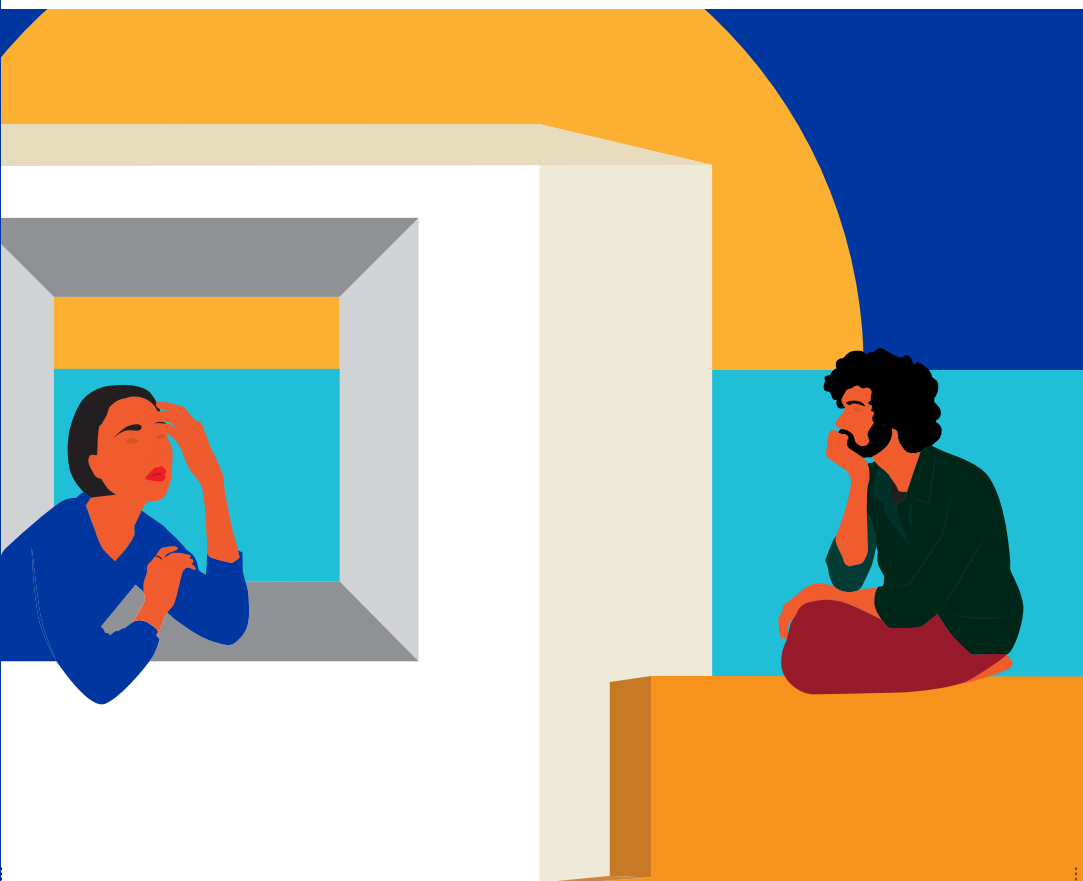


Brian O'Connor

Elogio de la ociosidad

Un ensayo filosófico sobre el valor de no hacer nada

KŌAN



Brian O'Connor

Elogio de la ociosidad

Un ensayo filosófico sobre
el valor de no hacer nada

KŌAN

Título original: *Idleness. A Philosophical Essay* by Brian O'Connor

© 2018 Princeton University Press

Publicado por acuerdo con Princeton University Press

© de la traducción del inglés, Ana Isabel Sánchez Díez, 2020

© Ediciones Kōan, s.l., 2020

c/ Mar Tirrena, 5, 08912 Badalona

www.koanlibros.com • info@koanlibros.com

ISBN: 978-84-18223-19-8 • Depósito legal: B-21052-2020

Diseño de cubiertas de colección: Claudia Burbano de Lara

Ilustración de la cubierta: Estudio Freixes Pla

Maquetación: Cuqui Puig

Impresión y encuadernación: Romanyà Valls

Impreso en España / *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos

Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

1ª edición, enero de 2021

A Jane y Anna

CONTENIDO

<i>Introducción: filosofía y ociosidad</i>	II
1. NUESTRO MÉRITO PARA LA LIBERTAD	31
2. TRABAJO, OCIOSIDAD Y RESPETO	61
3. LOS DESAFÍOS DEL ABURRIMIENTO	99
4. EL JUEGO COMO OCIOSIDAD	131
5. LA OCIOSIDAD COMO LIBERTAD	161
<i>Agradecimientos</i>	177
<i>Notas</i>	179
<i>Índice analítico</i>	197

