

Gaudenter Aristipo de Cirene.
La índole *psicosomática* de las afecciones
y la configuración hedonista de un proyecto
virtuoso de vida

Deyvis Deniz Machín

Universidad Central de Venezuela/Universidad Simón Bolívar
vagonesdeltiempo@gmail.com

En el ambiente del círculo socrático¹, la indagación filosófica giraba constantemente en torno a la pregunta “cómo se debe vivir”². Mezclar consideraciones epistemológicas y éticas resultaba ser la vía más idónea al momento de ofrecer respuestas filosóficamente articuladas o sencillamente justificadas.

-
- 1 “El grupo de los primeros socráticos configura un concierto de personajes sumamente disímiles, entre los que se cuentan tanto intelectuales con claras posturas propias, como otros que integraban el núcleo en calidad de allegados y transmisores [...]. A partir de los discípulos, que construyeron líneas con identidad respecto de la del maestro y sus condiscípulos, se fueron gestando movimientos teóricos más o menos institucionalizados que dieron lugar a los grupos socráticos”. Mársico, C. (2013: 14) cataloga a Jenofonte, Platón y Antístenes como “los que están más a la cabeza o en la punta (κορυφαίοτατοι)” y a Aristipo, Euclides, Esquines y Fedón como “los más eminentes o distinguidos (διασημότετοι)”.
- 2 La pregunta πῶς βιωτέον del *Gorgias* 492d5, encuentra una formulación alternativa en el τρόπον χρῆ ζῆν de *República* 352d. En *Leyes* 779e1 y ss., la interrogante da paso a una exposición deontológica. En *Phlb.* 21d2, queda circunscrita a qué tipo de vida ha de elegirse (αἰρετὸς ἡμῖν βίος): la del gozo o la de la prudencia (τοῦ χαίρειν-τοῦ φρονεῖν), *Phlb.*, 11d. La expresión τοῦ χαίρειν viene empleada, *mutatis mutandis*, para hacer referencia al placer (ἡδονή) que, en principio, es identificado con la diosa Afrodita, *Phlb.*, 12b. Esta dicotomía la expone Sófocles, *Aj.* 554-555, cuando Ajax, vuelto en sí, le dice al hijo: “en el ser prudente, en efecto, no reside la vida más placentera, hasta que te habitúas a disfrutar y sufrir (ἐν τῷ φρονεῖν γὰρ μηδὼν ἥδιστος βίος, ἕως τὸ χαίρειν καὶ τὸ λυπεῖσθαι μάθης)”.

Lejos de asumirla como exclusivamente ética, la interrogante, al inquirir tanto por el sentido como por los basamentos que son inherentes a los modos de vida, demandó un abordaje filosófico en el que el τέλος o “fin humano” fue descubierto como punto de partida y, a su vez, de llegada de toda la reflexión filosófica³. La frontera entre vida teórica-contemplativa y vida práctica paulatinamente quedaba difuminada en la medida en que las posibles *concepciones de lo real* fueron asumidas como el marco de delimitación de los posibles estilos de vida: en todo estilo de vida concurren una serie de creencias que, al ser tenidas por buenas, válidas o útiles, en última instancia dan cuenta del conjunto de praxis que cualquier agente emprende en un momento dado. En el ámbito socrático, todo proyecto consciente de vida reclamaba consecuentemente la permanente y metódica reflexión en torno a la aclaración de las propias creencias en el convencimiento de que, como se apunta en la *Apología*, “una vida desprovista de examen no merece la pena ser vivida”⁴. Aristipo hizo suya esta enseñanza, quizá emulando al Sócrates histórico⁵,

3 Aristóteles recalca, *Metafísica* 987b & 1077b17 y ss., que Sócrates se ocupó de ética (περὶ τὰ ἠθικά). Ello no le es óbice, sin embargo, para resaltar que en las cuestiones éticas buscaba por medio de razonamientos lo universal (τὸ καθόλου). Razón por la cual en Sócrates es posible reconocer, antes que doctrinas, dos elementos metodológicos que son constitutivos del conocimiento científico (ἐπιστήμη): i) los razonamientos inductivos (τοῦ τ' ἐπακτικοῦς λόγου) y ii) la definición universal (τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου). “Socrates was pre-eminently a masterly debater, clear-sighted in tracking down a problem to its simplest terms, ruthless in exposing a fallacy” (Tarrant, 1932: 152). Más reciente, Nozick (1995: 143-155) ve la figura de Sócrates no sólo como proponente de un método de investigación, sino como “encarnándolo” (as embodied in Socrates).

4 Pl. Ap. 38a5-6.

5 “Siendo interrogado sobre cómo murió Sócrates, dijo, así como yo hubiera deseado” (Mann, 1996: 111). “There seem to be at least three important ways in which Aristippus can be seen directly motivated by Socrates. First of all, Socrates too belongs among those philosophers whose life was meant to be a radical challenge [...]. Aristippus takes up this dimension of Socrates' life, albeit in a very different way”.

al convertir su estilo *gaudenter* de vida o πολυτελῶς ζῆν⁶ en un proyecto filosóficamente examinado en el que “homologó, según transmite Ateneo, doctrina y vida”⁷.

- 6 El adjetivo πολυτελής, opuesto a εὐτελής, o bien significa generoso, en el sentido de pródigo o costoso, o bien suntuoso. En este segundo sentido lo emplea Platón, *Hp. Mi.* 368c7, para referirse al característico estilo suntuoso de los Persas. En el primer sentido lo emplea en grado superlativo, *R.* 507c7, probablemente en tono irónico-crítico, para señalar que entre los sentidos la visión es sumamente pródiga (πολυτελεστάτην), aun cuando sin la luz (φῶς), el tercer elemento, la visión no ve —la facultad no actúa— y los colores son invisibles —las cualidades no son percibidas por la facultad—. Dos testimonios pueden ser señalados a fin de iluminar la actitud pródiga de Aristipo. En el primero, *gnom. vat.* 743 n. 40, Platón reprocha al de Cirene haber gastado doce dracmas en un pescado costoso (πολυτελή ἰχθύν). Aristipo le preguntó si él hubiera comprado el mismo pescado en caso de que costara un dracma. Al estar Platón de acuerdo, Aristipo dijo que para él no costó mucho. Así, lo que es un dracma para Platón, son doce para Aristipo. En el segundo, D.L. II 75, no queda identificado quién le reprocha el gasto en la compra de pescado o, simplemente, comida (πολυτελή ὀψωνίαν). Pero su respuesta es la misma: “¿tú no los comprarías por tres óbolos? Dado que el fulano asintió, Aristipo dijo: no es, entonces, que yo soy amante del placer (φιλήδονος), sino que tú eres avaro (φιλάργυρος)”. La anécdota viene presentada de forma similar, *Athen.*, VIII 343, con la salvedad de que Aristipo niega ser un degustador exquisito (ὀψοφάγος) y a quien llama avaro es a Platón. Quizá estas anécdotas hayan sido extractadas del *Contra quiénes le reprobaban por comprar pescado pródigamente*, uno de los veinticinco diálogos que le son atribuidos en uno de los dos catálogos de los que Diógenes da noticias, D.L. II 84-85. Propiamente, en relación con la expresión πολυτελῶς ζῆν pueden ser señalados dos pasajes. En el primero, D.L. II 68, Aristipo, a uno que le reprochaba vivir suntuosamente, le contesta: “si fuera malo (φαῦλον), no hubiera tenido lugar en las celebraciones de los dioses”. En el segundo, D.L. II 69, Platón es quien le reprocha. Una vez que Platón le concedió a Aristipo que Dionisio era bueno (ἀγαθός) y vivía de un modo más suntuoso que el suyo (πολυτελέστερον), le contestó éste: “nada impide vivir suntuosamente y bellamente (ὥστ' οὐδὲν κωλύει καὶ πολυτελῶς καὶ καλῶς ζῆν)”. En ambas anécdotas está latente la pregunta “¿cómo se debe vivir? (πῶς βιωτέον). Desde la primera anécdota, Aristipo respondería “tal como viven los dioses”, mientras que desde la segunda la respuesta sería bellamente, tomando el adverbio en su dimensión estética y ética. Platón y los demás socráticos objetarían poco a estas respuestas a no ser que ambas vienen identificadas en la filosofía de Aristipo con el modo πολυτελῶς de vivir.
- 7 *Athen.* XII 544b, “homologó doctrina y vida, la cual vivió en [medio de] toda delicadeza (τροφή) y suntuosidad (πολυτεία) de perfumes (μύρων), vestidos y mujeres (ἑσθήτων καὶ γυναικῶν)”.

*

A Platón debemos la primera objetivación del placer, esto es, la primera exposición argumentada que buscó delimitar la esfera de lo placentero a través de una taxonomía jerárquicamente fundada⁸. El placer y lo placentero, no obstante, en tanto hecho objetivo de la subjetividad, había encontrado con anterioridad e igualmente encontrará con posterioridad a él, exposiciones alternativas que, si bien en ningún caso podrán ser enaltecidas como legítimas o representativas del mundo griego, tampoco debieran ser tomadas como ilegítimas o inauténticas a la luz de la filosofía de Platón⁹. Con base en la doxografía existente, queda cla-

8 Acá tenemos especialmente presente los planteamientos de la *República* IX y *Filebo*, sin desconocer que el placer fue constantemente abordado por Platón en otros diálogos. Concordamos con Russel (2005: 9) cuando cataloga la posición de Platón en relación con el placer en términos de “pleasure as a conditional good”; sin embargo, esta calificación, privilegiando la lectura evolutiva, no queda exenta de críticas de parte de quienes han tomado a Platón como un filósofo antihedonista e incluso por parte de aquellos que han abogado por el hedonismo de Platón. Con Bravo (2003), es posible sostener que para explicar el hecho placentero se ha de tomar en cuenta consideraciones físicas, fisiológicas, psicológicas, ontológicas y epistemológicas que están íntimamente ligadas al hecho placentero. Por ello, algunos diálogos favorecen lecturas de corte hedonista o utilitarista, *v.g.* *Hippias mayor* o *Protágoras*, y algunos otros, en cambio, favorecen la lectura antihedonista, *v.g.* *Gorgias* o *Fedón*. Como apunta Wolfsdorf (2013: 40-41): “Plato’s various treatments differ because he pursues different questions or problems relating to pleasure in different contexts [...] in each dialogue he creates what may be called a ‘favored character’ to serve as the philosophical protagonist”.

