

La infalibilidad de la percepción y el conocimiento de las propias *afecciones* en Aristipo de Cirene

Deyvis Deniz Machín
Universidad Simón Bolívar
vagonesdeltiempo@hotmail.com

Resumen El objetivo del presente trabajo es arrojar luz sobre la figura y el pensamiento filosófico de Aristipo de Cirene, quien tomó la percepción como fuente de conocimiento y el placer como fin en la búsqueda de la vida buena. La tradición doxográfica hace particularmente esquivo tal propósito, dado que frecuentemente vincula y funde las tesis del discípulo de Sócrates con las de su homónimo nieto, a quien la crítica filosófica hoy tiene, si no por el genuino fundador del pensamiento cirenaico, sí por quien le otorgó su definitiva organización. Tomando en consideración esta dificultad hermenéutica-interpretativa, la semblanza filosófica que a continuación se presenta pone en diálogo la doxografía de corte biográfico-filosófico con la filosófico-doctrinal con el propósito de levantar una imagen contextualizada del más controvertido de los socráticos.

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

Infallibility of Perception and the Knowledge of one's own *Affections* in Aristippus of Cyrene

Abstract The aim of the present paper is casting light on the figure as well as the philosophical thought of Aristippus of Cyrene, who took perception as source for knowledge and pleasure as the proper path by which good life is achieved. Nevertheless, the doxographical tradition does set some difficulties, in being frequently prone to link and melt down the theses of the disciple of Socrates and the ones of his homonymous grandson. Nowadays interpreters recognize rather this latter as the one who gave the final organization of the Cyrenaic School, if not as his genuine founder. Ta-

king account of this hermeneutic-interpretative obstacle, the philosophical profile which is here presented puts into dialogue the biographical-philosophical doxography with the philosophical-doxographical one, in order to display a contextualized image of the one who certainly was the most controversial Socratic thinker.

Key words perception (αἴσθησις), affections (πάθη), movement (κίνησις).

L'infalibilità della percezione e la conoscenza delle proprie affezioni in Aristippo di Cirene.

Estratto Il proposito di questo articolo è quello di mettere in rilievo il carattere ed il pensiero filosofico di Aristippo di Cirene, il quale prese la percezione come fonte di conoscenza ed il piacere come fine nel conseguire una vita di benessere. La tradizione dossografica frequentemente vincola ed unisce le tesi del discepolo di Socrate con quelle del suo omonimo nipote, schivando tale proposito. Oggi la critica filosofica considera a quest'ultimo se non il fondatore del pensiero cirenaico, bensì colui che gli diede l'organizzazione definitiva. Prendendo in conto questa difficoltà, diciamo ermeneutica-interpretativa, il profilo filosofico che a continuazione presenteremo si dibatte fra la dossografia biografica-filosofica e la filosofica-dottrinale con il fine di offrire un'immagine contestualizzata del più controverso dei socratici.

Parole chiave percezione (αἴσθησις), affezioni (πάθη), movimento (κίνησις).

Aristipo de Cirene, Euclides de Mégara, así como Antístenes y Aristocles de Atenas, éste mejor conocido como Platón, se cuentan entre los hombres que asistían a escuchar las disertaciones de Sócrates, el ateniense que abandonó, según leemos en el *Fedón*, la “investigación sobre la naturaleza (περὶ φύσεως ἱστορίαν)” tras toparse en su “segunda navegación (τὸν δεῦτερον πλοῦν)”¹ con la “inmortalidad del alma (ἀθάνατον ἢ ψυχή)”. Estos hombres, junto con algunos más que frecuentaron las lecciones del maestro, pertenecieron al denominado círculo socrático. La historiografía, sin embargo, les ha conferido a los tres primeros la etiqueta de ‘socráticos menores’ en explícita oposición a un único socrático mayor: Platón². En tal sentido, la imagen del Sócrates histórico que mayoritariamente la tradición ha asumido como