INTRODUCCIÓN

FILOSOFÍA Y OCIOSIDAD

En el análisis de la acción humana que hace la filosofía predominan las preguntas acerca de la naturaleza de los valores morales. En comparación, ha existido poca preocupación por sacar a la luz las hipótesis acerca de los tipos de persona que se supone que debemos ser para vivir como actores eficaces y felices en el seno de unas sociedades tan integradas y productivas como las de hoy en día. Una breve reflexión nos deja muy claro que «encajar» y «que nos vaya bien» requieren que nos convirtamos —puede que nos guste pensar que incluso tal vez gracias a nuestras propias elecciones independientes— en seres de una clase muy concreta y no obviamente natural. Entre las características principales de esa clase se encuentra la reticencia hacia lo ocioso o una tendencia a reconocer que en lo ocioso hay algo malo, incluso cuando nos sentimos tentados o sucumbimos a la ociosidad. Los filósofos han aportado argumentos pensados para defender las percepciones negativas de la ociosidad. Los tradicionales reproches moralistas hacia lo ocioso se ponen al día siguiendo la más reciente idea de la grandeza de la humanidad. Se ofrecen narrativas de mayor nivel acerca de lo que somos o deberíamos ser en realidad para explicar por qué la ociosidad no es apropiada para seres como nosotros. El objetivo de este estudio es examinar y, en

última instancia, poner en evidencia las conjeturas y errores de esas narrativas.

Al final afirmaré que, en ciertos aspectos, la ociosidad podría considerarse más cercana a los ideales de libertad que el concepto de autodeterminación, más prestigioso, que se encuentra en la filosofía. Este libro, no obstante, procede sobre todo por la vía de la crítica y sin hacer una defensa de la vida ociosa. No se debe esto a la preferencia por una postura de negatividad superior o por el purismo escolástico. Se debe más bien a que con recomendaciones positivas se corre el riesgo de menospreciar la profunda ambivalencia hacia la ociosidad que es constitutiva de mucho de lo que nosotros creemos que somos (un asunto al que se aludirá muchas veces a lo largo del desarrollo de este estudio). Esa ambivalencia no se resolverá mediante esbozos filosóficos de una vida liberada de las fuerzas impulsoras de la industria.

En cualquier caso, excluir un enfoque didáctico y constructivo no significa que la cuestión de la ociosidad se aborde solo como un problema estrictamente teórico.¹ El ímpetu crítico se sostiene sobre la idea del daño que este mundo excluyente de la ociosidad les hace a los seres humanos. Esa ansiedad poderosa, relacionada de forma directa con la necesidad de trabajar en pos de una buena posición, les hace un escaso favor a nuestra salud y nuestra felicidad. Un espacio social dentro del cual el sentimiento de valía se obtiene por medio de una carrera profesional visible y del éxito material conlleva una peculiar vulnerabilidad. La humillación y el trauma acechan cuando las circunstancias que permiten la realización de esos logros solo están disponibles de manera parcial desde el principio o les son arrebatadas de repente a aquellos que las disfrutaron una vez. Las tasas de suicidio aumentan, las familias se hunden, los niños atraviesan dificultades. Es posible que un sistema socioeconómico más estable y menos ambicioso pudiera salvarnos de algunos de los

riesgos conocidos de la vida moderna. Sin embargo, la ociosidad ofrece una imagen de la libertad más osada. Qué aspecto tendría esa imagen al completo es otro tipo de pregunta. Pero se puede conjeturar que los ociosos genuinos se ahorrarían las diferentes formas de dolor que aguardan incluso a quienes intentan aprovechar al máximo las instituciones gemelas del trabajo y la estima social. Es precisamente esa intuición la que apuntala la atracción de la ociosidad, a pesar de que permanece al margen de la importancia triunfal que atribuimos a esas instituciones en última instancia.

La idea de libertad ociosa —en la que el trabajo no es ningún tipo de virtud ni el camino hacia la valía— es significativa y lo bastante real para merecer protección. Aquí esa protección implicará sacar a la luz las deficiencias de los muchos pronunciamientos filosóficos que apoyan la visión oficial del mundo, en que la ociosidad es un mal mientras que, supuestamente, el ajetreo, el hacerse a uno mismo, la utilidad y la productividad son el núcleo mismo de lo que está bien para los seres como nosotros. Es posible que exponer las suposiciones y los problemas de los argumentos contra la ociosidad ayude a preservar la idea de libertad que esta encarna, aunque sea una libertad sobre todo por oposición: la liberación de esas perturbadoras expectativas a las que es demasiado difícil resistirse. Por tanto, la misión más importante del libro será, en cierto sentido, evitar que la argumentación filosófica contra la ociosidad tenga la última palabra. Y, de hecho, veremos que las acusaciones filosóficas no siempre se alejan mucho de las más prosaicas. La preocupación de que, por culpa de la ociosidad, estemos en peligro de desperdiciar nuestra vida, de no hacernos justicia a nosotros mismos o, sencillamente, de no contribuir, está articulada de formas sistemáticas y desafiantes en los textos que van a considerarse. Algunos lectores no estarán de acuerdo con mis críticas a las propuestas que afirman que los seres humanos

están obligados a trabajar por algo mucho más extraordinario que la ociosidad. Es posible que otros piensen que en realidad no experimentan ningún deseo de ociosidad —eso es, al menos, lo que me dicen en algunas ocasiones— y, en consecuencia, no se sientan interpelados por los esfuerzos a su favor. Esta obra no espera convencerlos de que opinen lo contrario respecto a si deberían desarrollar ese deseo.