9 Wolfsdorf (2013: 3) señala que el tópico del placer entra en la tradición filosófica griega en el siglo V a. C. a partir de dos corrientes intelectuales: la ética y la fisiológica. Si bien la segunda corriente es algo más restringida al incluir mayoritariamente lo que, en principio, cae bajo la categoría de “filósofos presocráticos”, la primera es, por su parte, lo bastante laxa como para admitir también la inclusión de la poesía. La poesía gestó la delimitación, al menos culturalmente, de lo placentero (ἡδύς-γλυκύς). De Homero en adelante lo placentero viene principalmente asociado tanto al banquete: comida, música y danza, *v.g.* *Il.* XIV 509 y ss., como preeminentemente a Afrodita y Eros, de quien Safo dice, fr. 130, valiéndose del calificativo homérico del sueño, que “afloja los miembros (λυσιμέλης)” y al que Anacreonte, XIII, describe como “arrojándose él mismo al verse en apuros al ya no tener

ro que los socráticos debatieron sobre el placer¹⁰; buscaron definirlo, clasificarlo, pero, más relevante aún, problematizaron sobre cómo habría de ser incorporado en la consecución de un proyecto virtuoso de vida¹¹. El debate, sin

dardos que arrojar (ὡς δ' οὐδέτ' εἶχ' οἰστούς, ἤσχαλλεν εἶτ' ἑαυτὸν ἀφῆκεν εἰς βέλεμνον)". "¿Qué vida, qué deleite sin la dorada Afrodita?", se pregunta Mimnermo, fr. 1. Para quienes no hallaban manera alguna de dar una respuesta, la salida ofrecida era subir a la roca Léucade y "zambullirse ebrio de amor (κολυμβῶ μεθύων ἔρωτι)", Anacr. XXXI. La poesía parece haber entendido y celebrado el placer en tanto "encantadoras flores de la juventud (οἱ ἦβη ἄνθεα γίνεται ἀρπαλέα)", Mimn. fr. 1; sin embargo, la generalidad siempre encuentra excepciones. Así, encontramos a Arquíloco, fr. 328, haciendo una exhortación a la vida moderada (σαόφρονος) de las Musas y del cáliz de vino, reconociendo que en esa hay deleite (τέρψις), dicha genuina (χαρά) y "placer por naturaleza (ἡδονή πέφυκε)", no siendo cómplices de quienes dan sazón a sus vidas con lo que califica como "placeres vergonzosos (αἰσχρᾶ ἡδονῆ)". En Arquíloco, entonces, queda establecida la distinción ética entre placer por naturaleza y placeres vergonzosos. Jenófanes, fr. 1, quien caería bajo las dos categorías por ser a la vez poeta y "filósofo presocrático", entiende que "no es *hybris* beber, siempre que, no siendo muy anciano, con la cantidad bebida se pueda volver a casa sin criado". Demócrito, depositando en el "deleite y el desagrado (τέρψις γὰρ καὶ ἀτερπία)" el punto que marca la frontera entre lo ventajoso y lo que no lo es, entiende que "bueno y verdadero es lo mismo para todos los hombres; placentero, en cambio, para cada uno es algo distinto (ἀνθρώποις πᾶσι τῶντὸν ἀγαθὸν καὶ ἀληθές: ἡδὺ δὲ ἄλλω ἄλλο)". Enmarcado en estos antecedentes, es posible sacar a relucir un aspecto capital de la postura hedonista de Aristipo, pues conforme al testimonio de Plutarco, *amat.*, 4 p.750d, el cirenaico admite que él no siente apego (μὴ φιλεῖν) por el vino y el pescado, sino que "hace uso placenteramente de cada uno (ἀλλ' ἡδέως ἐκατέρῳ χρῆται)". No concede, pues, valor intrínseco a lo que culturalmente se tiene por placentero, sea esto natural, para expresarlo con Arquíloco o vergonzoso. El planteamiento, por el contrario, coloca el peso en el sujeto que sirviéndose del objeto del placer experimenta placer, no por el hecho de que en el objeto del placer haya algo de placentero en términos absolutos, sino porque el sujeto al hacer uso del objeto del placer se dispone placenteramente al "sacar como fruto placer y disfrute (ἡδονὴν καρποῦσθαι καὶ ἀπόλαυσις)", ya sea de un rostro, un cuerpo, un vino o sencillamente de un pescado.

10 (Boys-Stones y Rowe, 2013: 28-29), "There is no question that members of the Socratic circle thought that the most important truths to be sought were those concerning ethics. Ethics constitute the dominant subject of their researches, and the revolutionary approaches in this field no doubt constituted the most distinctive collective feature of their discussions [...] One of the major topic of discussion and disagreement under this heading (v.g. What is 'good' for a human being? What constitutes a good human life?) was the role of pleasure in the good life".

11 Pl., *Phlb.* 19b2-3. "Me parece, en efecto, que ahora –dice Protarco– Sócrates nos pregunta sobre las clases (εἶδη) de placer: bien si hay o no, cuántas hay

embargo, no arrojó como resultado una propuesta unitaria o siquiera compatible entre los miembros del grupo. Aristipo, ciertamente, defendió sin ambages el placer¹². Ahora bien,

y de qué tenor son (καὶ ὅποσα ἐστὶ καὶ ὅποια)”. La misma división ha de ser aplicada a la prudencia (τῆς τ’ αὐτῆς φρονήσεως), *Phlb.* 19b4, candidato a refutar (ἀμφισβήτημα) la posición hedonista de Filebo, *Phlb.* 11b6. La cuestión es capital, pues no sólo revela qué concepción del bien y de los bienes particulares que participan de aquel, para decirlo con Platón, defiende cada interlocutor, sino que a la par posibilita la discusión en torno a la vida buena, esto es, permite que progresivamente sean ofrecidas respuestas a la pregunta qué vida se debe elegir. En este sentido, placer-prudencia, extremos de la reflexión dialéctica, encuentran también una expresión biológica. Así, a la expresión genérica “para todos los animales” (πᾶσι ζώοις), *Phlb.* 11b5, en boca de Filebo, Sócrates repone que se trata, entonces, de averiguar qué “estado o disposición del alma (ἔξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν)” está en capacidad de suministrar o garantizar la “vida feliz para todos los hombres (ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαιμόνια)”, *Phlb.* 11d4-5, en tanto que “vida *propriamente* humana (ἀνθρώπου βίον) y no *propia* de un pulmón o de cuantos seres animados con concha hay en el mar (τινος πλεῦμονος ἢ τῶν ὅσα θαλάττια μετ’ ὀστρέων ἔμψυχά ἐστι σωμαίων)”, *Phlb.* 21c7-8.

- 12 “Aristipo de Cirene. Siendo ése goloso y amante del placer (φιλήδονος) dijo que el *telos* del alma es el placer. Quien experimenta placer, según dice, es feliz; quien, en cambio, no experimenta placer alguno es tres veces desdichado (τρισάθλιος) e infeliz”, Epiphanius. *adv. haeres.* III 2, 9. La vida placentera (βίος ἡδύς), asociada al de Cirene, es descrita como “tres veces dichosa o bienaventurada (τρισμακάριστος)” por Luciano, *vit. auct.*, 12. A partir de esta voz, que constituye un hápax, y de los testimonios ahora citados es posible entrever la tensión dicotómica entre vida placentera, tres veces dichosa, y vida sin placer (μηδ’ ὄλως), tres veces desdichada, sin necesidad de acudir a la ulterior distinción técnica entre placer (ἡδονή) y dolor (πόνος). Anteriormente fue señalado, n. 8, que Aristipo no se reconocía amante del placer (φιλήδονος). Conviene, pues, precisar el calificativo de “goloso (γαστρίμαργος)”. Aristóteles, *EN* 1118b19 y ss., llama goloso a aquellos que colman (*sc.* el vientre) o se sacian excediendo lo necesitado (παρὰ τὸ δεῖον). Haciéndose eco de la teoría del placer como “repleción (ἀναπλήρωσις)”, cara a Platón y que quizá tenga en Empédocles a su iniciador, DK 31 A95, Aristóteles censura tal comportamiento, destacando que el “exceso (ὑπερβολή)” en los placeres es “intemperancia (ἀκολασία)”. El exceso marca la característica principal de la intemperancia. Conforme al testimonio de Estobeo, *Stob.* III 37, 24, sabemos, sin embargo, que Aristipo, una vez “interrogado sobre qué es digno de admiración en la vida, dijo, un hombre ecuánime y moderado (ἐπιεικῆς καὶ μέτριος), que, siendo el caso de que estuviera entre malvados, no se corrompe”. La anécdota viene replicada puesta en relación con Platón en ocasión de un banquete en la corte de Dionisio. Aristipo, apelando a unos versos de Eurípides ante la negativa de Platón a colocarse un vestido femenino, le habría dicho que quien es “sensato (σώφρων)” no se corrompe aun estando en medio de fiestas báquicas, *Athen.* XII 5444b & Suda.

en qué medida y a partir de qué clase de parámetros interpretativos la filosofía denominada cirenaica¹³ pudo haber extraído sus fundamentos ético-epistemológicos de las tesis o, digamos mejor, del modo *gaudenter* de vida que la tradición doxográfica ha mayoritariamente atribuido al controvertido miembro del círculo socrático es un punto que aún genera discrepancias entre los intérpretes¹⁴. De suerte que, si bien es cierto que la doxografía imposibilita la defensa de una visión monolíticamente unificada alrededor de un corpus filosófico, doctrinalmente cimentado e iniciado por un maestro, no obstante, igualmente cierto es que la articulación contextualizada de los testimonios sí permite establecer lo que podríamos denominar la índole y propensión de los cirenaicos, Aristipo incluido¹⁵. En consecuencia, tanto el carácter

13 Dos ramas de cirenaicos surgieron de dos de sus discípulos inmediatos: Arete, su hija, y Antípatro, coterráneo suyo. De Arete sale, en primer lugar, Aristipo, su nieto, quien es tomado por la mayor parte de los intérpretes como el articulador e incluso creador de las tesis cirenaicas, y de él sale, a su vez, Teodoro, apodado el ateo; de Antípatro, por su parte, salen Parébatos, y de éste Hegesias y Anniceris. La tradición doxográfica hace referencia a ellos simplemente hablando de “los cirenaicos (οἱ Κυρηναῖκοί)” o a través de la expresión “los que provienen del de Cirene (οἱ ἀπὸ τῆς Κυρήνης)”.

14 (Zilioli, 2012: 173): “By Cyrenaic philosophy I mean a coherent set of philosophical views (ethical, epistemological, metaphysical and semantics). I say that the set of philosophical views I see as representing Cyrenaic philosophy is coherent because I take Cyrenaic ethics to be perfectly organic with the epistemology and metaphysics of the school, as much as epistemology and metaphysics are in perfect accordance with the semantic approach adopted by Cyrenaics”. Contra este punto de vista ya Giannantoni, G., *op. cit.*, p. 71, advertía que “Le stesse oscillazioni che in materia de gnoseología, di lógica e perfino di etica noi riscontreremo nella dosografía cirenaica obbligano a suporre una molteplicità di indirizzi e a rinunciare all’idea, fatta prevalere dallo schematismo degli autori di Successioni, che Aristippo abbia fondato una vera e propria scuola filosofica”. La posición más escéptica al respecto es la de Mann, W-R., *art. cit.*, p. 119, quien considera que más allá del estilo de vida de Aristipo no hay tal cosa como la filosofía de Aristipo. “Aristippus should not be assimilated to the Cyrenaics, that his project of leading a certain kind of life not only need not, but cannot be given a theoretical foundation”.

15 *Str. geogr.*, XVII 3, 22, “Hubo ilustres hombres de Cirene, por ejemplo, Aristipo, el socrático, quien, sin duda, puso los cimientos de la filosofía cirenaica”.

fenoménico¹⁶ como la orientación hedonista de los cirenaicos dan inicio con las enseñanzas del discípulo de Sócrates: su estilo de vida traslucía una *concepción de lo real* que, si bien pudo haber sido plasmada por escrito, y lo fue¹⁷, antes bien fue encarnada y transmitida mediante el ejemplo aleccionador del propio ejercicio de vida¹⁸. Aristipo estaba consciente de que, como aún suele decirse, *con el ejemplo se enseña*.

Da cuenta de ello, pese a la abierta animadversión, la palpable distorsión terminológica y, en casos, la caricaturizada exageración, el puñado de anécdotas que la tradición historiográfica nos ha legado¹⁹. Luciano de Samosata es, con mu-

16 Tres testimonios dan pie a tres posibles etiquetas, a saber: i) a la luz de Eusebio, *PE.*, XIV 19,1 764b, los cirenaicos serían escépticos-relativistas, ii) a la luz de Sexto, *P. I.* 215, serían dogmáticos-débiles, mientras que iii) a la luz de, *M.*, VII 190-196, serían fenoménicos-perspectivistas.

17 D.L. II 84-85. Diógenes presenta dos catálogos de obras que aparentemente son levantados a partir de cuatro fuentes. En primer lugar, y sin especificar de quién proviene la información, se señala la composición de un total de veinticinco diálogos, unos escritos en ático y otros en dórico, junto con una obra sobre Libia en tres libros. Seguidamente, se añade a través de un genérico “algunos” que le son de su autoría seis libros de diatribas con el matiz inmediato de que, según “otros”, entre los que se cuenta Sosícrates de Rodas, Aristipo no habría escrito nada. Finalmente, basado en Soción de Alejandría y Panecio de Rodas, es señalado un segundo catálogo de obras de las que es posible resaltar, en primer lugar, la ausencia de diálogos; en segundo lugar, la coincidencia con la segunda fuente en torno a los seis libros de diatribas y, en tercer lugar, propiamente los títulos de las obras, pues destacan un *Acerca de la educación*, un *Acerca de la virtud*, un *Protréptico*, una obra dirigida a Lais, su compañera, y otro a Sócrates. Ahora bien, es cuestión debatible si Aristipo puso su pensamiento por escrito con la intención de dejar a sus discípulos las lecturas útiles en un *corpus*. A la luz de los testimonios, sólo es posible establecer algunas conjeturas. G. Giannantoni, *op. cit.*, p. 61: “Solo per congettura si possono far risalire le espressioni di Aristippo sulla filosofia e sull’educazione allo scritto Περὶ παιδείας, quelle sul piacere e la ricchezza allo scritto Περὶ ἀρετῆς, quelle su Socrate allo scritto Πρὸς Σωκράτην e, infine, quelle sulle sue concezioni antipolitiche nell’opera Φυγάδες; ma è certamente azzardato pensare, come hanno fatto alcuni, che l’opera su Socrate fosse addirittura dedicata ad una revisione del pensiero del maestro”. (Ver Mannebach, 1961: 80-84).

