él hasta nuestra moderna sociedad de consumo. ¿Qué entendían los antiguos por ocio adecuado en comparación con nuestra ideas sobre el particular? ¿Es posible disfrutar hoy de un ocio digno de la misma altura?

En las sociedades occidentales el concepto de tiempo libre remite invariablemente al mundo clásico y lo hace con un rico trasfondo literario y filosófico. Si el vocablo castellano ocio remite al latín *otium*, como es bien sabido, el concepto en griego antiguo se expresaba con una polisémica palabra, *scholé*, que ha derivado nada menos que en

nuestra palabra «escuela». Cabe entonces proponer una reflexión de partida sobre la evolución conceptual de la noción de «tiempo libre» desde los testimonios de la cultura y el pensamiento griego y latino a fin de constatar en qué medida somos hoy deudores de ella, pero también cuáles son las diferencias fundamentales con nuestro ocio, qué postrimerías de las concepciones que los clásicos esbozaron sobre esta idea pueden tener vigencia en nuestros días o a cuáles podríamos tender en un plano ideal. En suma, se trata de abordar, primero, qué tipo de continuidad conceptual existió entre la *scholé* y el *otium* en las dos grandes culturas de la antigüedad clásica y, de darse tal cosa, en qué sentido o en qué áreas esto sucede. La pregunta subsiguiente a la de la continuidad entre griegos y latinos es, en segundo lugar, qué nos llega de todo aquello hoy.

En la Grecia antigua el ocio (*scholé*) 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 mejor modo de vida. El trabajo está un tanto desprestigiado ya en la tradición mítica: recordemos el mito de la edad de oro que cuenta Hesíodo en *Los trabajos y los días*, una época en la que los hombres no tenían que trabajar para alcanzar su sustento, o la figura poco solemne del dios del trabajo manual, Hefesto, un artesano contrahecho y risible. La reputación del ocio, en cambio, es inmensa. A él se dedican los dioses bienaventurados en el Olimpo, cuando no quieren inmiscuirse en los asuntos humanos, y se diría que su existencia eterna es una suerte de ocio feliz que transcurre entre banquetes y conversación. La idea de la edad de oro también es recogida por la religión griega, sobre todo la mistérica, que promete un regreso de aquel paraíso feliz sin trabajo y en eterna paz y tranquilidad, lo que se convertirá también en un leitmotiv utópico desde la poesía al teatro o la filosofía.

Más allá aún, ese prestigio del tiempo libre reside en la esencia del helenismo y su contraposición con la barbarie. Aristóteles veía en el tiempo libre una de las características fundamentales del hombre libre griego, pues, como dice en la *Política*, «en el primer principio de toda buena acción está el ocio». Frente a la idea griega del ocio o *scholé*, a la vez tiempo libre e instrucción, se sitúa la *ascholia*, que designa el trabajo. Curiosa es esta palabra con su alfa privativa que recuerda que los griegos no tenían un término específico para designar

el trabajo: se hablaba de *prágmata* («asuntos») para referirse al trabajo de los hombres libres y de *douleia* para señalar el de los esclavos (en griego moderno, esta palabra equivale, muy significativamente, al «trabajo» en el marco de nuestra sociedad actual). Así, el hombre libre que se dedica a trabajar ejerce la *polypragmosyne*, mientras que aquel que renuncia a trabajar para instruirse se da a la *apragmosyne*.

El trabajo, o por mejor decir el «no-ocio» (*ascholía*), implicaba también un cierto estado de servidumbre respecto de lo físico, una dependencia de lo corporal, del alimento y del vestido. Otra cosa era la *scholé*, que el ocio se relacionaba por excelencia con lo espiritual y cultural, un ámbito propio de los dioses en el mito y de las clases privilegiadas en la sociedad griega. El ocio, como puede colegirse de estas breves notas introductorias, representaba una forma de vida característica de una clase social ciudadana y acomodada, frente a la gran masa social de desfavorecidos de la *polis* y del campo y, por supuesto, en clara oposición a los esclavos. El trabajo de estos, huelga decirlo, no era una cuestión de elección (*ascholía*), como el de los hombres libres, que podían dedicar su tiempo a la contemplación teórica (*theoría*) y la especulación filosófica.

Como han estudiado los modernos sociólogos y filósofos que se ocuparon de la historia del concepto de ocio, la *scholé* griega ha de ser entendida como parte de un modelo de sociedad esclavista en la que, establecida la subsistencia material, se buscan modelos intelectuales y estéticos para la cohesión cultural del pueblo griego. En ese sentido T. Goodale y G. Godbey, en *The Evolution of Leisure* (State College: Venture Publ., 1988, 18) han hablado de tres elementos 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, característico de la Grecia antigua. Estos autores afirman, así, que el «ocio» de los primeros filósofos griegos solamente puede ser entendido a la luz de los ideales de la cultura griega como una búsqueda permanente de la expresión del hombre en su condición ética. Pero siendo esta idea la base de la noción romana y, por ende, occidental, procede examinar en detalle la evolución conceptual del ocio en la antigua Grecia.

La palabra *scholé* tiene ya en Píndaro (Nem. X 46) y Heródoto (III 134) el sentido de descanso y tiempo libre: la expresión

scholén 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 (V 29), referido al descanso de los espartanos de la guerra. Pero la historia del término es interesante para comprender su alcance. Su uso literario es relativamente reciente en las fuentes, estando atestiguado por primera vez en Píndaro, que también conoce los compuestos contrarios (*ascholia*, *ascholos*), y se consolida en la lengua en el siglo IV a.C. a través de la lengua filosófica. Para L. Bertelli (1984), de cuyo texto fundamental sobre la *scholé* aristotélica soy deudor en estas reflexiones, este concepto habría sustituido en un principio al ideal aristocrático de la *hesychía*, relacionada con la moderación tradicional griega (*sophrosyne*), que la opone a las *staseis* políticas y tensiones sociales a raíz de las innovaciones por las pretensiones de las nuevas clases enriquecidas en la Grecia arcaica (cf. p.e. Píndaro, *Pit.* XI 52-57). A ello sigue el desarrollo de una nueva oposición entre la *polypragmosyne* y la *apragmosyne*, en el cambio del siglo VI al V a.C.