fidedigna es la que evocan los diálogos de Platón³, aun a sabiendas de que tal reconstrucción histórica arroja más dudas que certezas. Al preguntar, por ejemplo, si acaso sostuvo Sócrates la teoría de las ideas, si propuso al filósofo como gobernante idóneo de la ciudad, o bien si condenó en todo momento la identificación entre placer y vida buena, cualquier respuesta germinada a partir de los diálogos de Platón nos pone en contacto sí con Sócrates, pero el personaje y protagonista filosófico de tales diálogos que, no obstante, queda muy lejos de coincidir fielmente con el Sócrates histórico, pues el diálogo socrático, aun tomando en consideración las circunstancias históricas como elemento compositivo, no se lo ha de ver, sin embargo, como documento de prueba histórico que persiga dar cuenta de la historicidad de las afirmaciones atribuidas a sus protagonistas, sino, antes bien, como un drama filosófico que permite la dilucidación de tópicos y posiciones filosóficas⁴. Mi intención en el presente trabajo no será la de arrojar luz sobre la figura de Sócrates, si bien de forma subsidiaria es posible que así sea⁵, sino la de presentar una semblanza filosófica de uno de los miembros del círculo socrático: Aristipo de Cirene, filósofo que, llegado a Atenas movido por la fama de Sócrates⁶, asumió la percepción como fuente de conocimiento y el placer como bien en la prosecución de la vida buena.

*

De Aristipo de Cirene no conservamos ninguna obra ni fragmento que pudiera hacer referencia clara a alguna obra suya⁷, a pesar de que tenemos noticias de los títulos que configuraron su producción literaria⁸. La tradición doxográfica, con excepción del testimonio de Sosícrates de Rodas, para quien el cirenaico fue ágrafo, nos informa de que Aristipo sí cultivó la escritura, y entre otras formas literarias, incluso la del diálogo⁹. La escasa información que sobre él tenemos, sin embargo, depende exclusivamente de fuentes secundarias, entre las cuales las primeras son propiamente las surgidas del interior del círculo socrático: Jenofonte¹⁰, Esquines¹¹ e incluso Platón¹². A partir de ahí, todas las noticias que poseemos del cirenaico evidencian abierta hostilidad y combatividad a las tesis que él pudo haber defendido. Al día de hoy contamos con un puñado de pasajes que, siendo citados por doxógrafos y filósofos desde el primer siglo antes de nuestra era hasta el siglo décimo de nuestra era¹³, son empero considerados dependientes, en principio, de alguna fuente académica, quizá del *Sobre*

las Escuelas (Περὶ αἰρέσεων) de Clitómaco, quien no sólo fue discípulo del académico Carnéades de Cirene sino también el expositor de su pensamiento así como su sucesor en la dirección de la academia¹⁴. Cicerón¹⁵, Filodemo¹⁶, Plutarco¹⁷, Sexto Empírico¹⁸, Diógenes Laercio¹⁹, un comentario anónimo al *Teeteto* de Platón²⁰, Eusebio de Cesarea²¹, San Agustín²² y el léxico Su(i)da²³ son, sin duda, nuestras principales fuentes al momento de reconstruir el pensamiento filosófico de Aristipo así como de sus inmediatos seguidores, quienes fueron simplemente apellidados 'los cirenaicos' y entre los que se contaban tanto su hija, Arete, como su nieto, Aristipo, el joven, apodado *metrodidacta* (ὁ Μητροδιδάκτος): el instruido por su madre²⁴.

Dado que los testimonios que manifiestamente hacen referencia al socrático Aristipo en su mayoría emplearon anécdotas más para prefigurar y legar una icónica imagen del filósofo que para transmitir su sistema filosófico, y a sabiendas de que el fin que éstas persiguieron fue, no obstante, el de mostrar a través de su sutil ilación el modo en el cual el cirenaico encarnaría su propio sistema filosófico, resulta, entonces, conveniente guardar la suficiente cautela antes de ofrecer un pronunciamiento definitivo a la luz de semejante evidencia doxográfica. Por ello, sin poner en cuestionamiento la relevancia historiográfica que le es inherente, resulta adecuado sólo brindar una suerte de balance preliminar o tipológico de las anécdotas que puedan posteriormente encontrar cierto soporte en algún otro testimonio, digamos, de carácter doctrinal. De esta manera, la ristra de anécdotas referidas a Aristipo no sólo ha de contribuir a iluminar los restantes testimonios doctrinales del filósofo y sus inmediatos seguidores sino que, a su vez, éstos han de iluminar el anecdotario que de él disponemos a fin de colocar en perspectiva doctrina filosófica y modo de vida²⁵. Al ver de William Guthrie, sin embargo, las fuentes "nos presentan una mezcla de una especie de saber popular y de tosca grosería que caracterizaba también a Diógenes el cínico"²⁶. Al entender del estudioso británico, Aristipo es alguien que "existió solamente al margen de la filosofía"²⁷. Este juicio surge fundamentalmente a partir de los no más de veinte párrafos que en su segundo libro Diógenes dedicó a la figura de Aristipo²⁸. Ahora bien, a pesar de su peculiar estilo anecdótico, Diógenes Laercio, no obstante, nos legó un recorrido historiográfico de la filosofía griega basado en la consulta de los libros de autores de sucesiones, así como en los epítomes filosóficos