18 D.L 72: “permanentemente aconsejaba a su hija Arete de la mejor manera, enseñándole mediante el ejercicio a despreciar el exceso”.

19 (Declava, 2009: 130): “Because he became in antiquity the representative par excellence of a life devoted to pleasure, his biography is full of stories and jokes based on

cho, el mejor ejemplo de esto último. En *Doble acusación o los tribunales* Aristipo aparece ante el Areópago, siendo reclamado por la virtud (ἀρετή) y el lujo (τρυφή). La virtud le reclama para sí por sus discursos y obras (οἱ λόγοι καὶ τὰ ἔργα); el lujo replica, sin embargo, que es obvio que le pertenece en razón de las coronas, la vestimenta y los perfumes²⁰. De la caricatura es posible extraer la proyección de la ambigua imagen lujosamente virtuosa o, si se quiere, virtuosamente lujosa que engalanó al discípulo de Sócrates. En el ambiente socrático, tal proyecto no encontró eco. Antístenes, Jenofonte y Platón le combatieron en tanto que un “estilo de vida muelle (ἄβροδίατος)” que saca placer de cualquier circunstancia²¹ no luce, en manera alguna, virtuoso²².

this characteristic. Nevertheless, if the fictional encrustations are stripped away to reveal the historical core beneath, a ‘Socratic’ figure emerges who is not so heterodox with respect to the master as he might seem”.

- 20 Lucianus, *bis accus.* 23. En la gradación de los placeres corporales que vienen asociados a la templanza y la incontinencia (σωφροσύνη-ἀκολασία), Aristóteles afirma, *EN* 1118a9 y ss., que en relación con el olfato (τὴν ὀσμὴν) sólo puede hablarse de incontinencia por accidente (συμβεβηκός). En tal sentido, se ha de notar que el énfasis viene puesto no tanto en el hecho de experimentar placer a través del olfato, sino más en el objeto del placer que causaría la experiencia de placer en el órgano sensorial del percipiente. Así, “no son considerados intemperantes quienes se deleitan con los olores de las mieles, rosas o inciensos, sino especialmente quienes lo hacen con los perfumes y las comidas refinadas (sc. pescado)”. Es aventurado precisar si Aristóteles está pensando o no en Aristipo, a sabiendas de que las veces que lo menciona explícitamente sólo lo hace considerándolo sofista y no hedonista; sin embargo, si él hubiera tenido que hacerse un juicio en función de la doxografía que nos ha sido transmitida como perteneciente al de Cirene, hubiera visto en Aristipo al prototipo de intemperante por accidente.
- 21 Lucianus, *vit. auct.*, 12. Luego de describir la vida como tres veces dichosa o bienaventurada, *cfr.* n. 14, Luciano resume el “punto capital de la filosofía de Aristipo (τὸ δὴ κεφάλαιον τῆς προαιρέσεως)”, a saber: “despreciar todo, hacer uso de todo y en todo momento obtener como beneficio placer (ἀπάντων καταφρονεῖν, ἅπασι χρῆσθαι, ἀπανταχόθεν ἐρανίζεσθαι τὴν ἡδονήν)”.
- 22 Aristipo era consciente de que la noción de excelencia-virtud (ἀρετή) no pasa por convenciones culturales; no hay ungüento o vestimenta que sirva de impedimento alguno al momento de ser y conducirse virtuosamente en la vida. Clemente, *paedag.* II, VIII 64,1, “Un caballo no es dañado en la excelencia-virtud propia del caballo por estar ungido con perfume, tampoco un

**

La filosofía de Aristipo giró en torno al reconocimiento de que el fin humano descansa en el “movimiento suave (τὴν λείαν κίνησιν)”. Tal movimiento es “producido en o brotado con la percepción (εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην)”²³. A partir de esta sentencia, sus seguidores, entre los cuales se cuentan su hija y su homónimo nieto²⁴, desarrollaron y articularon lo que, sin duda, se erigió como la primera filosofía hedonista de occidente. De ella, sin embargo, apenas tenemos noticias. Reconstruir sus postulados ético-epistemológicos no pasa por desmentir *a priori* la doxografía disponible²⁵; por el contrario, el esfuerzo exegético ha de poder contribuir a la contextualización del planteamiento filosófico de Aristipo que, lejos de revelar una tosca grosería²⁶, evidencia originalidad y actualidad filosófica²⁷. Ello también contribuiría a esclarecer co-

perro lo hace en la excelencia-virtud que es propia del perro por haber sido perfumado. Tampoco, entonces, el hombre”. Clemente, a pesar de catalogar el “argumento de sofista (σοφιστικὸν λόγον)”, añade que Aristipo “hacia inducciones y recolecciones (ἐπήγαγεν καὶ συνήγαγεν)”, dos aspectos metodológicos del pensamiento de Platón, el último de los cuales al ver de Bravo, F. (2002: 143), no se ha de confundir con el estadio refutatorio de Sócrates. “Pero no debe confundirse esta primera fase de la etapa ‘indagatoria’ (que se halla en los límites de la observación y la experiencia) con la reunión (*synagoge*) del método platonico del *Fedro* y del *Sofista* (que se caracteriza por un acto sintético del espíritu)”.

23 Loc. cit.

24 Cfr. n. 15.

25 Diógenes Laercio es, con frecuencia, víctima de este proceder.

26 La expresión es de Guthrie, W.K.C. (1969: 465). Al respecto, Tsouna, V. (1994: 381): “Traditionally he is depicted as one of the most minor figures of the Socratic circle —someone whose questionable charm consists in vulgar wit, social rudeness, opportunism, and unscrupulousness. However, there are some indications that such a portrayal is unfounded”.

27 Morgado, I. (2012: 74): “La interocepción es el sentido del estado fisiológico del cuerpo, el que hace que nos sintamos cómodos o incómodos, confortables o con malestar, cansados o descansados, relajados o estresados, sanos o enfermos [...]. Como ya insinuamos, las sensaciones viscerales (sc. emociones) resultan también muy importantes para la autoconciencia y la percepción que tenemos de estar ubicados en nuestro propio cuerpo. Todo lo dicho convierte al sentido interoceptivo en un determinante crítico del com-

lateralmente el debate filosófico de los miembros del círculo socrático y, por ende, arrojaría luz sobre la figura de Sócrates, al menos a nivel doctrinal.

Según testimonia Aristocles de Mesina, Aristipo, el compañero (ἑταῖρος) de Sócrates, “continuamente hacía argumentaciones sobre el placer”²⁸; sus seguidores, entonces, sospecharon que para él el fin humano consistía en “vivir placenteramente (τὸ ἡδέως ζῆν)”²⁹. Tal modo placentero de vida, por sorprendente que luzca, no se alcanza –entendieron los cirenaicos– a través de la riqueza o del desenfreno³⁰, sino del

portamiento humano, algo, como ya hemos dicho, que no siempre consideramos cuando hablamos de los sentidos”. Sobre la dimensión exteroceptiva e interoceptiva de los sentidos, esto es, de la percepción, escribiré en seguida puesto en relación con el planteamiento del Cirenaico.

- 28 La expresión «αἰεὶ γὰρ λόγους περὶ ἡδονῆς ποιούμενος» deja dudas sobre si para Aristocles el de Cirene habría dejado o no por escrito sus posiciones filosóficas o si sólo se trataba de disertaciones destinadas a ser escuchadas. Para Aristocles, véase Chiesara, M. (2001).
- 29 Esta formulación, aun cuando no necesariamente contradice la presentación del discípulo de Sócrates, pues pone el énfasis en la *diátesis* del sujeto, es con toda probabilidad del nieto de Aristipo, a la que añadía que se trataba del placer registrado en o de conformidad con el movimiento (τὴν κατὰ κίνησιν). Si tener que abordar acá la distinción entre placeres *cinéticos* y *catastemáticos* o estacionarios, es posible afirmar que el nieto de Aristipo tenga presente el movimiento suave (τὴν λείαν κίνησιν) al cual alude el testimonio laerciano, *loc. cit.* Aun así, resulta oportuno tener presente que Platón, *R.* 583b y ss., señala i) que “el dolor es contrario al placer (ἐναντίον φαρμὲν λύπην ἡδονῆ)”, ii) “entre ambos hay un estado intermedio que denomina tranquilidad (μεταξὺ τούτοις ἀμφοῖν ἐν μέσῳ)”, y iii) “lo placentero y lo doloroso son ambos un cierto movimiento (κίνησις τις)”. Las tres tesis aparecen en el planteamiento del nieto de Aristipo y frecuentemente son tomadas como *reformulaciones o innovaciones* que habrían sido hechas con el propósito de brindar robustez al pensamiento de Aristipo. Si así fuera, llamar la atención sobre una posible influencia no resulta fuera de lugar. Otra lectura es ver en este pasaje así como en tantos otros de Platón la propia filosofía de Aristipo. Hay testimonios que avalarían una y otra lectura.
- 30 D.L. II 69: “al preguntarle Dionisio por qué razón los filósofos acostumbran a marchar a las puertas de los ricos, pero los ricos jamás a las puertas de los filósofos, dijo: «es porque unos saben de qué necesitan, mientras que los otros no lo saben». D.L. II 72: “Al ser preguntado por un fulano en qué sería mejor su hijo una vez fuera educado, «y si no en alguna otra cosa, dijo, al menos en el teatro a no sentarse como piedra sobre piedra». A uno que le había entregado al hijo [para educarlo] le reclamó quinientas dracmas. Al decirle aquel «con tal suma

tomar conciencia de que “las afecciones solas son aprehensibles” (μόνα τὰ πάθη καταληπτὰ)³¹. El sentido placentero de vida viene delimitado por una *concepción de lo real* que asume la temporalidad y la sensibilidad como elementos indispensables para su configuración ética. Ambos postulados, siendo reconducibles tanto hacia la tesis cinematográfica central como al propio tenor de vida de Aristipo³², evidencian la indisoluble imbricación existente entre epistemología y ética: entre *concepción de lo real y estilo de vida*. Los πάθη y la defensa de su exclusiva aprehensibilidad replantearon el intelectualismo socrático-platónico desde una perspectiva íntimo-subjetiva que renunció, por un lado, en el plano epistemológico a dar cuenta y hablar asertivamente del mundo exterior³³ para,

puedo comprarme un esclavo», «cómpralo, dijo, y tendrás dos». D. L. II 73: “Ufanándose uno por beber mucho y no emborracharse, también eso, dijo, lo hace una mula”.