En el debate filosófico la cuestión del ocio se inserta en la discusión por el mejor género de vida, el *bios theoretikós* frente al *bios praktikós*, desde Anaxágoras en adelante, como analiza brillantemente el libro de R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie* (Paris 1956). La anécdota más conocida sobre este fecundo debate de la filosofía griega se cuenta de Pitágoras y supone nada menos que el nacimiento legendario de la palabra «filosofía»: según una leyenda que transmiten diversas fuentes (Diógenes Laercio VIII 8 o Cicerón, *Tusc.* V, 3, 8), el tirano de Fliunte, que admiraba a Pitágoras, le preguntó un día cuál era su oficio. Pitágoras respondió que no era maestro de ningún arte o profesión alguna (*techne*), sino que era un «filósofo». Sorprendido el tirano, al no saber qué quería decir esta palabra, le preguntó qué significaba. Pitágoras le contó una parábola que tendría gran fortuna: la vida es como los días en 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 negocio (los comerciantes) y un tercer grupo simplemente para contemplar todo el espectáculo. Estos serían los filósofos, dueños de la vida contemplativa (Cf. Platón, *Simp.* 204a).

El distanciamiento entre el filósofo y el resto de los hombres surge de esta idea de vivir separado del mundo y de los *prágmata* o asuntos cotidianos. Así se ve en el *Ión* de Eurípides, en ese «vivir alejado» del poder tiránico y de la multitud a la par, rodeado de un grupo reducido de personas, el bien precioso de la *scholé* (vv. 621 ss.) y de la *hesychía*, del tiempo libre y la tranquilidad necesarias para pensar bien y vivir mejor, rodeado de placeres intelectuales que, sobre todo, discurren en el afán por la filosofía de la naturaleza. El propio Eurípides es considerado, en un añejo y espléndido trabajo de A. J. Festugière (*Euripide le contemplatif*, 1965), un hombre contemplativo, por la primacía de este *bios* en su obra. En otra pieza dramática, esta vez en el contexto cómico, Aristófanes nos habla de una *scholé* entendida como el regreso al campo, a la tranquilidad, a la vida privilegiada de los hombres de la edad de oro, con una impronta utópica característica de la comedia antigua. Ante los aspectos más degradados de la vida en la comunidad política, en la Atenas democrática de los excesos demagógicos, un fragmento de los *Campesinos* (*Georgoi*) de Aristófanes (107 K) se ocupa de ponderar el *scholazein*, el «andar ocioso», lejos de los tumultuosos asuntos públicos y dedicándose a las actividades privadas.

Durante la primera mitad el siglo IV el uso de la palabra *scholé* evidencia a nuestro ver dos tendencias. Por un lado, denota una condición socioeconómica que permite tener tiempo libre e independencia para dedicarse a esos asuntos particulares. Por otra, se insiste en el trasfondo teórico y en la vida contemplativa como el resultado anhelado que proporciona ese tiempo liberado de cualquier servidumbre. El contexto es, como puede deducirse claramente de las fechas, derivado de la enorme impronta del maestro Sócrates y de su método filosófico-dialéctico a través de su influyente discípulo Platón. Sócrates es, podríamos decir, el ocioso por excelencia de la cultura griega. Su permanente ir y venir por el ágora de Atenas, empeñado en demostrar que el negocio no lleva a la senda estrecha de la virtud e instando a los ciudadanos a demorarse en fecundas conversaciones a la sombra de un árbol o en cualquier *locus amoenus* filosófico, se han convertido en un símbolo de la escuela del ocio. Y, en concreto, son los textos de los socráticos Platón y Jenofonte, sus discípu-

los más conocidos por la posteridad los hitos conceptualmente transformadores en la evolución del término. El concepto de *scholé* en Jenofonte y Platón refleja este debate entre vida activa y vida contemplativa, *polypragmosyne* y *apragmosyne*, de finales del s.V, y sobre todo, reflejando las enseñanzas de Sócrates, apuntan a un nuevo modelo de vida filosófico. La oposición entre *scholé* y *pragmata* se lleva al extremo y se defiende al filósofo de las acusaciones de inutilidad para la ciudad, frente a la actividad política y económica de la *polis*, pues se cuidan del alma de los ciudadanos. La oposición llega a su máximo punto en las obras utópicas de Platón, en las que se propone realmente una auténtica ciudad donde los filósofos se ocupen verdaderamente de la política. En la obra socrática de Jenofonte el ocio se entiende como la oposición de las actividades prácticas de todo tipo (desde el juego de dados a la política, pasando por la administración del hogar), que son *ascholía*, y la *scholé*, que es la liberación de todos estos *pragmata* para dedicarse a la filosofía o la ciencia. Es un ideal de libertad del sabio que expresa Antístenes (*Simp.* IV 44), que afirma que la *scholé* es la posesión más dulce pues permite «ver lo que más merece ser visto y escuchar lo que más merece ser escuchado». Sobre todo referido a la *scholé* con el gran pensador Sócrates, la compañía del sabio que *scholazo*, es decir, tiene ocio y comparte su ocio con sus discípulos. Aquí se va perfilando ya un cambio semántico al campo de la escuela del ocio.

Pero el primer sentido del término se encuentra bien atestiguado en Isócrates (p.e. *Antid.* 304, *Areop.* 26) donde aparece la *scholé* como signo manifiesto de la clase acomodada que puede dedicarlo a dos cosas: educación filosófica (o sea, político-retórica) para la formación del hombre de estado (*Atid.* 39 304) o bien actividad de gobierno para servicio de la ciudad, siguiendo el modelo aristocrático. Este recurso a la legislación de los mayores, la *patrios politeia*, aparece en un curioso discurso de Isócrates, el *Busiris* (21-23). En él, tras exponer la necesidad de encontrar un emplazamiento físico ideal para establecer el Estado, Isócrates atribuye al mítico rey egipcio Busiris la ordenación de su pueblo en un sistema tripartito de clases sociales: «los dividió en clases, a unos los dedicó a actividades sacerdotales, a otros los orientó hacia las artes, a otros,

en fin, los obligó a ocuparse de los asuntos bélicos, pues creía que había que extraer lo necesario y lo superfluo de la tierra y de las artes, y que la salvaguardia más segura es el cuidado de las cosas de la guerra y la piedad hacia los dioses». (trad. J.M. Guzmán Hermida, 1979). También para Isócrates los sabios necesitan esa *scholé* necesaria para dedicarse a las actividades del gobierno y de la cultura, la astronomía y la geometría. Se invierte aquí la idea de la *apragmosyne*, resultando que los que no tienen *prágmata* de que ocuparse en realidad se ocupan de lo que en verdad importa: el tiempo libre derivado del no trabajo se dedica preferentemente a la política y el saber.