Mi enfoque crítico no podría describirse con exactitud como equilibrado. No procedo con la mente abierta en cuanto a si la ociosidad es algo malo o no, y por lo general me muestro escéptico sobre cualquier argumento filosófico en su contra. No obstante, el material antiociosidad se aborda de la manera que sus autores podrían esperar. Es decir, respondo a los argumentos que se encuentran en esos textos. Casi ninguno de ellos me resulta eficaz por razones que quedarán claras en el transcurso de este libro. Mi enfoque crítico tampoco es sistemático. Mis variadas respuestas podrían posiblemente ser la base de una concepción distinta del trabajo, la felicidad o la libertad. A estas alturas, una posición cohesionada no es, sin embargo, evidente. Al final, lo que se ofrece aquí no es un abordaje puramente analítico de los filósofos seleccionados. También se tendrán en cuenta tanto las motivaciones como la coherencia.

La ociosidad es un fenómeno complejo cuyo significado varía, en ocasiones de manera bastante radical, en diferentes contextos. La noción de ociosidad que yo quiero explorar encapsula una forma de experiencia que nos sitúa fuera de las normas o las convenciones de sociedades como la nuestra. No se trata solo de un estado que se caracteriza por no trabajar, aunque ese es un marcador esencial. Implica el alejamiento de una serie de valores que nos convierten en los tipos de persona que se supone que debemos ser para vivir bien. La mera idea de ser un «yo»

de la clase adecuada se pone así en cuestión. Los rasgos del fenómeno de la ociosidad —en el sentido en el que se trata aquí— pueden agruparse en líneas generales. En primer lugar están las que podríamos denominar sus *características fenomenológicas*, su sensación distintiva. La ociosidad es una actividad experimentada que opera sin seguir ningún propósito rector. Esa ausencia de propósito explica sus cualidades relajantes y placenteras. La ociosidad es un sentimiento de falta de compulsión y de rumbo. A menudo nos volvemos ociosos dejándonos caer en ese estado, ya sea en mitad de una tarea o durante períodos prolongados. La estructura de nuestra vida individual permite la ociosidad en distintos grados, dependiendo del nivel de nuestros compromisos y de la seriedad con que nos los tomemos. En principio, es posible imaginar una vida que sea en su mayor parte ociosa o, lo que es lo mismo, una vida en la que la ociosidad no sea una liberación momentánea del trabajo. En este libro, las aseveraciones hechas contra esa posibilidad serán de especial interés. Al parecer los filósofos no expresan ninguna preocupación respecto a la ociosidad momentánea o intermitente, pero por lo general consideran que una vida de ociosidad es representativa de la humanidad en una forma degradada.

Una segunda dimensión de la ociosidad es su contenido *efectivo*. Las actividades que llenan un período ocioso no están orientadas hacia la productividad. En caso de que durante la ociosidad surja una idea interesante, valiosa para proyectos en marcha o futuros, se trata de un resultado fortuito. Otra característica distintiva del comportamiento ocioso es su *estructura*. No sucede como un proceso que implica una automonitorización disciplinada. No existe la sensación de que hay una lucha interior de poderes en la que una parte de nosotros debe ser superada o mejorada. De ahí que sus críticos modernos perciban la ociosidad, tal como nosotros la entenderemos, como un obstáculo para una idea grandiosa de autorrealización. Sin

embargo, la ociosidad no es un sinsentido: no en menor medida que el comportamiento no ocioso, contiene componentes y juicios conceptuales. Mientras estamos ociosos sabemos lo que estamos haciendo, incluso aunque no tengamos una idea de fin o propósito global en lo que hacemos. Por lo tanto la ociosidad no debe interpretarse como esencialmente irracional. Entenderla de esa manera no es más que expresar el prejuicio de que la racionalidad tiene que ver solo con el autocontrol, con acciones guiadas por reglas. La ociosidad, por el contrario, puede ofrecer un atisbo de un modo de vida alternativo y que parece del todo racional —tiene sentido— para aquellos que lo experimentan. A fin de cuentas, da la impresión de situarnos en una posesión liberadora de nosotros mismos, sin presión y desde luego satisfactoria. A partir de estas características es obvio que la ociosidad se opone a mucho de lo que se tiene por correcto y normal: no tiene nada que ver con el desempeño, con el trabajo, con la posición social, con la obtención de mayor prestigio.

La ociosidad puede encontrarse en otras formas. La ociosidad amanerada —que una vez se teorizó entre una determinada clase social como el arte de estar ocioso— se diferencia bastante de la forma descrita más arriba. La ociosidad amanerada es un modo de vida cuidadosamente perseguido y diseñado para crear la sensación de una existencia fácil, que se eleva cómodamente por encima de los esfuerzos ininteligibles de las masas. En su ostentación, conlleva, si acaso, una escasa debilitación de un sentido social convencional. Quiere que la vean y la admiren. Que suela posibilitarla una desigualdad social necesaria —unos trabajan mientras a los otros se les ve jugar— también la separa de la ociosidad que está descontenta, de manera implícita, con los arreglos sociales habituales.