- 31 Eus., *PE.* XIV 20, 13 p. 768c. En líneas generales, las bases ético-epistemológicas de los cirenaicos fueron planteadas en los siguientes términos: “los que, por tanto, mantuvieron –transmite Diógenes. D.L. II 86– el modo de vida (τῆς ἀγωγῆς) de Aristipo, y fueron denominados cirenaicos, se sirvieron de las siguientes opiniones. Ponían como base dos afecciones (δύο πάθη), dolor y placer (πόνον καὶ ἡδονήν); ésta [última] es movimiento suave (λείαν κίνησιν), mientras que la primera es movimiento áspero (τραχεῖαν κίνησιν)”. Tradicionalmente, la dicotomía placer-dolor viene presentada a través de los términos ἡδονή-λύπη. Ahora, si bien es cierto que la voz πόνος hace principalmente referencia al esfuerzo físico, no obstante, en el planteamiento cirenaico se destaca el aspecto de sufrimiento que va aparejado a todo esfuerzo y que en cuanto tal se opone, por tanto, al placer. Adicionalmente, la presentación en estos términos pudiera estar haciéndose eco del debate acerca de la virtud y la vida buena entre Aristipo y Antístenes, quien asoció el esfuerzo al bien (ὁ πόνος ἀγαθόν συνέστηκε), D.L. VI 2.
- 32 Como si se tratase de una caracterización teatral, Diógenes, D.L. II 66, hace ver uno de los signos distintivos del carácter de Aristipo, a saber: “representaba proporcionadamente su papel en cualquier circunstancia (προσώπων, καὶ πάσαν περίστασιν ἀρμοδίως ὑποκρίνασθαι)”.
- 33 Los cirenaicos no encuentran incomodidad epistemológica en defender que los entes del mundo son entendidos como agentes que, puestos en contacto con el sujeto percipiente, causan cierto impacto, esto es, afecciones (πάθη), en el percipiente, permaneciendo éstos, sin embargo, impenetrables de forma asertiva para el sujeto que los percibe. El compromiso de objetividad pasa sólo por lo lógico-lingüístico en la medida en que no se pretende objetividad

consecuentemente, postular como bien en el plano ético no la εὐδαιμονία sino el placer³⁴, dejando así trastocado decididamente la dimensión temporal del proyecto ético, dado que el énfasis vendrá puesto no sobre la línea de tiempo que representa –permítaseme ejemplificarlo de este modo– un proyecto de vida, sino más bien en la permanente atención a la

más allá de los límites del percipiente. Puesto de otro modo, toda pretensión de objetividad reconoce los límites de la experiencia. Así, la respuesta a la pregunta qué es *algo* no pasa por el reconocimiento de atributos propios o intrínsecos, atribuibles o inherentes, a ese *algo* que se busca conocer o definir, sino, más bien, por exponer el modo en el que ese *algo* es capaz de afectar al sujeto percipiente. El lenguaje, reconocido como convección instrumental que permite comunicar las afecciones exclusivamente restringidas del percipiente, sólo describe o narra el modo en el cual éste se halla dispuesto. Por ello, los cirenaicos desarrollaron una gramática centrada en dar cuenta de las afecciones percibidas por el percipiente cuando percibe *algo* y no preocupada de hablar de ese *algo* que es percibido. Zilioli (2012; 137) se refiere a la gramática de los cirenaicos en los términos de “*behavioural solution*” o “*a sort of behaviourism*”, p. 175, contestando la calificación de “convencionalistas” que Tsouna, V. (1998), adscribe a los cirenaicos. Más allá de la validez de los calificativos, el hecho es que el tránsito de expresiones lógico-lingüístico como, por ejemplo, “estoy siendo endulzado por un *algo* o estoy dispuesto dulcemente”, propias de la gramática cirenaica, a expresiones como, por ejemplo, “ese *algo* es dulce” resulta impropio para ellos, en el entendido de que el problema no pasa por una conversión gramatical de voz medio-pasiva a voz activa, sino por poner de relieve que el sujeto percipiente sólo puede limitarse a proferir asertivamente sus propias afecciones privadas valiéndose de convenciones lingüísticas y en ningún caso pretender *indicar* cómo son en realidad los objetos existentes que las causan. Cfr. Sexto, *adv. math.* VII 192. La gramática cirenaica dotó de medios expresivos el apotegma délfico. Así, el *conócete a ti mismo* es un hecho de experiencia que viene narrado desde la perspectiva del sujeto que se conoce a sí mismo, *mutatis mutandi*, que se percibe a sí mismo. Aristóteles, *Met.* 1010b31-33, desde otra perspectiva epistemológica, acota que tanto lo perceptible como las sensaciones perceptivas son una afección del sujeto percipiente (*sc.* de todos los seres animados, ἔμψυχων): «τὸ μὲν οὖν μήτε τὰ αἰσθητὰ εἶναι μήτε τὰ αἰσθήματα ἴσως ἀληθές (τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι)».

34 Ael., *var. hist.* IX 20. Ante una tempestad Aristipo justifica su temor y el celo por la vida (βίου ἢ σπουδῆ). Allí viene contrapuesta la noción de una vida miserable y una vida de dicha (περὶ κακοδαίμονος-περὶ εὐδαίμονος). Los seguidores de Hegesías, D.L. II 94 señalaban que la εὐδαιμονία era un imposible, a saber: i) por la comunión simpatética de alma y cuerpo y ii) por la fortuna.

continua sucesión de puntos que le otorgan extensión³⁵. No se entienda esto como una paradoja zenoniana. De suerte que, si bien es cierto que la sucesión de puntos configuran una línea, tal línea no necesariamente se revelará recta. Semejante replanteamiento no reclamó formulaciones *onto-epistemológicas*, sino que redimensionando los alcances del apotegma délfico *conócete a ti mismo*, depositó en el sujeto percipiente la primera certeza, al tiempo que en el movimiento suave su orientación ética: el *yo* percipiente, tomado en primera persona, percibe teleológicamente cultivando el placer, en singular. La concepción intelectualista de la objetividad da paso a una concepción –digamos– estética de la objetividad.

La índole *psicosomática* de los πάθη apunta en dos direcciones concomitantes. En primer lugar, hace referencia a las afecciones, entendiendo por éstas todo cuanto se experimenta o padece. En este sentido, la noción de contacto recíproco es cardinal. En segundo lugar, hace referencia a las pasiones o emociones, como alegría, miedo, ira o tristeza³⁶. En este sentido, la noción de modificación de la disposición anímica es cardinal. En ambos casos, los πάθη son, sin embargo, atributos del alma: de un alma pivotada perceptivamente. Parafraseando al Platón de *Leyes*, Aristipo concedería que el alma deviene principio del movimiento³⁷; no obstante, no la postularía

35 Ael., *VH.*, XIV 6. “Aristipo acostumbraba a hablar con formidable fortaleza, exhortaba a los hombres a ni sufrir por las [experiencias] pasadas ni a atormentarse con antelación por [experiencias] venideras: ello es, en efecto, signo de buena disposición de ánimo (εὐθυμίας) y demostración de mente propicia (ἴλεω διανοίας). Exhortaba, entonces, a mantener la voluntad (τὴν γνώμην) en el día-día, aún más, en aquella parte del día en la cual cada uno ejecuta o piensa algo, pues –decía– sólo el momento presente es nuestro (ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν), no así el pasado ni el venidero. El primero, en efecto, ha muerto, mientras que el segundo se muestra poco claro, si es que acaso llegará”. Nótese el paralelo con el testimonio de Ateneo XII 544 en nota 57.

36 Gno. Vat. 743, fr. 83; Plut. De profect. In virt, 9 p. 80, fr. 77; Eliano, VII 3, fr. 76.

37 Pl. *Lg.* 896b2 y ss.

exclusivamente semoviente, pues al pivotar en la percepción ciertamente se mueve a sí misma, mueve desde sí, pero i) también es movida y ii) su movimiento no prescinde de la corporeidad³⁸. Tal como afirma Aristóteles en *Ética a Nicómaco*, 1105b20 y ss., en el alma hay facultades (δυνάμεις), hábitos (ἔξεις) y los πάθη. Sin tener que reparar en la discusión sobre la virtud, vale la pena poner de relieve tres precisiones que hace Aristóteles, pues contribuyen a iluminar el planteamiento de Aristipo, a saber: i) de conformidad con las facultades recibimos el apelativo de παθητικοί, ii) de conformidad con los hábitos nos encontramos bien o mal dispuestos en relación con los πάθη, entendidos acá como las emociones o pasiones propias del alma; sin embargo, queda reconocido que iii) a éstas está adherido “el placer y el dolor (ὄλως οἷς ἔπεται ἡδονή

38 (Boys-Stones y Rowe, C., 2013: 126): “It is important, finally, to note that ‘body’ and ‘soul’ are used as contrastive terms without prejudice to the question of how the soul is constituted (out of the same elements as the body, or out of some nonmaterial substance?) and whether it survives death [...] If we are right in our speculation about Phaedo’s strong identification of the soul with the intellect along the lines proposed in the dialogue Plato named after him, then he may have agreed that it is immortal. But other members of the Socratic circle certainly did not agree”. Reale, G. (1999: 187,189): “Socrate non poteva sviluppare a livello teorético una dimostrazione dell’immortalità dell’anima [...] Dicevamo che solo Platone sulle basi delle categorie metafisiche scoperte nella sua ‘seconda navigazione’ potrà procedere alla dimostrazione dell’immortalità dell’anima. Invece, non solo i Socratici minori ma anche, in generale, gli uomini colti del IV secolo a. C. Resteranno su posizione socratiche”. Aristipo no escribió un Περὶ ψυχῆς; sin embargo, de la doxografía es posible extraer las siguientes características de su concepción del alma: i) el alma es aliento vital, particularísimo y propio de cada individuo; ii) su existencia queda encarnada en los límites corporales de un cuerpo y no escapa al quehacer y al destino de éste; iii) embellecer el cuerpo no es embellecer el alma y iv) así como el cuerpo entrenado se fortalece, así también el alma, cf. *gnom. vat.* 743, n. 34; D. L. II 71; Anton. Meliss. II 34 & Stob. III 40, 8. Dos características adicionales pueden ser destacadas. En primer lugar, si nos apoyamos en la concepción de su nieto, Eus., *PE.*, XIV, 18, 32. 764, artífice del replanteamiento de la subjetividad cirenaica, podría defenderse la idea de que también Aristipo hubiese tematizado el alma como una mezcla o compuesto (σύγκρασις). En segundo lugar, si nos apoyamos en la posición defendida por los seguidores de Hegesias, podría defenderse que también Aristipo hubiera defendido la idea de que el alma es simpatética con el cuerpo (συμπαθεῖν τῷ σώματι), esto es, padece en concordancia con y en razón del cuerpo.

ἢ λύπη)”³⁹. Tanto el primer punto como el segundo –puede decirse– calza plenamente con el planteamiento de los cirenaicos y puede ser naturalmente reconducido a la tesis hedonista central de Aristipo, si adicionalmente tenemos presente la coletilla de Aristóteles al pasaje:

[...] decimos movernos (κινεῖσθαι) de conformidad con los πάθη, mientras que no decimos movernos de conformidad con las virtudes y los vicios, sino *estar dispuestos* en cierto modo (διακεῖσθαι πῶς)⁴⁰.

El alma, al ser movida de conformidad con los πάθη, no se traslada; esto es, no cambia de posición, tampoco aumenta o disminuye, pues no cambia su tamaño y peso. El movimiento propio del alma es la “alteración o modificación (ἀλλοίωσις)”⁴¹. Cuando se habla de alteración o modificación se está haciendo referencia a que el alma percibiendo percibe, a su vez, que está siendo de alguna manera alterada o modificada. Lo que se está poniendo de relieve, en consecuencia, es el carácter reflexivo de la percepción: la percepción en su momento

39 Para Teodoro, λύπη viene opuesta a χαρά tal como πόνος α ἡδονή; no obstante, postuló los dos primeros como fines y los segundos como intermedios. Con ello, el anclaje cinemático del proyecto de Aristipo es reorientado al colocar el énfasis en el aspecto emocional de la afección.