La *scholé* pasará así de designar el ocio a denotar aquello en lo que el ocio es empleado según el ideal griego, esto es, la charla entre amigos, la conversación entre discípulos y maestros y, por ende, en la discusión intelectual y la escuela (Platón, *Leyes* 820c, Aristóteles, *Pol.* 1323b39). La noción se extendió hasta designar el grupo de personas a los que un mismo maestro impartía lecciones (Arist. *Pol.* 1313b3), especialmente referida, por supuesto, a una escuela filosófica (Arriano, *Epict.* III 21). Asimismo, el verbo *scholazein*, que ya en Jenofonte aparece con el sentido de dedicarse a los amigos (Ciropedia VII 5) pasa en contexto filosófico y, concretamente en el de la academia platónica, a designar el acto de atender a una lección por parte de un grupo de estudiantes. El uso platónico de *scholé* no revela a ese respecto novedades semánticas: si acaso, puede decirse que abunda en el uso consolidado de ocio de los asuntos cotidianos para dedicarse al cuidado del alma. Para Platón, el ocio parece necesario para la comunidad ciudadana, para la conversación y la educación entre iguales en el ágora. En uno de los momentos culminantes de la Apología de Sócrates, el filósofo presenta su contrapropuesta ante la petición de pena de muerte: ser mantenido por el estado en el pritaneo, ya que, argumenta «¿quién podría necesitar más el ocio para incitaros a la acción que aquella persona pobre que os beneficia?» (*ti oun prepei andri peneti euergete deomeno agein scholén epi tei humeterai parakeleusei*; 36d). La osadía de Sócrates cita la *scholé* en un momento clave como el tiempo libre con una connotación ya más bien filosófica. Ha de haber quien disponga de ocio para pensar y teorizar.

La oposición entre *scholé* y *ascholia* se destaca en momentos clave del pensamiento y la teoría política de Platón. El estrecho sendero (*atrapos*) que lleva a la contemplación de la verdad para por la pesada cadena de necesidades físicas, descritas como *ascholiai* en *Fedón* 66b-d. Tras el cuidado del cuerpo solo la *scholé* conduce a la liberación de estas servidumbres y el cuidado del alma. En el mito del *Político* 271d-272c se describe el curso del mundo y la vida de los hombres cuando están bajo el cuidado del dios, en la áurea edad de Crono, en un estado de abundancia mítica que dispensa bienes espontáneos. Existe una *scholé* eterna que permite conversar e investigar, filosofar, en suma, a los hombres de la edad de oro, como se ve también en el retablo de la vida humana bajo el signo de Crono en el libro IV de las *Leyes*. El concepto de ocio será fundamental también en la formulación de la ciudad ideal de la *República*: en nuestro mundo actual el verdadero filósofo huirá de la locura de la multitud para estar tranquilo (*hesychos*) y hacer sus cosas (*ta autou prattein*, *Resp*. VI 496d6, 497b3 ss.). La huida del mundo por parte del filósofo se justifica, por ejemplo, en el *Teeteto* (176a5-c): como el mal no puede ser completamente eliminado de entre los mortales pero hay que dar por cierto que no existe allí donde habitan los dioses, el sabio debe tratar de elevarse hacia ese lugar «lo más rápido posible» (176a9). En eso consiste la idea del «parecerse a un dios» de Platón: vivir según la justicia agradable a los dioses, acompañada de la *phronesis* divina, frente a los otros saberes vulgares (176c5-7), alejarse de la locura del mundo y dedicarse a una vida contemplativa.

Pero esta aspiración es también un elemento inspirador en la política platónica: el gobierno del filósofo en la ciudad justa encuentra su fundamento precisamente en el hecho de que este está siempre lejos de las *prágmata* ajenas a su voluntad, mirando hacia el cielo y tendiendo hacia lo divino. En la vida filosófica de la ciudad perfecta no hará falta esa huida del mundo del filósofo, pues podrá vivir filosóficamente al cumplir cada parte de la sociedad su función, como cada parte del alma, en la conocida tripartición platónica. La *scholé* es aquí la libertad de las ocupaciones que son extrañas a la función de cada cual en la ciudad según las tendencias naturales que expone Platón. Políticamente, la *scholé* platónica tiene gran relevancia en el último gran proyecto utópico del

filósofo ateniense, las *Leyes*. La ciudad pacífica e ideal, sometida al imperio de la ley, que esboza Platón hace un especial énfasis en la función educativa del estado y en el cultivo de la música y las artes para educar a los ciudadanos desde la infancia a la vejez, en una curiosa ambivalencia entre juego (*paidiá*) y educación (*paideia*). Si se cumple el programa educativo la ciudad «gozará del máximo tiempo libre y los ciudadanos serán libres unos respecto de los otros sin ninguna pasión por las riquezas» (VIII 832d). En el *Critias* (110a) se nota tal vez un último uso de la *scholé* platónica con un valor particular que ya confirma la relación con la superación de los niveles básicos de supervivencia humana y lleva a una historia cultural del progreso espiritual de los hombres. En una historia de la humanidad Platón afirma que el cultivo de las tradiciones míticas y el estudio de las antigüedades se efectúa en la ciudad solo cuando existe *scholé*, es decir, cuanto las necesidades de la vida están ya satisfechas. La *scholé* es un tiempo liberado de las actividades de supervivencia y destinado al cuidado del alma, una lección de Platón para la posteridad.