Es importante distinguir el concepto de ociosidad, tal como se estudiará aquí, del de ocio. Es obvio que la ociosidad comparte algunas de las características del ocio. Las fronteras

de este último, no obstante, deben encontrarse en el grado en que el ocio puede incorporarse dentro del modelo general del actor social moderno. Para la mayoría de los que lo disfrutan, el ocio es un instrumento que les permite alejarse de modo temporal de las exigencias que dan forma a la vida. Aun así, está implicado en esas exigencias. El ocio puede renovar nuestra capacidad de desempeño. Nos permite recuperarnos del trabajo o pensar con libertad en nuestra siguiente tarea, o potenciarnos al tomarnos la molestia de obtener nuevas experiencias valiosas (turismo cultural y cosas similares). En el mundo actual, el ocio podría considerarse una especie de liberación, pero muchos regímenes laborales lo convierten en obligatorio —vacaciones pagadas—. Al parecer, el ocio es bueno no solo para el trabajador, sino también para el empleador. El modelo general del actor social eficaz dentro de un sistema de trabajo se sostiene en parte de esta manera. La ociosidad, por el contrario, amenaza con socavar lo que requiere ese modelo, es decir, a los individuos disciplinados y orientados a objetivos. Por esa razón, la ociosidad no puede incorporarse en el modelo de productividad —al contrario que el ocio—, ya que es una ruptura no instrumental con todo lo que se necesita para hacernos útiles. William Morris expresó una preocupación típica sobre que no debería permitirse que el ocio, que se ha vuelto abundante en el mundo moderno, «degenere en ociosidad y falta de rumbo».² Como muchos otros teóricos sociales, Morris especuló acerca del equilibrio correcto entre trabajo y ocio. Demasiado ocio es ociosidad, un estado de la cuestión en el que no puede concebirse ningún tipo de equilibrio con el trabajo, con consecuencias peligrosas para este último. Es evidente que, en su indiferencia hacia la productividad, la ociosidad se entrecruza con la pereza. En algunos contextos —tanto críticos como simpatizantes— son, en esencia, sinónimos. La familia de Anna en *Los siete pecados capitales* de Bertolt Brecht y Kurt

Weill grita el tradicional estribillo de que la ociosidad es el inicio de todo mal mientras canta acerca del vicio de la pereza. A grandes rasgos, la pereza se percibe como un defecto moral, como el estado de una persona que sabe muy bien qué hacer pero que aun así opta por el descanso. En ese sentido concreto, la pereza puede separarse de las características implícitamente críticas o rebeldes de la ociosidad. Sin embargo, en la práctica no debe encontrarse ninguna división definitiva entre ambas, y el concepto de pereza se afrontará en varias ocasiones a lo largo de los debates sobre la ociosidad que se siguen.

Una historia de la ociosidad como categoría moral incluiría un abanico de conceptos de aspecto similar que han surgido a lo largo de sus milenios de existencia. Se necesitaría prestar cierta atención, por ejemplo, a la indolencia y la *acedía*. Sin embargo, este no es un trabajo de genealogía. Aquí el análisis se centra en el modo distintivo en que la ociosidad es vista en filosofía durante lo que en líneas generales se llama la Edad Moderna. Se trata de una edad caracterizada por su interés en la libertad individual, la sociedad cívica, la democracia, el capitalismo y la razón. Vivir de forma eficaz dentro de este mundo requiere talentos particulares. Se espera de nosotros que participemos en sus prácticas de varias formas. La disciplina es vital: abordamos nuestras tareas con diligencia y estamos preparados y dispuestos para recibir más. La desocupación —la ociosidad— no es una experiencia sencilla, dado que nuestra disciplina adquirida nos orienta hacia más actividad todavía. En este caso la disciplina no debe entenderse como específica de la tarea. En otras palabras, no se refiere a una situación en la que uno podría adoptar un enfoque muy estructurado hacia su trabajo o aficiones pero ser informe en cuanto a todo lo demás. De manera ideal, toda nuestra vida debe adoptar una forma, un propósito claro, un

«plan de vida racional», según lo llama John Rawls, que aporta integridad a la totalidad de nuestras acciones. Se nos permite jugar, incluso puede que estar ociosos, pero tenderemos a no tomar ninguna de esas opciones sin una duda considerable, ya que van en contra de las motivaciones que son normales para agentes sociales como nosotros. No debe permitirse que estos momentos de vivencia alternativa echen a perder el proyecto central.

No debería sorprendernos que las consideraciones *filosóficas* de la ociosidad más significativas se encuentren en nuestra Era Moderna. Este es el período en que el progreso está vinculado de forma directa con los esfuerzos de los seres humanos para conferirle un orden razonado al mundo. Ese orden empieza por el orden que ponemos en nosotros mismos. Es obvio que la ociosidad es impedimento para el progreso entendido de esa manera. La Edad Contemporánea —la Modernidad, como prefieren llamarla algunos— no es, en cualquier caso, un monolito en el que se hayan resuelto o acordado las preguntas vitales de qué clases de libertad, sociedad y humanidad queremos. Está claro que estas ideas están sometidas a debate. Cada teoría sobre lo que deberíamos ser, sin embargo, se comprende a sí misma como un avance con respecto al mundo que ha existido antes. Se comparten los rechazos a la autoridad arcaica y las esperanzas de un mejor tipo de humanidad. Los detalles de cada concepción de la libertad, la sociedad y la individualidad exigen, como veremos, argumentos específicos contra la ociosidad.