que resumían, y ciertamente muchas veces simplificaban, las diversas doctrinas y corrientes filosóficas de la antigüedad griega. Muchos pensadores y corrientes de pensamiento de la antigüedad serían tan sólo nombres sin la doxografía de Diógenes, vale mencionar a Epicuro, por ejemplo.

La primera impresión que surge del anecdotario que Diógenes atribuye a Aristipo es, puesto en palabras llanas, la de un vividor, oportunista y licencioso que buscaba dinero y placer en cada ocasión. Aún más, el propio Diógenes en su caracterización lo describe como habilidoso para adaptarse al lugar y al tiempo, sin más, y como si se tratara de una caracterización teatral, destaca que “representaba su papel en cualquier circunstancia (προσώπων, καὶ πᾶσαν περίστασιν ἄρμοδίως ὑποκρίνασθαι)”²⁹; de lo cual se desprende tanto la flexibilidad de carácter del cirenaico para adecuarse a la ocasión como la conciencia de que *el aquí y el ahora* es la única temporalidad permanentemente relevante a la cual el filósofo debe atender. Detrás de cada anécdota, no obstante, es posible evidenciar, en una lectura más detenida y contextualizada, la presencia además de temas considerados por la historiografía como socráticos, a saber: autarquía y autodominio³⁰; libertad e independencia de juicio frente a la opinión generalizada³¹; conocimiento, dinero y lo humano³²; la pertinencia del saber en la constitución de un hábito práctico³³; la colocación arquitectónica de la filosofía en la constitución de dicho hábito³⁴; la educación como medio de transformación del individuo³⁵; el filósofo y la *polis*³⁶; la distinción entre el sabio y el ignorante³⁷; la sensatez o, mejor dicho, la disposición y hábito sensato que no puede ser destruido una vez conquistado, aunque se esté, señalará Aristipo, incluso en medio de danzas báquicas³⁸. La presentación biográfico-filosófica que de Aristipo da Diógenes saca a relucir lo que podría ser considerado como la principal y más vital preocupación del cirenaico, esto es, cómo capear en todo momento las circunstancias presentes; tal preocupación lo empuja al descubrimiento de que sólo la educación, pero no cualquier proyecto educativo, por ejemplo, el enciclopédico, sino propiamente el filosófico, logra templar el carácter *pleno de confianza* (θαρρούντως) del individuo. Este carácter filosófico se temple al calor tanto de las lecturas útiles (χρήσιμα) como de la *adaequatio al aquí y al ahora*, dos de los elementos fundacionales que son ofrecidos como prueba, antes que como justificación, de una vida filosófi-

camente vivida³⁹. El proyecto de vida y el puñado de consideraciones ético-epistemológicas sobre las cuales éste se apoyaría son instantes, entonces, de un único momento: el ejercicio mismo de vivir⁴⁰. La pregunta socrática a ser respondida es, por tanto, la de cómo se debe vivir⁴¹. *Pleno de confianza*, sería la respuesta más llana del cirenaico, pero cómo se lograría, podría uno replicar, a lo que Aristipo añadiría que adecuándose a las circunstancias presentes (πᾶσαν περίστασιν ἄρμοδιῶς), pues fruto de la interacción o del toparse con cuanto acontece es que se lo alcanza⁴². Es así como la modalidad y la finalidad (τέλος)⁴³ del proyecto de vida filosófico encuentran una presentación sintetizadora en la expresión “el fin humano es el movimiento suave, producido en la percepción”⁴⁴.