Es sin duda a Aristóteles a quien se debe un tratamiento más sistemático y una relevancia más notable del ocio, al que confiere un indiscutido prestigio cuando postula el surgimiento de la filosofía y la ciencia como resultado del tiempo libre. Según el estagirita el nacimiento de la especulación científica nace en Egipto, cuando una casta de sacerdotes que tenía cubiertas sus necesidades básicas y que disfrutaba de ocio se dedicó a las matemáticas, «ciencias no orientadas a lo necesario» (Arist., *Met.*, I, 981b). Algo después, Aristóteles se refiere ya concretamente a los primeros hombres que filosofaron diciendo que no se dedicaron al conocimiento en busca de una utilidad concreta, sino después de tener ya arregladas «casi todas las cosas necesarias». La idea de que, una vez cubiertas las condiciones necesarias para la sabiduría, los hombres pueden dedicarse al saber (el viejo adagio latino *primum vivere deinde philosophari*) separaba entonces nítidamente la vida teórica de la vida práctica, recogiendo el debate de los géneros de vida, y confería un mayor valor, como sigue argumentando la *Metafísica* de Aristóteles, a los sabios «que conocen las causas», el *rerum congnoscere causas* virgiliano, frente a los operarios que trabajan bajo su dirección pero no ven más allá de lo aparente. Con ello, la *ascholía* del trabajo manual y enfocado

a una finalidad útil de asuntos mundanos (*pragmata*) proseguía su senda descendente de desprestigio frente a la creciente valoración del conocimiento especulativo, la discusión filosófica y la ciencia, productos del ocio de unos *oligoi* alejados del quehacer de la mayoría y de los fines útiles.

En consonancia con esta visión de la necesidad de ocio para los sabios y de proveerse de lo útil para dejar tiempo a la especulación, la *Ética a Nicómaco* señala que todo en la vida de los hombres es relativo al ocio, siendo el tiempo libre el objeto último de toda humana ocupación: «Así como se hace la guerra para tener paz, la razón por la que se trabaja es para obtener ocio». El argumento de la *eudamonía*, la felicidad, como finalidad de la existencia humana, contribuye a subrayar el importante papel del ocio en el pleno desarrollo del hombre y en la necesidad de tener cubiertos los aspectos materiales de la vida para el avance de la sociedad gracias a los grandes bienes, espirituales, filosóficos o científicos, que proporciona la *scholé*. Como la felicidad es el fin último de la vida de los hombres, se da una demostración de que se trata de forma de actividad (*energeia*) deseable, autosuficiente y conforme a virtud, sobre la base de una oposición frente a aquellas actividades que, según la opinión común, tienen fama de procurar la felicidad y cuyo común denominador está constituido por el juego (*paidiá*). Además de una cierta polémica con Platón, este tratamiento ético del tiempo libre deslinda definitivamente el ocio popular (descanso, placer, juego) de un ocio digno del desarrollo apropiado del individuo y de la sociedad relacionado con la especulación filosófica.

En el plano político fue también Aristóteles (*Pol.* 1334a15ss.) quien se encargó de adaptar la teoría general del ocio a las necesidades de la ciudad. Al ensalzar la necesidad de tiempo libre en un estado bien ordenado, Aristóteles continúa la huella de su maestro Platón, pues pretende también que el estado se ocupe de la educación en las virtudes políticas, es decir, las que hacen posible la mejor convivencia y la justicia en la *polis*, subrayando la necesidad de que la ciudad promueva un ocio equilibrado, sobre todo durante la paz y en evitación de la dañina discordia civil. Es fácil, arguye el filósofo, conservar la ciudad cohesionada en la guerra, pero los estados militaristas se deshacen a menudo en tiempos de paz y «el

legislador es culpable, pues no es capaz de educar en el ocio» (*aitios d'ho nomothetes ou paideusas dunasthai scholazein*). Como el fin colectivo e individual de los hombres es el mismo, su felicidad, el ocio desempeña un papel esencial en las sociedades humanas. Para Aristóteles, en su teleología política «la paz es el fin de la guerra y el ocio el de los negocios» (*eirene men polemou scholé d'ascholías*). Para ello, por supuesto, se utiliza el vocablo *scholé* y su contrario, la *ascholía*. A fin de constatar la sistematización definitiva del concepto de ocio en el mundo griego, veamos cómo define Aristóteles el ocio en su vertiente política, señalando que el estado debe promocionarlo junto con las virtudes que le son propias:

> «las virtudes útiles para el ocio y para su empleo no son sólo aquellas que operan en el ocio, sino también las que operan en los negocios, porque conviene que abunden muchas de las cosas necesarias para darnos la oportunidad de tener ocio. Por tanto, es apropiado para el estado ser moderado, valiente y resistente, ya que, como dice el proverbio, los esclavos no tienen ocio. Y los que no pueden enfrentar el peligro con valentía acaban siendo esclavos de sus atacantes. Por ello, tanto el coraje y la fortaleza son necesarios para los negocios, el amor por la sabiduría (*philosophia*) para el ocio, y la templanza y la justicia para ambos momentos: pero mucho más, especialmente, cuando los hombres están en paz y tienen tiempo libre, porque la guerra obliga a los hombres a ser justos y moderados, mientras que el disfrute de la prosperidad y el ocio durante la paz tienden a hacerlos insolentes. Por lo tanto, es necesaria mucha justicia y templanza para aquellos a los que se considera muy prósperos y que disfrutan de todas las cosas que se cuentan como bendiciones, como en el caso de aquellos, si es que existen, que, como dicen los poetas, habitan en las Islas de los Bienaventurados: sobre todo ellos necesitan más filosofía, templanza y justicia, en cuanto que tienen más ocio entre abundancia de tales bienes. Es claro, por tanto, que un Estado que haya de ser feliz y justo debe compartir en estas virtudes».

En un segundo paso cultural, y frente al desarrollo filosófico y político del concepto griego de ocio, se puede decir que el ocio

romano se concebía a grandes rasgos y según su acepción más popular como un lapso de tiempo dedicado al descanso y al placer. Históricamente, a la par que los romanos disfrutaron de un ocio privado relacionado con estos ámbitos, el estado romano hizo uso de un ocio público programado y de forma masiva con arreglo a intereses políticos. A diferencia del mundo griego, en Roma la expansión imperial y el enriquecimiento personal –entendidos a veces en paralelo–, produjeron un crecimiento sostenido de las clases urbanas, de nuevos oficios y ocupaciones que derivaban de estas y, en virtud de la diferenciación de clases sociales, también de grandes masas de hombres libres desocupados. La organización socioeconómica de la última República y del comienzo del Principado, por ejemplo, atestigua el surgimiento de una numerosa clase de pequeños artesanos que logran disociar en el ámbito individual las categorías de ocio y trabajo, reconociéndose socialmente la necesidad del primero.