Es probable que una vida marcada por la ociosidad voluntaria pudiera describirse como hedonista en el sentido cotidiano de la palabra. Debido a su indiferencia hacia los planes, la disciplina y la utilidad, una vida de ese tipo parece ser gratificante a su

modo, impasible frente a esos valores duros que puede pensarse que le otorgan al mundo moderno sus cualidades peculiarmente motivadoras. La percepción de la ociosidad dentro de la esfera técnica del *hedonismo filosófico* es, sin embargo, una cuestión menos clara. En principio, a la forma académica del hedonismo no debería resultarle complicado reconocer la ociosidad como un placer satisfactorio por completo, y en ese aspecto, como una preferencia que cumple el requerimiento de la moralidad (dado el principio de placer que sirve como fuente normativa del hedonismo filosófico). En realidad, esos reconocimientos son escasos. Encontramos un ejemplo sincero en «El epicúreo» de David Hume. Es un esfuerzo por defender lo que podríamos denominar la ociosidad hedonista y el placer en general como las formas más verdaderas y positivas de acción humana. Teniendo en cuenta el ensayo de Hume podemos, en el inicio de este estudio, abordar la cuestión de si el hedonismo filosófico captura el valor de la ociosidad y de si, por lo tanto, la cuestión de la ociosidad puede remitirse a una disputa más grande sobre el estatus moral del placer.

Aunque «El epicúreo» ofrece apoyo a la ociosidad hedonista, lo cierto es que no representa la habitual forma de ver las cosas de Hume. Por lo general este filósofo tiene mucho que decir en contra de la indolencia. Pero en el ensayo se «suplanta»³ una perspectiva particular para presentar el caso de una vida de placer dentro de sus límites defendibles. Su percepción de dónde se encuentran esos límites tiene cierto interés. El ensayo toma como enemigo la afirmación filosófica de que vivir de acuerdo con ciertas «reglas de la razón» puede generar una forma distintiva de felicidad que, se supone, equivale a un «nuevo placer». Hume da voz a la objeción de que la «constitución y estructura original» de los seres humanos no está diseñada para una variedad de disfrute tan antinatural. Lo que los satisface es, más bien, la «facilidad, [el] contento, [el] reposo». Esta

languidez contrasta con el desagradable régimen de «vigilia, cuidado y fatiga» que nos impondrían los partidarios de una vida puramente regulada. El texto especula con que el «orgullo» motiva ese esfuerzo por volverse autosuficiente, es decir, independiente de lo «externo», pero en verdad esa independencia no es más que una negación exhibicionista del placer. Los «dictados de la naturaleza», se mantiene con firmeza, deben vencer contra la falsedad de una vida cuya única base es una teoría filosófica de «frívolos discursos».⁴

Puede que parezca que «El epicúreo» viaja en el mismo sentido que el hedonismo cotidiano. Sin embargo, una conocida preocupación restrictiva acerca de la vida hedonista interviene en el debate. El placer sin restricciones, se nos dice, se consume a sí mismo. Así pues, en este contexto, la tesis tiene dos aspectos principales posibles. El primero: dado que el placer termina por agotarse, no puede constituir la base de ningún modo de vida a largo plazo. Por lo tanto, debe encontrar su lugar entre nuestras demás actividades valiosas. O, el segundo, el placer es un bien tan maravilloso que debe preservarse del uso excesivo para que pueda disfrutarse a más largo plazo. En realidad, en el ensayo de Hume hay elementos de estas dos ideas. Transmite que la «virtud», identificada de forma críptica como su «hermana», debería controlar el placer. El placer revisado por la virtud restaurará «a las rosas su calor y su aroma a los frutos». A través de esta asociación, la «mente», como Hume la denomina con gran cuidado, puede mantener el «mismo ritmo que el cuerpo». La sabiduría que poseemos cuando nos encontramos en un estado de placer virtuoso puede permitirnos tanto repeler «la bárbara estridencia de Baco» como ver más allá del absurdo de una vida dedicada a la persecución de la gloria a expensas del placer.⁵

En sus esfuerzos por proporcionar justificación filosófica al placer y por encajarlo dentro del marco de la moralidad, la

postura de «El epicúreo» es, tal vez, menos disruptiva de lo que parece en un principio. Al moderar el placer con la virtud, rechaza de forma implícita la idea de que puede encontrarse un bien en la indiferencia espontánea hacia lo que se espera de nosotros. Más bien recomienda, entre otras cosas, una vida sosegada que pueda evitar el escándalo, es decir, la ociosidad acomodada a la virtud de algún modo. La virtud excluye las opciones que conllevan el abandono de todo lo que se considera apropiado. Aunque sus principios no se especifican, está bastante claro que la virtud posee una normatividad autoritaria propia. Las recomendaciones de la virtud no están subordinadas a los imperativos del placer. Y la virtud también contiene una función prudencial en tanto en cuanto asegura que el placer no se agota. A partir de estas diversas afirmaciones deducimos dónde traza «El epicúreo» los límites a lo que podría permitirse que sean los seres humanos y sus necesidades. Y entre esas necesidades, al parecer, está la justificación moral. Ninguna forma de placer merece ser fomentada si transgrede las fronteras de lo que puede permitir la virtud. «El epicúreo» da lugar a numerosas preguntas acerca de la coherencia de al menos esta variedad, bastante general, de hedonismo filosófico. La más obvia es por qué el placer debe considerarse normativamente significativo teniendo en cuenta que debe tanto protegerse de sí mismo como someterse a supervisión administrativa por parte de la virtud. En cualquier caso, lo más relevante aquí es si la ociosidad hedonista que se pone en valor en «El epicúreo» se refiere en realidad a la interpretación de ociosidad que hemos considerado hasta el momento. El ensayo de Hume no concibe la ociosidad en términos de libertad. La considera, más bien, un placer en sí mismo que puede autorizarse desde el punto de vista moral, no un placer que tenga sentido como reacción al mundo del ajetreo o a los imperativos del hacerse a uno mismo. En línea con el esencialismo característico de Hume, «El epi-