40 Arist. *EN* 1106a5-6.

41 Arist. *Met.* 1069b3 y ss. El movimiento del alma podría entenderse en ciertos contextos fisiológicos en términos de generación y destrucción. Si así fuera, esta clave arrojaría luz sobre la discusión del placer. Aclararía especialmente la posición de quienes lo tematizaron, Arist. *EN* 1175a19 y ss., como génesis. La tesis de Aristipo escapa a esta interpretación por razones más bien dialécticas que fisiológicas, pues así entendido el placer dejaría de ser completo. Postularlo como fin sería admitir que es buscado en vistas de otro, por ejemplo, la felicidad, y ello desvirtuaría la posición hedonista del Cirenaico. Con Bravo (2003: 43-55), podemos afirmar que en el planteamiento hedonista de Aristipo ya está presente lo que en Platón fue paulatinamente evolucionando y configurándose, esto es, el placer comprende una física, una psicología y una fisiología del placer.

exteroceptivo produce un movimiento interoceptivo del cual el percipiente es consciente, si se quiere, *siente*: αἴσθησις es, al mismo tiempo, percibir y sentir. El percipiente, por tanto, cuando percibe padece-con-aquello que está dado a ser percibido. Cuando Aristipo señala que el placer es un movimiento suave que se produce en o brota con la percepción está poniendo de relieve, entonces, tanto el momento exteroceptivo como el interoceptivo de la percepción; sin embargo, las fuentes no nos testimonian que él haya acuñado una voz técnica que describiera estas dos caras del percibir. De ello se encargaron los filósofos estoicos y llama poderosamente la atención que a mediados del siglo II d. C. el estoico Hierocles cuando da cuenta de la reflexividad de la percepción animal apele, sin mencionarlos, a expresiones de cuño cirenaico⁴². Probablemente sin proponérselo, Aristipo y los cirenaicos, habrían inaugurado, fruto inicialmente de las discusiones socráticas, la reflexión filosófica en torno a la conciencia de sí. Revelándose internalistas, defensores –diríamos con Sócrates–, del cuidado del alma⁴³, se abocaron al conocimiento del mundo sólo en la medida en que éste posibilita el conocimiento de los propios estados afectivo-emocionales a los cuales todo percipiente tiene acceso de forma exclusiva, privilegiada e infalible⁴⁴. El placer del que habla Aristipo se produce en o brota con la percepción una vez que el percipiente al percibir es placenteramente movido, esto es, en tanto que el perci-

42 El epicúreo Colotes, Plu., *adv. Col.* 1120c-1121e, habría procedido de la misma manera. Su posicionamiento es, no obstante, abiertamente crítico y sin mencionarlos se mofa de las expresiones alambicadas de la gramática cirenaica. En el caso de Hierocles, Col. VI 3 y ss., es distinto, pues las expresiones de los cirenaicos vienen a reforzar la prueba de que los animales se perciben a sí mismos (ver Bastianini, G. y Long, 1992: 268-451; Aoiz, J., Deniz, D. y Bruni Celli, B., 2014).

43 Pl. *Ap.* 29e2.

44 S. E., *M.*, VII 193-196.

piente *siente que* está siendo *suavemente* alterado o modificado⁴⁵. De suerte que ver un atardecer, escuchar un ensamble de metales, oler incienso, beber vino o acariciar un gato no es placentero si el percipiente no se percibe a sí mismo siendo placenteramente movido. La tesis hedonista de Aristipo es *disposicional*: i) la atención viene puesta sobre las capacidades afectivo-emocionales del percipiente, en su *diátesis*, o en las facultades –diríamos con Aristóteles– en virtud de las cuales recibimos el apelativo de *patéticos* y ii) los entes del mundo son placenteramente neutros y sólo eventualmente mueven al percipiente, placenteramente o no, en atención a su propia constitución y nunca en razón de atributos placenteramente intrínsecos al objeto. Así, y como si se hiciera eco de la crítica que en su momento lanzara Jenófanes sobre la imagen cultural de los dioses⁴⁶, Aristipo entiende que el placer no reposa en los entes que por el sólo hecho de ser culturalmente tenidos por placenteros habrían de mover en tal dirección al percipiente. En este sentido, su planteamiento cinematográfico puede o no acomodarse con lo que culturalmente se tiene por placentero, pero lo cultural no determina el hecho placentero⁴⁷. Por

45 (Damasio, 2010: 196); “The feeling tells me, without a word being spoken, that I own the objects, for the duration, and that I can act on them if I wish to do so. This is, literally, ‘the feeling of what happens’, the object-related feeling about which I have written in the past. On the matter of feeling in the mind, however, I have this to add: the feeling of what happens is not the whole story. There is some deeper feeling to be guessed and then found in the depths of the conscious mind. It is the feeling that my own body exists, and it is present, independently of any object with which it interacts, as a rock-solid, wordless affirmation that I am alive. This fundamental feeling, which I am not deemed necessary to note in earlier approaches to this problem, I now introduce as a critical element of the self process. I call it primordial feeling, and I note that it has a definite quality, a valance, somewhere along the pleasure-to-pain range. It is the primitive behind all feelings of emotion and therefore is the basis of all feelings caused by interactions between objects and organism. As we shall see, primordial feelings are produced by the protoself”.

46 Xenoph. DK21B14,15,16 & 34.

47 Teodoro, D.L. II 99 constituye la posición más radical en esta dirección. Por

ello, ni un atardecer, ni un ensamble de metales, ni el incienso, ni el vino, ni acariciar un gato, es *per se* placentero. Quizá, por ello, le habrían dicho a Aristipo que sólo a él le era dado vestir con ropas elegantes o con trapos⁴⁸. En cualquier caso, él habría encontrado la forma de sacar placer de una u otra circunstancia indistintamente⁴⁹. Al igual que en su medida también hiciera Sócrates, la posición de Aristipo trastoca, por su parte, los cánones culturalmente establecidos en relación con el placer. Su planteamiento hedonista puede ser visto como un abierto reto a la tradicional concepción ética según la cual quien experimenta placer se esclaviza y da muestras de ser éticamente bajo y débil⁵⁰. Dos anécdotas pueden ser traídas a colación para ilustrar cómo Aristipo, contrastando la concepción cultural del placer, logra redefinir la correcta actitud ética frente al placer, al menos desde la óptica cirenaica. En la primera lo encontramos respondiéndole a un joven que se ruborizaba por verle entrar en casa de una hetera: “el entrar no es vergonzoso, dijo, sino el no ser capaz de salir”⁵¹. En la segunda encontramos su célebre sentencia “poseo a Lais pero

ello, quizá, fue expulsado de Atenas, D.L. II 102. Los discípulos de Hegesias, por su parte, señalaban, D. L. II 94. que los ricos o los pobres no experimentan placer de forma distinta (μη γὰρ διαφερόντως ἡδεσθαι) y que esclavitud y libertad, tal como el buen o mal linaje o la buena o mala fama son indiferentes en relación con la medición del placer (πρὸς ἡδονῆς μέτρον).

48 D.L II 67.

49 Su(i)da. «Ἀρίστιππος, Σωκράτους ὁμιλητῆς, ἐν πᾶσι τὴν ἡδονὴν ἀσπασάμενος καὶ ἐπιχαρίζ». “Aristipo, discípulo de Sócrates, elegante e inclinado en toda circunstancia al placer”.

50 La expresión de Cleóbulo “domina el placer (ἡδονῆς κρατεῖν)” permeó casi en su totalidad la aproximación ética al tema del placer. Por otra parte, en Solón encontramos a través de la contraposición ἡδονή-λύπη, antes que la referencia a placeres mixtos, una pincelada del problema de la temporalidad y el placer: “huye del placer que produce aflicción-dolor”. En Periandro, por su parte, encontramos la determinación y contraposición entre placer y virtud: “los placeres son mortales, las virtudes, en cambio, inmortales”.

51 D. L II 69. «οὐ τὸ εἰσελθεῖν, ἔφη, χαλεπὸν, ἀλλὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἐξελθεῖν».

no soy poseído”⁵². En ambos casos viene puesto en evidencia la reinterpretación que efectúa Aristipo al tema del dominio del placer. Su planteamiento hedonista constituye un giro ético en tanto que la vía para encarar el problema ético tradicional del dominio del placer no es la abstinencia como muestra de autodomínio, sino, por el contrario, el uso (τὸ χρῆσθαι) como auténtico dominio y autodomínio. En virtud de lo cual señala Aristipo:

Domina el placer no quien se abstiene, sino quien, sirviéndose [de él], no se deja llevar por un sentimiento desordenado. Del mismo modo como también [domina] la nave y el caballo no quien no se sirve [de ellos], sino quien [los] conduce hacia donde quiere⁵³.

Ahora bien, volviendo sobre el tercer punto del pasaje de Aristóteles, es necesario notar que la posición cirenaica, con la marcada excepción de Teodoro⁵⁴, tendió a oponer πόνος, esfuerzo-dolor⁵⁵, al placer, y no el tradicional λύπη que, si bien puede entenderse como dolor, no obstante, es propiamente una emoción en el contexto del Cirenaico: la aflicción⁵⁶.

52 Ésta es, quizá, una de las sentencias más destacadas por la doxografía. D. L. II 75 *et alia*.

53 Stob. *anthl.* III 17, 17. «Κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μὲν, μὴ παρεκφερόμενος δέ-ὡσπερ καὶ νεῶς καὶ ἵππου οὐχ ὁ μὴ χρώμενος, ἀλλ' ὁ μετὰγων ὅποι βούλεται». Urstad, K. (2008: 50). Aristippus and freedom in Xenophon's *Memorabilia*. *Praxis*, Vol. 1 (2), 41-55. "He appears to transform what we might view as the Socratic principle of self-control over the desire for pleasure into control within the pleasure; or, put somewhat more broadly, he seems to convert what Socrates might as the life of moderation and even restrain into the art of moving correctly within the life of pleasure".

54 D.L II 98: "Asumía como fin la alegría y la aflicción (χαρὰν καὶ λύπην) [...] como intermedios, en cambio el placer y el esfuerzo-dolor (ἡδονὴν καὶ πόνον)".

55 Véase n. 33.

56 Ael., *VH.* VII 3. "Aristipo, a unos compañeros suyos que se lamentaban, les

La aclaración terminológica permite contraponer al interior del círculo socrático la posición de Antístenes con la de Aristipo, pues Antístenes, quien hizo del esfuerzo el camino a la virtud, asumió un planteamiento *antihedonista*: es célebre su expresión “antes loco que regocijarme en el placer”⁵⁷. Su posición, en el mejor de los casos, admitía ciertos placeres si venían acompañados de esfuerzos. Defendió –digamos– el placer como recompensa o satisfacción que resulta de y acompaña a los esfuerzos, pero ni entendió el placer como bien, por tanto, no lo vio como fin humano, ni lo concibió temporalmente antecedente al esfuerzo⁵⁸. Aristipo, por el contrario, mostrándose capaz de adaptarse al lugar y a la ocasión (τόπω καὶ χρόνῳ), esto es, ajustándose al *aquí* y el *ahora*, era pronto a “disfrutar el placer de las *ocasiones* presentes (τῶν παρόντων), y no cazaba por esfuerzo (οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ) el disfrute de las que no están presentes (τῶν οὐ παρόντων)”⁵⁹. El énfasis que

dirigió severas palabras y algunas otras para mitigar *su* aflicción (λύπης), pero como preámbulo éstas: “en lo personal, yo vengo ante ustedes no con la intención de afligirme con ustedes (συλλυπούμενος), sino para hacer cesar vuestra aflicción (λυπυμένους)”. La anécdota deja entrever el estilo argumentativo de Aristipo (βαρύτατα πολλά-ἄλλα ἀνασταλτικά) al tiempo que su firme negativa a *compartir* aflicciones, pues su misión es hacerlas cesar. En consecuencia, dado el planteamiento dicotómico de los cirenaicos, si no se experimenta aflicción-dolor (λύπη), el estado afectivo-emocional opuesto es el de placer-alegría (ἡδονή-χαρά).

57 D.L VI 3 «μανεῖην μᾶλλον ἢ ἡσθεῖην».

58 (Declava, 1966: 116). “Non è facile ricostruire con precisione il pensiero antistenico sul piacere; egli accettava quello che sorge dallo sforzo: si può in tal caso considerarlo una forma di ἄλυπια ed attribuirgli la teoria che Platone espone nel Filebo 43d ss? [...] L’incertezza rimane, dato lo stato delle fonti. Sussisteva, a quanto risulta da questi frammenti, l’accettazione dei piaceri conquistati rettamente oppure in modo paradossale: un esempio chiarificatore è offerto da Xen. Symp. IV 34 ss”. Wolfsdorf (2013: 19) entiende que la posición de Antístenes debe ser delineada en términos de “kinds of pleasure or between conditions of pleasure”.