El *otium*, un nombre cuya etimología no está clara, es en latín el tiempo libre, la situación en que un ciudadano se encuentra privado de funciones públicas o privadas y puede dedicarse al disfrute de actividades de su elección. El vocablo latino implica, en general, todo tipo de descanso y tranquilidad, como opuesto a la actividad militar, por ejemplo, ya Terencio equiparaba el *otium* a *pax* y *tranquillitas* (*Ad. prol.* 20). Para Cesar es sinónimo de la falta de campañas militares (*Bell. Ciu.* 2, 36: *res ad otium deducere*, id. ib. 1, 5) y Cicerón lo interpreta así en algunos pasajes (*Q. Fr.* 3, 5, 5). Pero en latín la palabra se refiere por excelencia al descanso que implica la liberación de los negocios, incluso en autores antiguos como Ennio (Ennio, *ap. Gell.* 19, 10, 12 [Trag. v. 252 Vahl.]) o Plauto (*Poen.* 4, 2, 36). La negación del *otium*, es el *negotium* (*nec otium*), es decir, trabajo al que se dedicaban negociantes y mercaderes. Ocio y negocio, son parte constitutiva del hombre completo, del ciudadano integral en el sentido privado, pero también desde el punto de vista de las clases dominantes, para las que el *negotium* es por excelencia el gobierno de la cosa pública. Por otro lado, y en lo que a las grandes masas se refiere, habrá un ocio eminentemente popular de fiestas y espectáculos que será usado también como arma de propaganda y dominio. Mantener al pueblo ocupado parece ser uno de los motivos de ciertos políticos

romanos ocupados en organizar un ocio público en forma de festivales, juegos circenses, gladiatorios y otros espectáculos. Esto se trata, qué duda cabe, de otro tipo de concepto muy alejado del ocio digno y filosófica que habían practicado los griegos, a quienes habría horrorizado cualquier espectáculo de estas características, y que debía propiciar una cierta transformación del ocio de los intelectuales romanos por imitación de los modelos helénicos. Por último, el ocio romano en su sentido quizá más patrimonial se expresa en actividades concretas y colectivas, no ya en términos ideales como en el mundo griego, en una conversación o en un diálogo socrático. 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 e intelectual del mundo griego no hubieran encontrado un eco humanista y que, unido a las características propias del modo de pensar y de ser romano, a la larga habría de perdurar en la tradición literaria y filosófica que nos ha legado el mundo clásico. Ese será precisamente el objeto de nuestro interés en lo que sigue: la corriente moralizadora del *otium* que se atestigua desde la República romana, notablemente ejemplificada en las figuras de Catón, Escipión o Cicerón, y que autores como Cicerón y Séneca recogieron en sus escritos, tratando de armonizarla con el concepto filosófico de *scholé*.

El tiempo libre se había convertido en la vida pública romana en un medio para la meta final que es el trabajo. Cicerón habla del *otium* como un tiempo de descanso del cuerpo y recreación del espíritu necesario para volver a dedicarse al trabajo. Pero también, viceversa, el *otium* puede ser la meta en las ocasiones en que la política ha de dejar paso a la reflexión personal. El ocio se convertirá, siguiendo el patrón de los hombres modélicos de la República romana, en la actividad al que el patricio ha de dedicar su tiempo libre, entendido este por los momentos del día en que no está ocupado por el *negotium* en el foro político o por la *militia*. Han de ser, por cierto, actividades intelectuales como estudiar leyes, preparar discursos o escribir memorias, es decir, asuntos que sean luego aplicables al ámbito de la utilidad pública o de la buena fama posterior. Para Salustio, por ejemplo, cuando se llega a una edad avanzada, aunque uno deba retirarse

del ámbito público, se ha de practicar un *otium* activo que conlleve ventajas al estado (Proemio, cf. también *Bell. Iug.* IV 4). A Cicerón se debe la adaptación más evidente del ideal griego al moralismo pragmático de la vida pública romana, en la medida en que combina en su propia figura la faceta del hombre público, el político y el orador y, a la vez, pretende ser el introductor de la filosofía griega en lengua latina, con mayor o menor fortuna. La idea básica de Cicerón recoge la combinación original y puramente romana –y que en gran medida hemos heredado– de que es posible alternar el *otium* con el *negotium*, un principio que dejaba de lado la presencia del ocio para relegarlo a una alternativa de la ocupación, un tiempo disponible para la recreación –incluidas la literatura o las disquisiciones filosóficas o morales– de acuerdo con las posibilidades económicas, y las capacidades y aspiraciones culturales o políticas de cada cual. Se puede decir que la noción de *scholé* en el mundo griego debe sus bases a Platón tanto como la del *otium* romano a las obras de Cicerón. Ambos, en cierta medida, encarnan con sus propias existencias la realización práctica de sus ideales sobre el ocio.

Para los antiguos romanos de un nivel cultural y socioeconómico elevado estas actividades se corresponden básicamente con el estudio de la retórica y de la filosofía. Al final del *Lelio* (104), cuando recuerda su amistad con Escipión, el protagonista rememora cuando, en su tiempo libre, libre de compromisos públicos, los dos amigos estudiaban juntos: «¿Qué puedo decir de los estudios realizados para conocer y aprender algo? ¿Dónde nos pasamos todo el tiempo libre, lejos de los ojos de la gente?». También algo antes, en el *Lelio*, Cicerón ofrece un juego de palabras, enumerando las distintas categorías de personas y sus opciones de vida se refiere a *ii suum negotium gerunt otiosi* (86): «los que hacen sus propios negocios manteniéndose alejados de la vida pública». El *otium* es, por tanto, como podemos ver en este pasaje, el tiempo de la vida privada (*remotis ab oculis populi*), en oposición a la participación en la vida pública. La palabra también se desarrolló en un aspecto semántico negativo: estar *otiosus* significaba en primer lugar, como se ha dicho, hallarse libre de obligaciones públicas o privadas. Ya Terencio criticaba a los que pasan su vida inerte, *vitam in otio agere* (*Ad.* V 4, 9) y le sigue Cicerón conde-

nando a los que viven en un ocio desidioso y lánguido (*Ac.* II 2, 4, *Agr.* II 37, 103, *Att.* II 14, 1, etc.), que en *Sobre los deberes* (III 1, 1) define como *otium inertissimum et desidiosissimum,* es decir, de una vertiente negativa o vulgar del ocio, considerado inútil. Esa transición semántica la recogerán también en su evolución desde el latín el italiano o el español (Dante o Boccaccio hablan de «ocioso» en el sentido de «perezoso»), como es lógico al oponerse siempre *otium* a la «falta de *otium*», es decir, al negocio o compromiso público o privado.