**

De entre las fuentes antes mencionadas, merecen especial atención Cicerón, Plutarco, Sexto Empírico y Eusebio, pues a través de éstas será posible iniciar un doble recorrido conducente a dar, en primer lugar, con la presentación de las principales tesis epistemológicas atribuidas por la tradición doxográfica a los cirenaicos y, en segundo lugar, a considerar en qué medida tales tesis pudieran ser remitidas a Aristipo, al menos, en tanto propiciador o iniciador de éstas. Así será posible observar en qué medida este doble recorrido contribuye a precisar y apreciar mejor la trascendencia filosófica del cirenaico, visto como pensador en el marco del círculo socrático y como posible fundador de una definida escuela de pensamiento, denominada cirenaica⁴⁵.

En el capítulo XIV de su *Preparatio Evangelica*, Eusebio recoge pasajes de una obra hoy perdida de Aristocles de Messina⁴⁶, un ortodoxo peripatético del segundo siglo de nuestra era que combatió el escepticismo⁴⁷. En el marco de sus críticas contra el pirronismo, Aristocles cita y critica lo que serían las bases epistemológicas de la filosofía cirenaica, la cual se inició -dice- con Aristipo, ‘compañero (ἑταῖρος)’ de Sócrates. Otro elemento de información que resulta oportuno destacar descansa en el señalamiento de que Aristipo no habría hablado abiertamente de la finalidad de la filosofía o del fin humano (τέλος), aun cuando decía implícitamente que “el fundamento de la felicidad reside en los placeres”⁴⁸. Aristocles entiende que esto se desprende del hecho cierto de que Aristipo “continuamente hacía

argumentaciones sobre el placer⁴⁹, razón por la cual sus seguidores sospecharon que para él el fin humano consistía en “vivir placenteramente (τὸ ἡδέως ζῆν)”⁵⁰. Ahora bien, desde el punto de vista epistemológico, el dato de mayor relevancia que suministra Aristocles es el de que para los seguidores de Aristipo “las afecciones solas son aprehensibles” (μόνα τὰ πάθη καταληπτὰ)⁵¹. Tomando en consideración que la tesis fuera definitivamente establecida por el nieto de Aristipo, y a sabiendas de que el verbo καταλάμβανω muy probablemente no fuera de cuño cirenaico, sin embargo, la línea de pensamiento que traza la tesis puede ser considerada como doctrina del cirenaico. Con toda seguridad, Aristipo se apoyó en el verbo αἰσθάνομαι para presentar su teoría⁵², pues el empleo de los temas derivados del verbo λαμβάνω, significando modos de *aprehender lo real*, surge en el ámbito de las discusiones entre estoicos y académicos; de hecho, según nos informa Cicerón⁵³, fue Zenón de Citio el que acuñó el término ‘aprehensión (καταληπτόν)’ en la discusión epistemológica griega. Dicho esto, la tesis podría ser reconducida al lenguaje de Aristipo en los términos de ‘las afecciones solas son percibidas’, en tanto que percepción y afección producen *un* movimiento en el sujeto percipiente. Desde esta perspectiva se afirma que únicamente las propias modificaciones pueden ser percibidas o, si se quiere, que la percepción activa un movimiento que sólo es relativo al percipiente, dado que la percepción da cuenta de lo perceptible sólo en la medida en que el sujeto percipiente se percibe a sí mismo al ser afectado por un objeto presente que está dado para ser percibido. Ahora bien, advierte Aristocles, siguiendo a Aristóteles⁵⁴, que para que haya aprehensión, esto es, percepción, “deben forzosamente subsistir concomitantemente tres factores: la afección propiamente (τό τε πάθος αὐτό), lo que causa la afección (τὸ ποιῶν) y lo que padece la afección (τὸ πάσχον)”⁵⁵. En otras palabras, hablamos de la afección, de un mundo exterior existente y de un sujeto percipiente que, al menos en el planteamiento cirenaico, se muestra incapaz de aprehender el mundo existente de afuera. La crítica que realiza Aristocles busca atacar no sólo la posible incongruencia en la que se vería inmerso el planteamiento cirenaico sino principalmente el componente escéptico que encierra la tesis de exclusiva aprehensibilidad de las propias afecciones. El filósofo peripatético no logra ver cómo al haber afección, la cual se produce cuando el sujeto percipiente percibe el mundo, los cirenaicos

afirmen, entonces, que sólo perciben sus propias afecciones, dejando incognoscible o inaprehensible (ἀκατάληπτον) lo que causa la afección. Conviene presentar el argumento de Aristocles.