cúreo» no cree que los individuos estén ya constituidos por esas condiciones sociales que hacen que la ociosidad sea al mismo tiempo tentadora y, sin embargo, casi imposible.⁶ La idea de ociosidad como libertad, en comparación, no es el camino del buen juicio. Sin duda, esa libertad es un placer, pero uno cuyo contexto histórico le proporciona su contenido.

Este contraste con el hedonismo filosófico puede dibujarse de manera aún más nítida recurriendo a una defensa de la ociosidad que equivalga al abandono de la idea misma de socialización apropiada y de la sabia indulgencia. Esta defensa es significativa en otro sentido importante, ya que se contrapone a las exigencias de una Edad Moderna incipiente. El Julio de Friedrich Schlegel, que aparece en la novela filosófica *Lucinda* (1799), nos presenta un «Idilio de la ociosidad». Rechaza la idea de que la ociosidad sea *skholé* («ocio», perseguido con la virtud y para la virtud). No debería servir ningún fin más allá de ella misma. La ociosidad es más bien un «divino arte de la pereza» y una «libre despreocupación y desocupación». Julio describe el comportamiento general de la ociosidad como «pasividad», de hecho, como «puro vegetar [*reines Vegetieren*]», un descriptor que también utilizará Immanuel Kant, tal como veremos más adelante. Schlegel contrasta la actitud del ocioso con la del «soberbio [*Eigendiünkel*]», en la que el individuo está atrapado solo en los imperativos del «trabajo y la utilidad», que se describen de manera sombría como «los ángeles de la muerte». Se identifica a Prometeo como «el inventor de la ilustración y la enseñanza» y, de hecho, también del proyecto de un plan de vida racional: «De él [Prometeo] les viene a los humanos la intranquilidad, la necesidad de ir y venir. Herencia suya es que, cuando no tienen más que hacer, *busquen un papel que representar...*». Julio, entonces, parece es-

tar avanzando el concepto de ociosidad de una manera radical —socialmente crítica—: (1) la ociosidad desafía la industria y la utilidad, y los medios y los fines; (2) la felicidad se concibe más como pasividad que como actividad agitada; y (3) la ociosidad aparta al individuo de lo que en la filosofía más reciente se llama autoconstitución (la tarea de convertirnos en seres morales integrados). Las opiniones críticas de Julio contra lo que él denomina «un mal hábito de las tierras del norte» tendrán no poca relevancia en la teorización de la ociosidad como crítica del actor social moderno.⁷

El lenguaje de Schlegel es llamativo y, en el uso de la noción de «vegetar», desconcertante. La metáfora podría desentrañarse de numerosas formas. Si su objetivo es describir nuestro estado mental mientras estamos ociosos, es, sin duda, excesiva. De hecho, no encaja con lo que podríamos considerar que es un «arte divino». Sin embargo, enfrentada contra las ideas de disciplina y propósito, posee cierta ventaja. Es muy consciente de su blanco filosófico: la ética de Kant. Y difiere de una apelación a la ociosidad más popular pero menos radical que se encuentra en los escritos de Jean-Jacques Rousseau, que ofrecen tanto ideas influyentes sobre la libertad social (a veces interpretadas como las primeras articulaciones de la noción de autonomía) como pensamientos profundamente contrarios sobre una huida cuasi-natural del propósito y la opinión entendida como libertad en un sentido más auténtico.

Las imágenes de la libertad de Rousseau, producidas por un ensueño desinhibido, reclaman una forma de ociosidad que es indiferente a la opinión, aunque no conlleva el abandono total de la autodeterminación. Desde luego, no es el tipo de autorrenuncia que contempla Schlegel. La ociosidad de un tipo concreto se vuelve posible, al menos para Rousseau, cuando podemos vivir en soledad en el campo. En las *Confesiones*, declara: «El sosiego [*l'oisiveté*] que yo deseo no es el de un haragán

que permanece con los brazos cruzados en total inacción y piensa tanto como se mueve. Es a la vez la *[sic]* de un niño que se mueve sin cesar para no hacer nada y la de un viejo chocho que divaga, en tanto que sus brazos permanecen quietos. Me gusta ocuparme en hacer bagatelas, empezar mil cosas sin acabar ninguna [...] no seguir más que el capricho del momento».⁸ Rousseau, tal como señala David James, desarrolla una postura en la que la libertad consiste en «obedecer de forma pasiva una sucesión de impresiones» más que la conocida empresa de la «autogestión» concertada.⁹ Como es bien sabido, Rousseau encuentra libertad en el tipo adecuado de organización social, es decir, en una comunidad asegurada por medio del contrato social, pero aquí, al menos, se explora la idea de una libertad en ausencia de otros. Se alcanza por medio del apartamiento de la mirada crítica y expectante de la sociedad, lejos, en efecto, de la ciudad, «el sumidero de la especie humana», tal como lo describe en *Emilio*.¹⁰