Sin embargo, en su significación intelectual más positiva el *otium* latino se acerca a la *scholé* griega: es la actividad a la que se dedica el tiempo libre y esta, en el caso de los romanos cultivados, es por antonomasia la literatura, un *otium moderatum atque honestum*, como dice Cicerón en el *Bruto* (II 8). Es el Arpinate el que consagra la idea, que va a devenir un tópico de ahora en adelante, de que el hombre digno, el *ciues* responsable, dedica su ocio *ad scribendum* (*Or.* I 1, 3), a la literatura o a la creación de obras de historia, retórica o filosofía. En todo caso, a dejar sus memorias, sus comentarios o el registro escrito de su propia vida y hechos a la posteridad: hay que pasar el ocio escribiendo, en el ideal del *otium litteratum* que enuncia en sus *Disputaciones Tusculanas* (V 36, 105). De hecho, podemos imaginar al orador, en su retiro político en Tusculum, dedicado al estudio, a la conversación y, sobre todo, a la escritura (*De Or.* I 52, 224). Es un ideal que enuncia sobre todo en su diálogo *Sobre el orador*, de donde procede la famosa frase *otium cum dignitate*. En este diálogo se recoge el ideal del orador romano, un hombre de acción en la política, pero con una vertiente intelectual y moral intachable. Su ocio, por descontado, se dedicará a escribir: *otium consumere in historia scribenda* (*De Or.* II 13, 57). De Cicerón, escritores como Plinio el Joven o Séneca heredarán esa idea del ocio estudioso. Hay incluso expresiones que hablan del ocio ya directamente como de la obra literaria, como en el caso de las *Tristia* (II 224) de Ovidio, donde el poeta se refiere a su obra como *otia nostra.* En la poesía de Catulo, por otro lado, el concepto de *otium* es más juguetón y siempre tiene el sentido de «tiempo libre de ocupaciones serias», sin connotaciones negativas (Finamore, 1984, 17). En la poesía no hay existe el concepto de *otium* política, intelectual o filosófica-

mente fundamentado de un Cicerón o un Séneca, sino un sentido más amplio que deriva del popular del tiempo libre.

El *otium* tendrá gran importancia en el discurso filosófico romano –siempre auxiliar de la vida pública de sus protagonistas– como vemos en el caso de Cicerón. La filosofía era considerada por muchos en Roma como un producto típico de la cultura griega que se oponía al sentido práctico y éticamente severo propio del pueblo romano. Sin embargo, Cicerón no solo estudiará detenidamente la filosofía griega sino que además buscará y le otorgará un sentido práctico, es decir, intentará aunar el pensamiento teórico griego con el carácter romano, aplicándolo a los problemas políticos y morales del momento. La simbiosis de acción y reflexión, de política, retórica y filosofía, se obra gracias a la humanitas ciceroniana que se fundamental especialmente en el concepto de *otium*. El tiempo libre dedicado al estudio de la filosofía y a la retórica remite para el Arpinate a una edad de oro de la cultura, representada, en el plano de la filosofía, por los más célebres de entre los griegos –Platón y Aristóteles– y encarnada, en el de la retórica, por los grandes hombres de la generación anterior a la suya propia, representantes de las esencias republicanas. Tras su exilio de Roma, en un momento vitalmente difícil por la muerte de su hija y el divorcio de su mujer, Cicerón se recluye en su villa para estudiar y escribir, alejándose de la vida pública. Es entonces, en el lapso de unos escasos siete años, cuando compone el núcleo de su obra filosófica. Ahí toma cuerpo su noción ideal de *otium*. El pasaje en el Cicerón enuncia el concepto del *otium cum dignitate* se encuentra en *De Oratore* I, 1-2, que comienza:

> «Cuando muy a menudo reflexiono, querido hermano, y rebusco en la memoria de los viejos tiempos, me parece que fueron muy dichosos quienes, en la mejor de las repúblicas y en la cima de su vida pública y de la fama por lo que habían hecho, llegaron a trazarse y mantener un tenor de vida tal. que pudieron, o mantenerse en activo sin correr riegos, o en un digno retiro (*in otio cum dignitate*). Y hubo un momento en el que creía que iniciar mi descanso, al tiempo que reconducir mi espíritu a esas hermosas aficiones que compartimos, sería algo

justificado y que casi todos me concederían, una vez que –habiendo llegado al final de mi carrera pública y además con la inflexión de los años– hubiese cesado el inacabable ajetreo del foro y la dedicación que las relaciones sociales suponen. Mas estas expectativas que con mis pensamientos y planes acariciaba, las frustraron tanto las graves circunstancias que son comunes a estos tiempos cuanto mis propias y azarosas vicisitudes. Pues cuando parecía que un momento iba a estar lleno de paz y tranquilidad, ahí surgieron las mayores aflicciones y las más turbulentas tempestades. Y, en realidad, ni aun deseándolo o ansiándolo se nos ha dado el poder gozar de tiempo libre para practicar y cultivar entre nosotros de nuevo estas artes a las que nos hemos dedicado desde nuestra niñez.» (trad. J.J. Iso, Gredos 2002).