Ciertamente a quienes (*sc.* los seguidores de Aristipo) dicen estas cosas (*sc.* las afecciones solas son aprehensibles), cualquiera podría de inmediato preguntar, si, en todo caso, ellos mismos conocen eso [que sostienen] a razón de que padecen y perciben algo. Al no ser, en efecto, concededores, tampoco estarían en capacidad de decir que sólo tienen conocimiento de la afección; pero si, en cambio, llegan a conocer, las afecciones solas no serían aprehensibles. Pues el [decir] “yo estoy siendo quemado” es una proposición y no una afección⁵⁶.

El pasaje se sustenta en dos implicaciones fundamentales o, como sostiene Chiesara, en un “dilema lógico”⁵⁷. La primera descansa en la vinculación entre ser afectado, percibir y conocer⁵⁸, mientras que la segunda apunta a la distinción lógica entre proposición y afección. Esta segunda implicación achaca a algunos de los *seguidores del* de Cirene (ἔνιοι τῶν ἐκ τῆς Κυρήνης)⁵⁹ una suerte de psicologismo, en virtud de que muestran -al entender de Aristocles- cierta incapacidad analítica para distinguir lo lógico de lo epistemológico. Como veremos un poco más adelante al hablar de los formas proposicionales por medio de las cuales los cirenaicos comunicaban las propias afecciones, dicha crítica puede ser bien atajada por la filosofía cirenaica. Adelantemos, sin embargo, que una proposición puede ser verdadera o falsa, pero no necesariamente encierra que tal veracidad o falsedad se circunscriba exclusivamente al hecho de predicar de aquello que causa la afección, esto es, del mundo existente con el cual se topa el sujeto percipiente. Los cirenaicos, entonces, a los ojos de Aristocles se presentan más como escépticos o relativistas epistemológicos que como dogmáticos, en el sentido clásico de la palabra, al defender la imposibilidad de conocer lo que está *afuera*, mientras afirman que aprehenden, esto es, perciben, sus propias afecciones. Los cirenaicos, por su parte, no encuentran incomodidad epistemológica en defender que los entes del mundo son entendidos como agentes que causan cierto impacto en el sujeto percipiente, pero que éstos son, digamos, impenetrables de forma asertiva para el sujeto que los percibe. Y advirtamos, sin embargo, que no se trata aquí de presentar la

percepción como una facultad menor o supeditada jerárquicamente. En este sentido, 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 percipiente⁶⁰; de forma tal que el tránsito lógico-lingüístico entre, por ejemplo, “estoy siendo endulzado por un algo” a “ese algo es dulce” resulta impropio para los cirenaicos, en el entendido de que el problema no es propiamente lógico-lingüístico o, si se quiere, de conversión gramatical de voz pasiva a voz activa, sino de dar cuenta de que el sujeto percipiente sólo puede limitarse a proferir asertivamente sus propias afecciones y en ningún caso indicar cómo son en realidad los objetos existentes que las causan. Por ello, la primera implicación en el pasaje de Aristocles pasa por reconocer que los cirenaicos, a un tiempo, sí conocen lo que padecen y perciben pero, a su vez, no conocen en términos de atributos o cualidades secundarias eso que causa la afección, sino únicamente se lo entiende en términos de agentes, en virtud de que el sujeto percipiente al ser afectado *por* y percibir *algo*, es movido por aquello que le afecta pero, a su vez, de ahí no es posible conocer si el registro que causa el objeto existente es, *stricto sensu*, un atributo que le pertenece a ése o depende más bien de las condiciones relativas de quien percibe. Este posicionamiento filosófico resulta risible para Aristocles, ya que entiende que el conocimiento ha de versar sobre el mundo, ha de pasar por poder hablar del objeto y no de las afecciones del sujeto, incluso si la fuente o vía de comunicación con el mundo es la percepción. “Resultan, ciertamente, risibles -dice Aristocles- cada vez que dicen que ésas (*sc.* las afecciones) les sobrevienen, mas no saben porqué y en qué modo [...] ¿Qué discusión filosófica habría con tales hombres?”⁶¹.