Schlegel, con bastante más audacia, nos ofrece no una aventura rural, sino una provocación que nos invita a considerar una especie de destrucción de todas las fuerzas que bosquejan nuestra vida. Estas fuerzas pueden experimentarse como si estuvieran en tensión con un deseo primitivo de rendirse a las circunstancias: «pasividad», un concepto que se desarrolla en el muy diferente espacio de la psicología de Sigmund Freud. Una forma de entender el elusivo concepto de la pulsión de muerte en Freud es como un análisis de las condiciones en las que las exigencias que el ego hace al organismo como un todo se vuelven insoportables. Esto motiva cierta atracción hacia una vida sin experiencia y, más en concreto, hacia una vida libre de la presión que conlleva la realidad. Puede obtenerse un estado sin tensión —que es la muerte del ego— mediante una liberación dinámica del individuo de las presiones del ego: «La intención central y predominante de Tánatos, su objetivo y

propósito, es precisamente la paz en una forma u otra, lograda de una forma u otra».¹¹

En «El problema económico del masoquismo», Freud identifica tres principios de pulsión principales —el nirvana, el placer y la realidad— y asigna papeles distintivos a cada uno de ellos: «El principio de *Nirvana* expresa la tendencia de la pulsión de muerte; el principio de *placer* subroga la exigencia de la libido, y su modificación, el principio de *realidad*, el influjo del mundo exterior».¹² Tanto el placer como la muerte apuntan hacia una condición libre de tensiones, mientras que el principio de realidad fuerza al organismo a prevenir, de forma dolorosa, esa condición. La noción de una ausencia de tensión similar a la muerte como una especie de punto de referencia para la ociosidad puede parecer descabellada. Y el interés de Freud en ese estado no es el de entender la ociosidad, sino una afección patológica concreta. En este libro no se insistirá demasiado en este argumento, pese al lenguaje intrigante de Schlegel y a la efímera perspicacia de Freud. Aun así, está claro que algunas de las críticas más sofisticadas de la ociosidad encuentran útiles las analogías con estados del ser desconocidos e incluso ajenos a lo humano cuando chocan contra seres humanos que no han aprendido —o que se niegan— a hacerse útiles o a mantenerse ocupados. En otras palabras, algunos críticos de la ociosidad señalan como defectos algunas de las cosas que los partidarios de la ociosidad enfatizan como ventajas, como por ejemplo, su destrucción de los que se consideran los marcadores fundamentales de la vida moderna. Entre dichos marcadores se cuentan la actividad, la industria, la autorrealización planificada, un sentido firme del propio ego. Los críticos mantienen que quienes se encuentran en la supuestamente horrible condición de la ociosidad carecen de motivación para elevarse hacia un nivel superior de la existencia. Esa falta de motivación es, sin embargo, una ociosidad despreocupada: el ser humano que no

experimenta tensión interior o autoalienación y, de nuevo, no siente ninguna urgencia de poseer una «personalidad».

Hay algo desconcertante en todas las revisiones de la realidad humana que parecen acompañar a una vida de ociosidad. El tan valorado ideal del «florecimiento» puede convertirse en una irrelevancia, en un pensamiento que sin duda va en contra de la *ociosidad*. Ese ideal adopta muchas formas. Martha Nussbaum, extrayendo lecciones de los atenienses, lo ha explicado de manera muy influyente como una especie de armonía de la virtud, la excelencia de carácter y la libertad de participar en la política del lugar de cada uno.¹³ Los que tengan una mente menos clásica lo entenderán como el ejercicio de la libertad que ve que los individuos se realizan de maneras que los enriquecen y satisfacen en lo personal. No hay acuerdo respecto a qué forma debería tomar el florecimiento. Es más probable que haya convergencia sobre él cuando su posibilidad esté excluida. Entre las condiciones negativas que se interponen en su camino están la opresión política, la desigualdad económica, las estructuras de clase rígidas, el acceso limitado a la educación o el alimento. Si pensamos en el florecimiento como algo que aparece ante la vista cuando se dan condiciones negativas, podemos concluir que la ociosidad no tiene por qué considerarse como un impedimento para que se dé. Mientras que la ociosidad implica un modo de vida que se ha apartado de las presiones sociales, reduciendo así el alcance de la influencia de la socialización, también puede entenderse como una expresión de florecimiento. Tal vez incluso pueda decirse que el ocioso vegetativo florece en tanto en cuanto ese individuo lleva una vida de un tipo concreto que es voluntaria y que se realiza a su propia manera. Lo que no contaría como florecimiento serían las diversas clases de tristeza que acompañan al esfuerzo de convertirnos en algo, en un mundo donde el éxito y los triunfos de diferentes tipos van acompañados por la preocupación por el fracaso.