Del mismo modo habla Cicerón en el proemio de los libros II y III de *Sobre los deberes* acerca del *otium* propio, al que le había conducido la ruina del estado: es un tiempo libre forzoso y relacionado con la decadencia de los saberes y de la moral, con la nueva edad de hierro simbolizada por las guerras civiles, que, en todo caso, ha de aprovecharse para extraer ventajas intelectuales. En su defensa política, la carta *A los parientes* (I 9), Cicerón expresa su ideal de hombres de gobierno como él mismo con las palabras *cum dignitate otium* y en *A favor de Sestio* (*Pro Sestio* 96 y ss.), enlazando con la vieja tradición patricia, afirma que este concepto es la meta y el objetivo final de todos los *optimates* que se precien. Se ha discutido si en todos estos pasajes *otium cum dignitate* significa lo mismo, si la *dignitas* es individual o del estado y si el *otium* es el tiempo libre particular o la tranquilidad de cargos públicos, dando lugar a un rico debate interpretativo del que aquí solo podemos dar cuenta brevemente. Mientras que Boyancé (1941) defendió una interpretación filosófica que concierne a la moral individual y que pone el acento en la herencia de la *scholé* griega en este concepto ciceroniano, Wirzubski (1954), por el contrario, trató de explicar esta noción buscando sus claves no en la filosofía griega y en la labor de adaptación por parte de Cicerón, sino en la política romana contemporánea, puesto que el contexto

del *Sestio* trata eminentemente la política de la época, según lo cual *cum dignitate otium* sería una especie de eslogan político ciceroniano. Armonizando las dos posturas, Fuhrmann (1960) analizó el *motto* ciceroniano considerando la manera en que el Arpinate usaba conscientemente la filosofía griega como base para articular su pensamiento político, referido concretamente al estado romano. Más recientemente Nótári (2009) ha interpretado este emparejamiento entre *dignitas* y *otium,* como una feliz y armónica combinación entre valores ideales e intereses materiales. A nuestro ver, la formulación ofrece como opciones principales entender *cum dignitate otium* en el marco de la controversia sobre vida activa y vida contemplativa, entre individuo y comunidad, o bien relacionarla con los sucesos de los años del primer triunvirato y con la postura de Cicerón ante César, según lo cual significaría ante todo tranquilidad con dignidad en la vida pública y la privada.

Pero seguramente la vía intermedia entre ambas posturas sea la más cabal para comprender *dignitas* y *otium*, que se refieren a una moral individual aunque en un contexto político adverso. Incluso su uso en el *Sestio*, en la digresión sobre los *optimates*, remite a la preocupación de Cicerón por la educación moral de los futuros gobernantes y al debate entre los modos de vida. Todo el pasaje ha de entenderse seguramente dirigido a la posteridad en general y, en particular, a la educación de los jóvenes, resaltando de nuevo los lazos entre el ocio bien entendido y el concepto de escuela. *Cum dignitate otium* simboliza una vía intermedia entre estas dos filosofías de la vida a través de un ocio bien merecido que recompensa una larga carrera y una acción política dinámica. En ese sentido, se inspira profundamente en la *scholé* griega: como seguidor de Platón, que identificaba en la República la justicia en el estado con la justicia en el alma, el orden exterior y el interior, Cicerón propone una vía filosófica adaptada para el pragmatismo de los romanos sin renunciar a la vida práctica y a la utilidad del estado, aunque sea imperfecto. Por ello también recurre a la idea aristotélica de *scholé*, en el libro VII de la Política, donde Aristóteles, siguiendo a Platón, confirma la idea de que Estado e individuo tienen el mismo fin, y que ambos tienen como meta final común la *scholé*.

Tras los fundamentos ciceronianos de la teoría de un *otium* filosófico romano, procede pasar a su tratamiento por Séneca, que hereda directamente este debate y personifica también él mismo la juntura entre política y filosofía. Con el paso de los años y el retiro de la vida pública, parece que Séneca se desentiende del desempeño de la política y de su implicación con el estado. Las desilusiones que sufre en la corte de Nerón y la constatación de la imposibilidad de contrarrestar el mal y actuar en pro del bien público llevan al filósofo romano a apartarse de la escena política sin renunciar, sin embargo, a ayudar a los amigos que pueda, a los más íntimos y, siguiendo el ideario estoico, también a sí mismo. Su obra *Sobre el ocio* (*De otio*), que nos ha llegado fragmentaria, mutilada al principio y al final, fue escrita probablemente después del 62, es decir, tras su retirada de los cargos públicos. En ella el filósofo quiere demostrar a Anneo Sereno que el *otium* no está reñido con la doctrina estoica que quiere al hombre siempre activo entre los hombres, en oposición a la idea epicúrea del *lathe biosas* («vive apartado»). Reaparecen así en Séneca las argumentaciones de Salustio y de Cicerón sobre la utilidad pública del *otium* del estudioso.

Si en los escritores republicanos la preocupación aun se centraba en el servicio que había que prestar al Estado aún en el exilio o mediante la vida contemplativa, en el diálogo senequiano, en cambio, se trata esta vez de la utilidad que se ofrece no ya a Roma, sino a la patria universal y a las generaciones futuras (*De otio,* III 2, 5; IV 1, 2; V 1; VI 4, 5; VIII 2, 4). Tras la estela de los sabios históricos que sin participar en la vida política ayudaron a la humanidad entera, Séneca acepta aquí las exhortaciones del platonismo antiguo para retirarse de asuntos (*prágmata*) de toda índole –ya pública, ya privada–, que se ponen en boca de Sereno: «si la suerte te abandona en lo público, juega con la voz, y si alguno te aprieta la garganta juega con el silencio» (*De tranquilitate animi* IV 6). Séneca renuncia a cualquier intervención pragmática y le da absoluta primacía a la indagación filosófica. Probablemente esta actitud refleja la biografía del desengañado consejero de Nerón que, siguiendo un empeño moral, se refugia en el aislamiento y la reflexión filosófica. Así escribe en su *Epístola* VIII 1 2: «por esto me he retirado y he cerrado la puerta, me he retirado de los hom-

bres y de los asuntos, y sobre todo de los míos. Trabajo para la posteridad.» El *otium* del sabio apartado del mundanal ruido es ya un patrimonio de toda la humanidad, o por mejor decir de la *respublica litterarum*, la patria común de los pensadores y escritores.