59 D.L II 66. La anacreóntica XL celebra poéticamente el apego a la temporalidad que la doxografía transmite como marca característica de la actitud de Aristipo. “Puesto que fui hecho mortal/para caminar el camino de la vida/llegando a reconocer el tiempo transcurrido/desconozco, en cambio, el que tengo por recorrer/Dejadme, preocupaciones/Nada tenga yo que ver con ustedes/

pone Aristipo en la temporalidad permite acotar aún mejor el hecho de que el movimiento que viene señalado como fin humano esté pivotado en la percepción: en su alcance exteroceptivo la percepción está comprometida con lo presente, pues se percibe lo que está dado a ser percibido⁶⁰. Se sigue, entonces, que propiamente el placer, al brotar con la percepción, sólo tiene como condición de posibilidad el presente⁶¹. El planteamiento esfuerzo-presente deviene *luego* placer-futuro, aun cuando fisiológicamente válido, dialécticamente es inválido en el planteamiento de Aristipo. A los cirenaicos, en consecuencia, no les resultó extremadamente difícil conceptualizar la placentera visión de vida de Aristipo y extraer de ella las dos tesis insignia del hedonismo cirenaico, a saber: i) la *unitemporalidad* (μονόχρονος) del placer y la *equipolencia* de los placeres⁶². La primera tesis hace referencia a que todo placer es placer percibido mientras el percipiente se percibe placenteramente modificado, las evocaciones prospectivas o las rememoraciones quedan fuera del hecho placentero: ἡδυπαθεία fue la voz empleada para describir este fenómeno.

Antes de que me llegue el final/jugaré, reiré y bailaré/en compañía del bello Lleo". Introduzco ligeros cambios en la traducción de Guichard (2012: 113).

60 (Damasio, 1999: 16): "The simplest kind, which I call core consciousness provides the organism with a sense of self about one moment –now– and about one place –here. The scope of core consciousness is the here and now [...] There is no elsewhere, there is no before, there is no after. On the other hand, the complex kind of consciousness, which I call extended consciousness and of which there are many levels and grades, provides the organism with an elaborate sense of self –an identity and a person, you or me, no less– and places that person at a point in individual historical time, richly aware of the lived past and of the anticipated future, and keenly cognizant of the world beside it". Cfr. Arist. EN 1174b14-20.

61 Wolfsdorf, (2013:22), cataloga el hedonismo de Aristipo como presentist hedonism. *Mutatis mutandis*, en Aristóteles también encontramos este enfoque, Arist. EN 1175a4-6, reconociendo, sin embargo, que el planteamiento de Aristóteles i) no es hedonista, ii) el placer no es movimiento, sino perfeccionamiento de la actividad y iii) establece jerarquías ético-epistemológicas en los placeres.

62 Athen. XII 544 & D.L. II 87.

no⁶³. La segunda tesis enfatiza que no existe diferencia de un placer a otro, por lo que, en consecuencia, tampoco alguno es más placentero que otro. Las posibles diferencias apreciativas fundadas en la intensidad de los placeres no modifican la estructura cinemática del hecho placentero⁶⁴.

La tensión placer-esfuerzo tiene implicaciones no sólo individuales sino también sociales. Por ello, por ejemplo, Aristóteles incluye la denominada vida del deleite (ἀπολαυστικὸς βίος) entre los tres tipos de vida elegibles. Este tipo de vida está asociado a la mayoría y al ser descrita como

63 Athen. XII 544. “De forma semejante a los disolutos (παραπλησίως τοῖς ἀσώτοις), al considerar (sc. Aristipo) que ni la rememoración de los deleites pasados (οὔτε τὴν μνήμην τῶν γεγονυῶν ἀπολαύσεων) ni la expectativa de los venideros [son relevantes] (οὔτε τὴν ἐλπίδα τῶν ἐσομένων), juzga, por el contrario, que el bien [está] en un único momento presente (ἀλλ’ ἐνὶ μόνῳ τὸ ἀγαθὸν τῷ παρόντι); estima, pues, que en absoluto [es relevante] el haberse deleitado con y el estar por deleitarse con: el primer [momento] ya no existe (τὸ μὲν ὡς οὐκέτ’ ὄν), mientras que el segundo, por no existir aún, es poco claro (τὸ δὲ οὐπω καὶ ἄδηλον)”. Es difícil determinar si la expresión ἐνὶ μόνῳ τῷ παρόντι fue o no empleada por el propio Aristipo; en cualquier caso, puede señalarse, sin embargo, que desde un punto de vista semántico, la voz μόνος-χρονος, un *hápx*, es empleada como sustituto o glosa técnica para defender la misma tesis: la *unitemporalidad* del hecho placentero. La voz ἡδυσπαθεία merece una puntualización. El verbo πάσχω y sus derivados, al ser modificados por un adverbio deviene una locución adverbial, ejemplos de ello serían εὖ ο κακῶς πάσχειν. En este sentido, la voz ἡδυσπαθεία podría tomarse como “vivir placenteramente” y, por tanto, glosa alternativa de τὸ ἡδέως ζῆν. En este contexto, no obstante, pongo el énfasis en lo *unitemporal* para describir el instante en el cual el percipiente *siente que* está siendo placenteramente movido, si se quiere, se siente viviendo placenteramente en único momento presente. En el *Filebo*, 21c1 y ss. Platón discute qué papel juega la memoria en el hecho placentero.

64 D.L. II 87. “No difiere un placer de otro, tampoco hay [hecho] más placentero [que otro] (μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἡδιόν τι εἶναι)”. Cuando se señala que ningún placer difiere (διαφέρειν) entre sí, no se está haciendo referencia al origen del hecho placentero que, al pivotar en la percepción, puede involucrar uno o más órganos de los sentidos. Lo que se intenta señalar es que la estructura cinemática es idéntica, a saber: movimiento suave. Ahora bien, el verbo διαφέρειν también pudiera ser traducido en este pasaje como “ser superior”. Si así se hiciera, se estaría destacando, más bien, la estructura evaluativa del hecho placentero, a saber: ningún placer está por encima de otro, esto es, ninguno es un bien superior a otro.

servil (ἀνδραποδώδης) y propia de las bestias (βοσκημάτων) viene despachado⁶⁵. No por ello –huelga decir– deja de ser un estilo de vida a ser elegido. El asunto no es trivial. Rescataré del anecdotario historiográfico dos testimonios a fin de presentar de forma preliminar y sucinta las implicaciones sociales vinculadas al estilo *gaudenter* de vida que profesó Aristipo, pues aun cuando no perseguiré exhaustividad al abordar el par de testimonios, ambos contribuirán, sin embargo, a la posterior dilucidación del adjetivo suave (λεῖος) que está empleado en la definición de placer defendida por Aristipo. Así, la dimensión ético-política del placer permitirá clarificar aún con mayor precisión el alcance estético-epistemológico de la definición al tiempo que pondrá en evidencia las correspondencias existentes entre el estilo de vida y las consideraciones filosóficas que contribuyeron al apuntalamiento del planteamiento hedonista de Aristipo. Relata Diógenes, en primer lugar, que Aristipo, al ser interrogado respecto a en qué aventajan los filósofos, dijo, “si fueran abolidas todas las leyes viviremos del mismo modo (ὁμοίως βιωσόμεθα)”⁶⁶. Aristipo responde sabiéndose filósofo y no precisamente mayoría. Más allá de esto, la anécdota deja entrever la oposición entre νόμος y φύσις, tradicionalmente adjudicada al movimiento sofista, aun cuando en su origen se ha de ver a Demócrito⁶⁷. Sin leyes no hay polis. ¿En qué sentido, entonces, los filósofos seguirían viviendo del mismo modo? ¿Cuál es el modo filosófico de vivir, es decir, en qué sentido se habla del mismo modo de vivir con o sin leyes?

65 Arist. EN 1095b17. Sócrates en el *Gorgias* 494a3, le pregunta a Calicles: “¿Acaso, dado estos dos tipos de vida (sc. la vida del insaciable e intemperante y la vida del moderado), dices que la del intemperante es más feliz que la del moderado (τὸν τοῦ ἀκολάστου εὐδαιμονέστερον εἶναι ἢ τὸν τοῦ κοσμίου;)”

66 D.L II 68 & Ps. Hesych. Mil. P. 2, 18.

67 Democr. DK 68A49 & 68B125. (Vlastos, 1945: 578-592).

Jenofonte, en segundo lugar, que reconoció en Aristipo el estilo de vida intemperante (ἀκολαστοτέρως ἔχοντα), confeccionó un diálogo entre Sócrates y el cirenaico con el propósito de dejar en evidencia la inconsistencia doctrinal del discípulo frente al maestro⁶⁸. Sin entrar a reivindicar la historicidad de la conversación, el diálogo es pedagógico y viene a lugar⁶⁹. La conversación gira en torno a cómo habrían de ser educados dos jóvenes, pregunta Sócrates a Aristipo, uno para ser capaz de ejercer el gobierno y otro que en absoluto lo busca. Al margen de este conversatorio, la historiografía da cuenta de la importancia de la *paideia* en el proyecto filosófico del de Cirene⁷⁰. A tal punto tuvo importancia que pudo haber sido Aristipo quien acuñara la voz “humanidad” (ἄνθρωπισμός): “mejor ser mendicante –nos transmite Diógenes– que no educado; los primeros, en efecto, carecen de bienes, los segundos, en cambio, de humanidad”⁷¹. En el texto de Jenofonte, sin embargo, la educación es discutida con miras a su función política. Cuatro son las principales tesis que expresa Aristipo a lo largo de la conversación con Sócrates, a saber: i)

68 X. *Mem.* II 1,1-14.

69 Urstad, K., art. cit. pp. 45-46, n. 14.

70 Conforme al catálogo que reporta Diógenes, D.L. II 83, Aristipo escribió una obra *Sobre la educación*.

71 D.L. II 70: “es mejor ser pedigüeño a ser ignorante; pues, unos carecen de bienes, mientras que los otros de humanidad (ἄνθρωπισμοῦ)”. Aun tomando en consideración las reservas de G. Giannantoni (1958: 54), en lo que respecta al empleo del vocablo ἄνθρωπισμός, visto como un tardío antecedente griego del término latino *humanitas*, y, siendo conscientes de lo difícil que es precisar con exactitud las dimensiones que tendría este término en la filosofía de Aristipo, se ha de señalar, no obstante, que el contraste perseguido por la anécdota es el de poner en evidencia no sólo la diferencia sustancial entre conocimiento y dinero, sino también la de resaltar la incidencia relativa y, si se quiere, superflua, del dinero al momento de adquirir –permítaseme la expresión– humanidad. Es por ello que los filósofos van a las puertas de los ricos, para adquirir bienes, conscientes de que eso es lo que necesitan, pero los ricos, teniendo bienes, carecen de humanidad para acudir donde los filósofos.

“no me coloco, dice, en la fila de los que quieren gobernar”⁷², ii) “me alisto con los que quieren vivir de la manera más aliviada y placentera (ῥᾶστα τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν)”⁷³, iii) “no me alisto en la esclavitud, me parece que, en cambio, hay un camino medio (μέση τούτων ὁδός) que intento caminar, el cual ni es por el gobierno ni es por la esclavitud, sino por la libertad (ἐλευθερία)”⁷⁴ y iv) “no me encierro en alguna forma de gobierno (πολιτεία), por el contrario, soy extranjero (ξένος) en cualquier parte”⁷⁵. Es posible articular con cierta armonía cada una de las tesis que Jenofonte pone en boca de Aristipo con los restantes testimonios doxográficos. Me limitaré, no obstante, a mostrar la congruencia de estas cuatro tesis entre sí y su relación con el modo filosófico de vivir, haya leyes o no. Con ello, a su vez, quedará puesto en evidencia en qué medida el estilo *gaudenter* de vida con el que la tradición ha revestido a Aristipo es tan sólo un elegante y lujoso ropaje, sin más, el aspecto exterior con el que a posta se adornó el primer filósofo hedonista de occidente a riesgo de ser combatido y olvidado. Esto último, sin embargo, poco pudo turbarlo, dado el carácter íntimo-subjetivista y permanentemente anclado al presente de su filosofía.