Los textos examinados en este libro proceden sobre todo, aunque no en exclusiva, del período del idealismo alemán y sus secuelas. Pero aquí no se examina nada en aras de la erudición o el comentario histórico. Un principio de selección más importante es que todos los filósofos que se consideran articulan puntos de vista sobre la ociosidad que ahora están implícitos, si es que no son predominantes, en el discurso cotidiano. Están sin duda más avanzados y profundamente arraigados que los clichés comunes acerca de la ociosidad y sus peligros. Pero examinando esos puntos de vista con detenimiento, podemos albergar la esperanza de aprender algo respecto a los tipos de justificaciones que se blanden de inmediato cada vez que la ociosidad se vuelve atractiva.

El primer capítulo no comienza con la filosofía alemana, ni siquiera con la filosofía en general, sino con un debate del análisis de la ociosidad en Robert Burton. Empezamos ahí para establecer lo que considero que está incluido en los rechazos premodernos contra la ociosidad. El modelo deducido del trabajo de Burton nos ayuda a ver lo que, en la sección siguiente, caracteriza de forma distintiva los últimos esfuerzos de Kant por defender la utilidad y la autodeterminación racional. Puede que la postura de Kant esté trazada en términos teóricos bastante exigentes, pero se alinea a la perfección con la opinión común de que una vida que merezca la pena vivir se caracterizará por el autoprogreso y una industria admirable. De hecho, Kant asocia los atributos de la utilidad y de la autodeterminación racional con el «mérito», una especie de cualidad interior que tenemos cierta obligación de realizar. Mantiene que la consecución del mérito no siempre es placentera ni está en sintonía con nuestro deseo natural de ociosidad. No obstante, se trata de una exigencia ineludible que se nos impone en virtud de ser los seres que somos.

G.W.F. Hegel, a quien dedico el segundo capítulo, adopta una perspectiva más integracionista de los seres humanos que han conseguido su mérito. Nada de lo que debemos valorar se pierde cuando los seres humanos superan la condición de salvajismo que Hegel encuentra entre los pueblos que todavía subsisten en un estado de ociosidad. Defiende las ventajas evolutivas de los que pueden hacerse útiles —incluso cuando no hay un uso inmediato para ellos— y son capaces de contribuir al «sistema de necesidades» común en una economía moderna. Como veremos, una parte sorprendente de la historia de esta evolución es la identificación, por parte de Hegel, de la conciencia formada o «educada» de un siervo con la disposición a trabajar de manera útil. Mientras que el punto de vista de Hegel tiene algo que ver con lo que es para él la dinámica persuasiva de la sociedad, Karl Marx denuncia la ociosidad —la reticencia a trabajar— a partir de una base sobre todo moral. Es una negativa a hacer lo que los demás necesitan que hagas, y representa un alejamiento del espacio de lo «social» hacia el egoísmo. De lo que carece el relato de Marx es de una consideración del orden en el que la ociosidad —la pereza, según sus términos— sea posible sin algún tipo de reversión cuestionable a la individualidad aislada.

El tercer capítulo examina el fenómeno del aburrimiento como consecuencia de la ociosidad. En esta percepción de la ociosidad no encontramos ninguna propuesta de trabajo ennobecedor o positivamente liberador. El filósofo que mejor representa este punto de vista es Arthur Schopenhauer. Argumenta que carecemos de la capacidad de la ociosidad satisfecha. Nuestra tarea principal en la vida es evitar la ociosidad. Trabajamos, o nos lanzamos de cabeza a actividades de casi cualquier tipo, para escapar del aburrimiento que llega con la ociosidad. Esta posición representa una ruptura con la idealización del ajetreo que se encuentra entre los ilustres predecesores de

Schopenhauer. Sin embargo, en un sentido muy importante permanece en un nivel convencional en cuanto que no considera si nuestra inquietud —o supuesta incapacidad para la ociosidad— puede ser producto de los acuerdos sociales que nos forman de ese modo. Schopenhauer, más bien, interpreta la naturaleza humana —aunque no siempre de manera consistente— como fijada y ahistórica. La idea de que el aburrimiento acompaña a la ociosidad se ilustra más a fondo en un examen de «la mujer ociosa» ofrecido por Simone de Beauvoir. Su posición bosqueja de manera desafiante el riesgo del aburrimiento en individuos cuya formación no está dirigida hacia la realización de sus necesidades reales.

El «Capítulo 4» examina los esfuerzos utópicos de reconciliar la desalentadora necesidad de trabajar con la distintiva libertad que se disfruta en la ociosidad. Esa reconciliación parece librar a los seres humanos de las cargas prometeicas. Nos ofrece la posibilidad de que el trabajo en realidad pueda ser una esfera de felicidad y no de disciplina y subordinación a un sistema alienante. Los modelos que se examinan son los propuestos por Friedrich Schiller y Herbert Marcuse, quienes identifican el «juego» como el espacio para esa reconciliación. Se examinarán las evidentes dificultades de proporcionar expresión coherente a lo que parece una nueva armonía de opuestos extremos. El libro concluye, en el «Capítulo 5», con una valoración de la propia idea de ociosidad como libertad. Se contrasta la ociosidad con la autonomía, un concepto de libertad que, entre los filósofos, continúa marcando los estándares de lo que se supone que debe ser la libertad.