Para Sexto Empírico, la asociación entre cirenaicos y escépticos pirrónicos está en el ambiente y, por ello, se ve en la necesidad de dedicar algunas líneas que aclaren las tesis de uno y otro planteamiento para así evitar cualquier malentendido o confusión. En *Esbozos Pirrónicos*, I. 215, Sexto, preguntándose en qué difiere la σκέψις cirenaica⁶², pone de manifiesto las dos diferencias fundamentales con la pirrónica: la ética y la epistemológica. Los cirenaicos sostienen⁶³, por una parte, que “el fin humano es el placer, movimiento suave de la carne (τὴν λείαν τῆς σαρκὸς κίνησιν)”⁶⁴, mientras que los pirrónicos, en-

tre los que se cuenta Sexto, lo entienden como “imperturbabilidad o ἀταραξία”. Por otro lado, y aun cuando ambas posiciones filosóficas comparten la tesis de que “las afecciones solas son aprehensibles”⁶⁵, los cirenaicos, sin embargo, afirman “la naturaleza inaprehensible de los objetos externos (ἀκαταληπτά)”, mientras que los pirrónicos no se pronuncian al respecto sino que “suspenden el juicio (ἐπέχειν)”⁶⁶. Del primer argumento hay que notar que para un pirrónico la postulación del placer como fin humano depende de las disposiciones constitutivas individuales al tiempo que conduce inexorablemente a perturbaciones (ταραχάς), camino opuesto al propuesto por los escépticos. Del segundo, la diferencia radica en que para un pirrónico el escepticismo cirenaico resulta, digamos, relativo o parcial, en virtud de que si ellos se pronuncian respecto de la inaprehensibilidad de los objetos del mundo, defienden, entonces, tesis (δόγματα), dejando de ser, consecuentemente, escépticos. De suerte que, curiosamente, para el peripatético Aristocles los cirenaicos son escépticos, mientras que para un escéptico como Sexto, los cirenaicos devienen dogmáticos⁶⁷, en el entendido de que la aprehensibilidad de las propias afecciones luce como *criterio de verdad*, a partir del cual los cirenaicos juzgan lo de *afuera* como inaprehensible, pero aprehensible, a su vez, las propias modificaciones psicosomáticas que padecen. En *Contra los Profesores*, VII 191, por tanto, Sexto nos transmite que para los cirenaicos *el criterio* (κριτήριον) reposa en ‘las afecciones’, por cuanto éstas son asumidas por ellos como aprehensibles e ‘infalibles (ἀδιάψευστον)’. Ahora bien, dado que el adjetivo ‘infalible’ fue usado por el filósofo estoico Esfero de Boristenes, discípulo de Cleanthe de Assos, para distinguir la impresión razonable (εὐλογον) de la aprehensible (καταληπτική)⁶⁸, en el marco de la problematización del criterio estoico de verdad, y puesto que la tendencia escéptica fue la de refutar los posibles criterios de verdad postulados por las corrientes filosófico-dogmático griegas, a saber: el hombre, la percepción, la razón o bien la impresión aprehensora⁶⁹, es posible, entonces, inferir que en este pasaje pueda haber contaminación estoica en la fuente de la cual Sexto extrae la información referente a los cirenaicos, o bien pueda tratarse de un exceso interpretativo del propio Sexto. Un poco más adelante⁷⁰, él hace la precisión de que los cirenaicos asumieron las afecciones como criterio y proyecto de vida en virtud de la ‘claridad (ἐνάργεια)’ que éstas poseen. Este término, si bien lo encon-