El núcleo de articulación está depositado en el concepto de ἐλευθερία, visto por Aristipo como el camino medio que confiesa caminar (βαδίζειν). Concordia y amistad son los componentes mínimos para articular, según dice Sócrates a

72 X. Mem. II 1,8. «Ἐγὼ γάρ, ἔφη ὁ Ἀρίστιππος· καὶ οὐδαμῶς γε τάττω ἑμαυτὸν εἰς τὴν τῶν ἄρχειν βουλομένων τάξιν».

73 X. Mem. II 1,9. «ἑμαυτὸν γε μέντοι τάττω εἰς τοὺς βουλομένους ἢ ῥᾶστα τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν».

74 X. Mem. II 1,11. «Ἄλλ’ ἐγὼ τοι, ἔφη ὁ Ἀρίστιππος, οὐδ’ εἰς τὴν δουλείαν ἑμαυτὸν τάττω, ἀλλ’ εἶναί τις μοι δοκεῖ μέση τούτων ὁδός, ἣν πειρώμαι βαδίζειν, οὔτε δι’ ἀρχῆς οὔτε διὰ δουλείας, ἀλλὰ δι’ ἐλευθερίας».

75 X. Mem. II 1,13-14. «Ἄλλ’ ἐγὼ τοι, ἔφη, ἵνα μὴ πάσχω ταῦτα, οὐδ’ εἰς πολιτείαν ἑμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμι».

Trasímaco⁷⁶, cualquier comunidad con arreglo a la justicia. Libertad y amistad con *sensatez* (ἐλευθερία τ' ἔσται καὶ φιλία μετὰ φρονήσεως), por su parte, afirma el ateniense en *Leyes* 603e, son necesarios para que una *polis* se halle bien gobernada. Allí, al comparar la monarquía, forma de gobierno Persa, y la democracia, forma de gobierno de los atenienses, la esclavitud viene contrapuesta a la libertad que, inserta en la dinámica gobernante-gobernado, se la entiende junto con la amistad y la comunión de pensamiento como el elemento propiciador del avance o progreso de la *polis*⁷⁷. En ausencia de estos elementos, la *polis* se destruye y ello ocurre cuando el gobernante en absoluto se ocupa de la recta educación (ὀρθῆς παιδεία). A ésta viene contrapuesta la crianza muelle (διατρufώση), de la cual no hay que esperar que surja niño, varón o anciano que sobresalga por la virtud⁷⁸. El pensamiento de Aristipo es diametralmente opuesto a esta concepción de Platón. Para él la libertad no está inserta en la dinámica gobernante-gobernado, no la entiende políticamente, en el sentido restringido del término. La entiende, por el contrario, estando al margen de esta dinámica y en razón de ello, consecuentemente, él se define no ciudadano sino extranjero en cualquier parte (ξένος πανταχοῦ εἶμι), pues a su entender se trata de ser “libre *de*” y no “libre *para*”⁷⁹.

76 Pl. R. 351d.

77 Pl. *Lg.* 694b6 y ss.

78 Pl. *Lg.* 696a2 y ss..

79 Así como el concepto de libertad viene entendido fuera de la esfera de lo político, otro tanto sucede para Aristipo con el concepto de esclavitud. Aristóteles, *Pol.* 1253a27, señala que “quien no es capaz de vivir en comunidad o quien a causa de su autosuficiencia no está necesitado de ello, [é]se en absoluto es parte de la *polis*, de suerte que o es una bestia o es dios” (Taylor, 1979: 113-128). “I take Aristippus as emblematic for my argument in this article for a cluster of reasons, all related to the fact that he is a ‘part’ who (viciously enough) feels to seem no need to be incorporated into the ‘whole’ [...] Aristippus helps us understand that modern liberal sympathy for apolitical ideas is

El poeta Mimnermo ya se había manifestado más o menos próximo a esta especie de “cosmopolitanismo inverso” de Aristipo en el que se reniega de cualquier adhesión o pertenencia a una comunidad, y se enaltece la interioridad como única realidad digna de ser atendida⁸⁰.

Alegra a tu corazón, pues entre crueles ciudadanos, alguno hablará mal de ti y algún otro lo hará en mejores términos⁸¹.

Al renunciar a gobernar o ser gobernado, Aristipo abandonaría la correcta educación de la cual habla Platón y en la cual seguramente fue educado, con el firme propósito de transitar un curso de vida aliviado y placentero, esto es, *gaudenter*: ésta viene a ser la respuesta del cirenaico a la pregunta cómo se debe vivir. El camino medio que camina Aristipo, aun cuando fue entendido como vida muelle, no se halla, sin embargo, alejado de la noción de excelencia-virtud⁸², sino que ésta viene entendida en términos de dominio y auto-dominio en permanente apego a las circunstancias presentes:

based not so much in philistinism and superficiality of attitude as on specific set of historical transformations –structural changes which eventually made it unrealistic to conceive of Western societies as civic wholes made out of citizen parts”. Aristipo fue el primer filósofo hedonista de occidente y, salvando el anacronismo, pudiera también verse como el primer liberal. En cualquier caso, se ha de tener presente que su posición –digamos– reactiva las concepciones holísticas báscula sobre pilares íntimo-subjetivistas que encontraron en el hedonismo y la libertad negativa sus manifestaciones tanto éticas como políticas.

80 Entre Platón y Aristipo encontraríamos a Antístenes, Stob. *anthol.* IV 4, 28, defendiendo una posición utilitarista. “Al ser interrogado acerca de qué modo uno podría acercarse a la participación política (πολιτεία), dijo, de la misma manera que [uno se acerca] al fuego, ni demasiado cerca para no quemarse, ni muy lejos para no pasar frío”.

81 Mímn. fr. 7. Traduzco el verbo τέρπειν por “alegrar” con el propósito de no asimilarlo a la voz “placer o complacer” y así evitar confundirlo con la voz ἡδεσθαί; no obstante, en algunos contextos esta voz, al igual que χαρεῖν, suele traducirse como términos sinónimos a ἡδεσθαί.

82 Véase n. 23.

en el uso o el trato (τὸ χρῆσθαι) con las cosas se evidencia la excelencia-virtud propia de cada individuo se esté perfumado o coronado. Es por ello que al ser preguntado qué sacó de la filosofía, repuso “hacer sin necesitar órdenes (ἀνεπιτάκτως) las cosas que algunos hacen por miedo a las leyes”⁸³: el filósofo legisla para sí sin perseguir arreglo con la legislación de la *polis*.

El modo *gaudenter* de vida que propone Aristipo prescinde de constricciones, sean leyes o temores, pues estas coacciones representan un impedimento para la libertad que exige, por el contrario, un carácter *pleno de confianza* (θαρρούντως)⁸⁴, con el cual es posible reconocer, en permanente atención a las circunstancias presentes, que el movimiento suave es el fin humano, trátase incluso de un esclavo, políticamente hablando. La libertad de la que habla Aristipo no es una condición propia de lo político sino propia del individuo. De suerte que, el tener o no libertad política no es un impedimento al momento de experimentar placer⁸⁵. En relación con esto, puede ser señalado a modo de consejo práctico lo que se desprende de la anécdota sobre Aristipo y un siervo que se sentía oprimido cuando transportaba dinero por el camino: “deja caer el exceso (τὸ πλεόν), dijo, y lleva cuanto puedas”⁸⁶. La vida más placentera y aliviada, descrita como movimiento suave, en el exceso encuentra impedimento, al menos así es asumido en el planteamiento del cirenaico, aun cuando una de las características propias con las que viene asociado el placer en otros contextos filosóficos es propiamente el exceso. Aristipo enaltecerá al hombre “discreto y moderado (ἐπιεικῆς καὶ

83 Excerpta e Ms. Flor. Joan Damas. II 13, 146. Cfr. Pl. *Ep.* VII 337a y ss.

84 D. L. II 68. “Al ser preguntado acerca de qué ha obtenido de la filosofía, dijo, el poder tratar con plena confianza con todos”.

85 Véase n. 48.

86 D.L II 77. «ἀπόχεε, ἔφη, τὸ πλεόν καὶ ὅσον δύνασαι βᾶσταζε».

μέτριος)”⁸⁷ y entiende, por su parte, que al estar libre del exceso se da el movimiento suave, dado que en su planteamiento no existen placeres mixtos, menos aún, verdaderos o falsos, en razón de lo cual sus seguidores asumieron que cualquier impedimento al movimiento suave, esto es, al placer, ha de ser definido por oposición como movimiento áspero (τραχεῖα κίνησις), es decir, el esfuerzo-dolor. Disponerse en una u otra dirección es cuestión de elección o evasión, si se quiere, de selección⁸⁸. Un testimonio de Plutarco ilumina muy claramente este proceso de selección valiéndose de un ejemplo que describe también a través del movimiento cómo se da o no la orientación al placer: “la mayoría yendo más allá de las fronteras de las cosas útiles y *potables* relativas a uno (τὰ χρηστὰ καὶ πόσιμα τῶν ἰδίων), corren tras las difíciles de manejar y perversas (τὰ δυσχερῆ καὶ μοχθηρὰ)”⁸⁹. Mientras la mayoría corre (τρέχουσιν), diríamos contrastando este pasaje con el de Jenofonte, Aristipo intenta caminar (πειρῶμαι βαδίζειν). La diferencia salta a la vista no sólo en razón de la intensidad del movimiento, sino y, más importante, en razón de la orientación del movimiento. Así, la mayoría se mueve en dirección al gobierno o la esclavitud, catalogables como cosas difíciles de manejar y perversas, mientras que Aristipo, no yendo más allá de lo que le pertenece o es *relativo* a uno (τῶν ἰδίων), intenta un camino medio que, mostrándose útil y *potable*, representa un modo más aliviado y placentero de vida. El adjetivo potable, puesto en relación con lo que es relativo a cada uno, fue usado con anterioridad por Heráclito⁹⁰ al hablar de la misma agua para los peces y los hombres. Aquí he querido mantener la idea

87 Stob. *anthl.* III 37, 24.

88 S. E. M VII 11.

89 Plu. *de tranq. anim.* p. 469c.

90 Heraclit. DK22B61.

de *potable*, aun cuando en otros contextos el adjetivo puede sencillamente significar placentero.

Ahora bien, propiamente el adjetivo “suave”, empleado por Aristipo para describir la objetividad del hecho placentero, está fundamentalmente asociado al tacto. Así, viene usado en la *Ilíada* al momento de describir una superficie lisa, por ejemplo, un tronco⁹¹. Aún más relevante para la definición de Aristipo es *Odisea* 7, 282, pues allí Odiseo, náufrago en Ogi-gia, la isla de Calipso, al momento de abandonarla se topa con un río “liso de piedras” (λεῖος πετράων), es decir, libre de éstas⁹². Heródoto, por su parte, emplea el adjetivo para referirse a la mar y describirla suave o serena⁹³. Estos pasajes suministran algunas de las características que permiten acotar aún mejor el alcance del adjetivo suave en la definición de Aristipo⁹⁴. En primer lugar, arrojan luz en torno a la elección de un adjetivo asociado al tacto, pues al postular la capacidad sensorceptiva como propiciadora del hecho placentero, el tacto representa el órgano más extendido de los sentidos y poseedor de mayor y más elemental capacidad informativa que los restantes⁹⁵. En segundo lugar, el contexto marítimo, pues bien se sabe que el nieto de Aristipo al reformular el planteamiento hedonista de su abuelo postuló tres estados afectivo-emocionales apelando a los estados del mar para describir cada uno de éstos, a saber: i) el dolor como tempestad, ii) el placer como onda-suave o viento favorable y iii) un estado intermedio entre el dolor y el placer en términos de

91 Hom. *Il.* IV 484.

92 Hom. *Od.* 7 282.

93 Hdt. II 117, 6.

94 Cfr. Pl. *Crat.* 408d2.

95 Con Cicerón, *Lucullus*, 20, también diríamos que la percepción en su momento inetroceptivo se vale del tacto. En este caso se estaría haciendo referencia al *tactus intimus*.

calma marina⁹⁶. Por su parte, la noción de movimiento, entendida como alteración o modificación, también está ligada al tacto. Esta conjunción de factores permite poner de relieve dos características adicionales del hecho placentero. En primer lugar, la noción de movimiento se opone a la de fijación (στάσις). Así, κίνησις se opone a στάσις, que incluso en este contexto puede llegar a significar, en tanto ausencia de movimiento, propiamente la suspensión de funciones vitales. Vinculado a este hecho se enmarca el debate sobre la distinción taxonómica entre placeres estacionarios (καταστηματικά) y placeres cinéticos (κατὰ κίνησιν), propia de los epicúreos. Aníceris se mantuvo fiel a Aristipo y no validó como placeres la ausencia de dolor (ἀπνόνια) y la imperturbabilidad (ἀταραξία), por el hecho de que, siendo éstos estacionarios, no son movimiento⁹⁷. En segundo lugar, todo movimiento genera, sea éste suave o áspero, un cierto tipo de emoción –digamos– afín a las características del movimiento, por lo que, entonces, fisiología y psicología son los dos momentos de los πάθη. Así, entonces, y si bien temporalmente una antecede a la otra, a la afección sigue una emoción.