Como puede verse, la continuidad entre la *scholé* griega y el *otium* latino arroja, en el ámbito de lo literario y lo filosófico, un balance positivo del que se ha nutrido la tradición clásica. La *scholé* griega y el *otium* del intelectual romano es un ocio eminentemente privado, o ejercido en reducida compañía, y que afecta al espíritu. No hay que buscar hoy continuidad sino en esta tradición del retiro feliz para las letras, sin nada que ver con el espectáculo, el teatro, los juegos o los festivales antiguos. La herencia de una escuela del ocio para la posteridad reside precisamente en esa comunidad de creación, filosófica y literaria, que se encuentra en los escritores que han ejercido este tipo de ocio o, por mejor decir, de ocios. Hoy día, las acepciones tercera y cuarta de la definición de ocio en el diccionario de la Real Academia recogen precisamente que el ocio (o los ocios) son las «obras de ingenio» concebidas en la soledad y la tranquilidad de ese momento íntimo de pensamiento y creatividad.

En un mundo como el actual, una sociedad llamada de consumo marcada por las prisas y por una cierta adicción al trabajo, el ocio ocupa un lugar ambivalente: los poderes públicos fomentan el ocio del trabajador y a la vez se tiende a llenar el tiempo libre de actividades supuestamente relajantes, sin pensar quizá en lo que más conviene hacer con ese tiempo tanto para la formación del individuo como para la mejora de la sociedad. Frente a esto se sitúa la tradición literaria y filosófica clásica que sitúa en el tema del tiempo libre la cuestión de la más apropiada dedicación del ser humano fuera de las obligaciones a las que le abocan la sociedad y la subsistencia, en una búsqueda de la mejor manera de «perder el tiempo» que suponga un mejoramiento del individuo y de la sociedad. Hoy podemos rastrear las postrimerías de estas concepciones en un hilo cultural que propugna una cierta escuela del ocio, por la que cabe preguntarse al final de estas líneas. A pesar de la búsqueda constante de modelos y precursores en el mundo clásico, siempre se debe comenzar por cuestionar la continuidad con los antiguos. Si aún no sabemos qué implicaban enteramente

ni qué nivel emocional tenían muchas de las experiencias antiguas y ni siquiera podemos determinar a qué color exacto se refería Homero con el «vinoso ponto», mucha menor certidumbre podremos hallar en el conceptos como el ocio. Sin embargo, en lo que se refiere a esta tradición intelectual, sí habría que reivindicar de alguna manera la escuela del ocio en nuestros días.

El ciudadano de las sociedades occidentales, heredero de Grecia y Roma, ha basado su educación espiritual –tanto filosófica, como literaria– e incluso sentimental en una experiencia estética y ética que se resume en este *otium cum dignitate*, en la escuela de cultura, civilización y sensibilidad que es el tiempo libre dedicado a una actividad intelectual. En nuestra sociedad moderna, apresurada, inmediata y caracterizada por los negocios y ocupaciones varias que se reproducen de forma viral, resulta difícil encontrar el tiempo suficiente para perderlo de forma sabia, indolente y suave, como hacían los antiguos, en charlar con los amigos o debatir con maestros y alumnos sobre lecturas y ejemplos. Si hay una línea ininterrumpida entre la *scholé* platónica y aristotélica y el *otium* de Cicerón o Séneca, si en el Renacimiento y en la Ilustración se ha retomando el *leitmotiv* del ocio digno como la gran diferencia entre civilización y barbarie, la escuela del ocio constituye una tradición intelectual que se perpetua practicando ese diálogo con los antiguos a través de la literatura clásica. Hay que leerla hoy al margen de la presión de lo inmediato, en una lectura pausada, lejos de la agitación mecánica, del mercantilismo utilitarista, de la primacía de lo audiovisual que nos viene impuesta con la actual cultura de masas.

Se podría pensar que son malos tiempos para esta escuela del ocio clásico, de la que tanto tenemos aún que aprender, ahora que prolifera el horrible oxímoron de las llamadas «escuelas de negocios» ante el que tanto Platón como Cicerón se hubieran horrorizado. La escuela de este ocio fecundo y productivo, en fin, no tiene nada que ver con la avalancha de correos electrónicos, la televisión o la lectura basura, la dependencia de las mal llamadas redes sociales o de la consola de videojuegos. Puede que la tan manida 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 entretenimiento intelectual que re-

mita 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. Suscribimos lo que dice el ya citado Marc Fumaroli, con el que bien podemos terminar estas reflexiones: «Es 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 reconoce lo que el polvo de la impaciencia, los espejeos de las prisas 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. Este descanso en el 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.»

BREVE BIBLIOGRAFÍA

André, J.M. (1962), *Recherches sur l'otium romain*, París [Les Belles Lettres].

–, (1966), *L'otium dans la vie morale et intelectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Paris, PUF.

Bertelli, L. (1984), «La Scholé aristotelica fra norma e prassi empirica», en *Politica e poetica fra Platone e Aristotele, Aion* 6, 97-129.

Boyancé, P. (1941), «Cum Dignitate Otium», *Revue des Études Anciennes* XLIII, 172-19I.

Dosi, A. (2006), *Otium. Il tempo libero dei romani*, Quasar.

Finamore, J.F. (1984), «Catullus 50 and 51: Friendship, Love and Otium», *Classical World* 78, 11-19.

Fuhrmann, M. (1960), «Cum dignitate otium: Politisches Programm und Staatstheorie bei Cicero,» *Gymnasium* 67, 483-99

Fumaroli, M. (2010), *París-Nueva York-París. Viaje al mundo de las artes y de las imágenes*, Barcelona. Acantilado.

Guzmán Hermida, J.M. (ed. 1979) Isócrates, *Discursos*, Gredos, Madrid.

Hunnicutta,B.K. (1990), «Leisure and play in Plato's teaching and philosophy of learning», *Leisure Sciences: An Interdisciplinary Journal* 10.2, 221-227.

Nótári, T. (2009) «Cum dignitate otium: Staatsgedanke und forensische Taktik in Ciceros Rede Pro Sestio» *Revue internationale des droits de l'Antiquité* 56, 91-114.
Iso, J.J. (ed. 2002), Cicerón, *Sobre el orador*, Madrid, Gredos.
Wirszubski, C. (1954), «Cicero's Cum Dignitate Otium: A Reconsideration», *The Journal of Roman Studies*, 44, 1-13. ©

Paris 8 feb. 2000