La filosofía cirenaica no desarrolló una geometría del placer ni una técnica escrutadora del hecho placentero. Su planteamiento, desde Aristipo en adelante quiere subrayar que la objetividad del hecho placentero se palpa. Todo ser con capacidad sensoperceptiva encuentra, entonces, en estos dos movimientos primarios, a saber, el suave y el áspero, el criterio interpretativo a partir del cual orienta un curso de ac-

96 Eus. *PE* XIV 18, 32 764a.

97 D. L II 89. El estado catastemático es propio del durmiente.

ción dado. Nos movemos en función de los πάθη, y si bien éstos también devienen emociones, como ha sido señalado, el planteamiento cirenaico, sin embargo, no pone de relieve que somos movidos por las emociones, por ejemplo, por la alegría o la ira, sino, antes bien, que sí lo hacemos en función del movimiento, bien suave o bien áspero, que está al origen de la emoción. A través de los πάθη, los cirenaicos interpretaron el modo *gaudenter* de vida que profesó Aristipo. En atención a ello generaron un entramado conceptual orientado a dar congruencia epistemológica al planteamiento hedonista inicial. Los πάθη, por tanto, poseen dimensión epistemológica y ética. Ya Cicerón y Sexto se habían percatado de ello. Cicerón, haciéndose eco de la anécdota en la que se narra que Aristipo arrojó al mar el dinero para no perecer por él, llama la atención sobre la dimensión epistemológica y ética de los πάθη en el momento en que entiende que la afección (*affectio*) “es un cierto cambio en el significado de las cosas en atención al tiempo, al éxito de los empeños, a la conducta, y a la inclinación de los hombres”⁹⁸. Sexto, por su parte, enmarcado en la discusión en torno al *criterio*, recalca que para los cirenaicos los πάθη son los *criterios* y que ellos viven adheridos a éstos. Dos adjetivos emplea Sexto para describir la valencia epistemológica y ética del *criterio*, a saber: claridad (ἐνάργεια) y consentimiento (εὐδόκησις). En ocasiones simplemente los describe como infalibles (ἀδιάψευστος)⁹⁹.

La preocupación de Aristipo fue la de señalar que el movimiento suave del alma (Epifanio) determina la orientación de un proyecto virtuoso de vida aun incluso si se estuviera fuera de la *polis*. En este sentido, frente al movimiento áspe-

98 Cicero. *de invent.* II 58, 176.

99 Sext. *adv. math.* VII199-200.

ro, el suave luce como el camino expedito para consumarlo en tanto que al estar “liso de piedras” constituye la perfección o excelencia de dicho movimiento¹⁰⁰. El planteamiento, entonces, no se centra en eliminar o hacer caso omiso a lo que podríamos denominar adversidades, sino, más bien, en reconocer en la claridad e infalibilidad de los *πάθη* el baremo interpretativo de las circunstancias presentes, desprovistas éstas de calificativos esenciales. En consecuencia, la filosofía cirenaica hizo de los *πάθη*, esto es, de la índole *psicosomática* de las propias afecciones, su primera certeza y, a la vez, su imperativo categórico. Su *concepción de lo real* se configuró fenoménico-perspectivista, en tanto que sólo los *πάθη* son fenómeno y su exclusiva aprehensibilidad sólo se da de forma privada y particular: hay fenómeno y hay perspectivas del fenómeno. La única norma de conducta, por su parte, consiste en permanecer fiel a la claridad e infalibilidad de los *πάθη*, esto es, consentir a ellos. De suerte que, en aras de un curso de vida más aliviado y placentero se ha de perseguir el movimiento suave, diría Aristipo, sea al naufragar o en la corte de Dionisio, pues para cada ocasión y lugar existe un ajuste particular. “Dejar caer el exceso (*τὸ πλεόν*)” por muypreciado que se tenga el valor de la carga, puede ser tomado a modo de consejo práctico para ello. Una presentación alternativa pudiera ser: “carga con lo que puedas” y no hagas de Atlas.

Aristipo no escribió obra alguna sobre el placer. Dedicó, en cambio, obras a la educación, la virtud y la fortuna. Dedicó una a los naufragos y otra a sus parientes. Quizá a alguna de estas dos últimas pertenece el siguiente pasaje que ejemplifica de forma sintética el planteamiento filosófico de Aristipo y su orientación hedonista.

100 Clem. Alex. *strom.* II, XXI 127, 1.

En una ocasión, Aristipo, mientras navegaba, fue arrastrado por las olas a las orillas de Sicilia cuando el casco de su nave quedó destruido. En un primer momento, sintió *plena confianza* (ἐθάρρησε) al contemplar una figura geométrica sobre la arena. Concluyó, entonces, que había llegado ante griegos y hombres sabios, no ante bárbaros. Luego, habiéndose acercado al gimnasio de Siracusa y exclamando los versos «¿quién acogerá hoy al errante Edipo con pocos presentes?», algunos se le acercaron y al reconocerlo le ofrecieron de inmediato cuanto cosa necesitaba. Dado que algunos tenían la intención de navegar a Cirene, su patria, se preguntaban si no quería enviar noticias a los suyos. «Exhortarlos, dijo, a procurarse las posesiones con las que incluso en un naufragio *saldrán a flote* (συνεκκολυμβήσει).¹⁰¹.

Bibliografía

- Aoiz, J., Deniz, D. y Bruni Celli, B (+). (2014). Elementos de ética, Extractos de Estobeo y Glosas de la Suda de Hierocles el estoico. Edición bilingüe griego-español. *Helmantica* LXV (193), en prensa.
- Bastianini, G. & Long, A. (1992). Hierocles. *Corpus dei papyri filosofici Greci e Latini*, I (1), 268-451.
- Boys-Stones, G. y Rowe, C. (2013). *The Circle of Socrates. Readings in the First-Generation Socratics*. Indiannapolis: Hackett Publishing Company.
- Bravo, F. (2003). *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*. Alemania: Academia Verlag.

101 Galen., *exhort*, 5. En la misma dirección Excerpta e Ms. Flor. Joann. Damas. II 13, 138. “Aristipo exhortaba a los jóvenes a procurarse las provisiones con las cuales, aun habiendo naufragado, *saldrán a flote* (συνεκκολυμβήσει)”.

- _____ (2002). *La teoría platónica de la definición*. Venezuela: Fondo Editorial de Humanidades y Educación.
- Chiesara, M. (2001). *Aristocles of Messene. Testimonia and fragments*. Oxford: Oxford University Press.
- Damasio, A. (2010). *Self comes to mind. Constructing the conscious brain*. Nueva York: Vintage Books.
- _____ (1999). *The feeling of what happens. Body and emotion in the making of consciousness*. Nueva York: Harcourt Brace & Company.
- Decleva Caizzi, F. (2009). Minor Socratics. En M.L. Gill y P. Pellegrin (eds.). *A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Decleva, F. (1966). *Antisthenis Fragmenta*. Milano: Cisalpino.
- Giannantoni, G. (1958). *I Cirenaici: raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*. Florencia: Sansoni.
- Guichard, L. (2012). *Anacreónticas*. Madrid: Cátedra.
- Guthrie, W.K.C. (1969). *A History of Greek Philosophy. The Fifth-Century Enlightenment*, vol. III, J. Rodríguez Feo (trad.). Madrid: Gredos.
- Irwin, T. (2007). *The Development of Ethics. A Historical and Critical History*. Vol. 1. From Socrates to the Reformation. Oxford: Oxford University Press.
- Mann, W-R. (1996) The Life of Aristippus, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 78(2), 97-119.
- Mannebach, E. (1961). *Aristippi Cyrenaicorum Fragmenta*. Leiden: Brill.
- Mársico, C. (2013). *Socráticos. Testimonios y fragmentos I. Megáricos y cirenaicos*. Buenos Aires: Losada.
- Morgado, I. (2012). *Cómo percibimos el mundo. Una exploración de la mente y los sentidos*. Barcelona: Ariel.
- Nozick, R. (1995). Socratic Puzzles. *Phronesis*(40), 143-155.

- Reale, G. (1999). *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*. Milán: Raffaello Cortina Editore.
- Russel, D. (2005). *Plato on Pleasure and the Good Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Tarrant, D. (1932). The Tradition of Socrates. *Greece & Rome*, Vol. 1(3), 151-157.
- Taylor, S. (1979). Aristippus in and out of Athens. *The American Political Science Review*, 73(1), 113-128.
- Tsouna, V. (1998). *The epistemology of the Cyrenaics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1994). The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics. En P. Vander Waert (ed.). *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press.
- Urstad, K. (2008). Aristippus and freedom in Xenophon's Memorabilia. *Praxis*, Vol. 1(2), 41-55.
- Vlastos, G. (1945). Ethics and Physics in Democritus. *The Philosophical Review*, 54(6), 578-592.
- Wolfsdorf, D. (2013). *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*. Reino Unido: Cambridge University Press.
- Zayas, M. (2013). Un extranjero en su propia tierra. Aristipo como modelo del ápolis aristotélico. *Eidos*, 18, 124-147.
- Zilioli, U. (2012). *The Cyrenaics*. Reino Unido: Acumen.

Resumen

El tema del placer, entendido propiamente como dimensión *psicosomática* de los seres animados, fue ampliamente documentado por diversos autores a lo largo de la antigüedad griega. Articular una interpretación unitaria resulta, no obstante, tan complejo como contraproducente. Dos son las razones: i) la variedad de los ámbitos intelectuales en los que el placer fue tematizado o, al menos, evocado; y ii) la diversidad de voces que, empleadas con mayor o menor rigurosidad descriptiva, exhiben algunos aspectos directamente ligados al hecho placentero. El presente artículo persigue arrojar luz sobre la primera filosofía hedonista o, expresado con mayor rigor, sobre el primer filósofo hedonista de la antigüedad: Aristipo de Cirene quien, a diferencia del hedonismo analgésico defendido por Epicuro, abogó por un modo placentero de vida, cinematícamente fundado, al asumir como fin humano el movimiento suave producido en la percepción¹⁰².

Palabras clave: percepción (αἴσθησις), movimiento (κίνησις), afecciones (πάθη), placer (ἡδονή).

Abstract

The subject of placer, properly understood as a psychosomatic from animated beings, was widely documented by many authors along the ancient Greece. However, create a singular

102 D.L. II 85: «τέλος δ' ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην». Para la recopilación doxográfica de los testimonios de Aristipo de Cirene y los cirenaicos, véase Giannantoni, G. (1958). *I Cirenaici: raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*. Florencia: Sansoni; y Mannebach, E. (1961). *Aristippi Cyrenaicorum Fragmenta*, Leiden: Brill. Las traducciones empleadas en el presente trabajo son propias, en caso contrario será indicado.

interpretation is nevertheless, as complex, as counterproductive. Two are the reasons: 1) the several intellectual areas in which the placer was a topic or, at least, evoked, and 2) the diversity of employed voices that, applied with higher or lesser descriptive intensity, shows some directly bound aspects to the pleasurable fact. The current article follows to drop some light over the first hedonistic philosophy or, express with higher precision, about the first hedonic philosopher of the ancient times: Aristippus of Cyrene, who, unlike the analgesic hedonism defended by Epicurus, advocated by a pleasurable way of life, cinematically founded, to assume as human purpose the soft movement produced by perception.

Keywords: perception (αἴσθησις), movement (κίνησις), affections (πάθη), pleasure (ἡδονή).