tramos marginalmente en la terminología estoica de Crisipo⁷¹, fue, sin embargo, empleado profusamente durante el período helenístico para resaltar una de las características que debería poseer el conocimiento sólido de lo *real*, la ἐπιστήμη, pero, sin duda, adquirió mayor relevancia en la filosofía de Epicuro⁷² y, por tanto, pudiera ser mucho más afín al planteamiento cirenaico, dada la filiación que la tradición doxográfica hizo entre cirenaicos y Epicúreos⁷³. Dicho término también está recogido en el *Contra Colotes* de Plutarco⁷⁴. Señalado esto, lo relevante es la argumentación de fondo. Así, la ‘infalibilidad’ pone de relieve el momento lógico-lingüístico de la afección, mientras que la ‘evidencia’ hace referencia a su instante *aisthético* o psicossomático. Y si uno intentara reconstruir la posición de Aristipo deberá decantarse por la prioridad del segundo instante sobre el primero, no entendiendo el primero como opuesto sino, en todo caso, probablemente tematizado como complementario o, si se quiere, auxiliar, ya que al calzar la epistemología con la ética sale a relucir la jerarquía del placer como fin humano en el planteamiento del cirenaico. En tal sentido, lo que causa el movimiento, digamos aquí del alma (ψυχή)⁷⁵, es aquello de *afuera* con lo que se topa el sujeto percipiente y es causa de las afecciones; el modo en el cual éstas son comunicadas o incluso explicadas no son, en efecto, causa del movimiento del alma⁷⁶. Por ello, el testimonio de Diógenes nos habla de que Aristipo describió dicho movimiento “como brotado o producido en la percepción (εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην)”⁷⁷. El tránsito de la ‘evidencia’ sensible de las propias afecciones al lenguaje sólo es posible, entonces, si, y sólo si, la expresión lógico-lingüística “permanece fiel a las afecciones (ὄθεν ἐμμένουσα τοῖς πάθεσιν ἢ δόξα διατηρεῖ τὸ ἀναμάρτητον)”⁷⁸, evitando convertir tal evidencia en un juicio asertivo sobre los objetos del mundo exterior. En virtud de esta petición, la gramática cirenaica construyó expresiones lingüísticas innovadoras pero extremadamente alambicadas, incluso para una mente filosóficamente entrenada que está habituada a temas y expresiones complejas⁷⁹. Así que, usando el lenguaje común como convención comunicativa, las expresiones empleadas por los cirenaicos son del tipo, por ejemplo, “estoy siendo blanqueado, endulzado, enfriado, calentado, iluminado, oscurecido, quemado o cortado” y bajo ningún respecto sostuvieron, por ejemplo, “tal cosa es blanca o dulce”, o bien “tal cosa tiene como propiedad cortar o quemar”.

De conformidad con el testimonio de Plutarco, Colotes de Lámpsaco, fiel discípulo de Epicuro, se mofó abiertamente de los cirenaicos. A pesar de no mencionarlos explícitamente, sí les atribuyó expresiones lingüísticas a través de un “esos” genérico, tales como, “estar siendo *amurallado*, *acaballado* o *ahombrado*”⁸⁰, en razón de que los cirenaicos no pronunciaban juicios asertivos sobre la realidad de los objetos del mundo en los términos proposicionales de “el hombre, el caballo o el muro, es”. Y he aquí una gran diferencia entre epicúreos y cirenaicos, pues si bien ambas corrientes otorgan a la percepción rango epistemológico, no obstante, la cirenaica sólo lo hace en la medida en que la percepción es el medio a través del cual el sujeto percipiente se sabe en contacto con algo otro *afuera* que lo mueve internamente, sin que por ello haya necesidad ético-epistemológica para pronunciarse sobre lo de *afuera*. A este respecto, es posible colegir que los cirenaicos manejaban una noción de ἀλήθεια bivalente. Verdadero, en sentido eminente, son las afecciones, pero también, verdadero, puede ser dicho de las expresiones lógico-lingüísticas que, por mantenerse fieles a las afecciones, son infalibles, sólidas e irrefutables⁸¹, al menos, claro está, para el sujeto que las profiere. En el primer sentido, podríamos hablar de verdadero en términos subjetivos o, si se prefiere, verdadero en sentido propio y privado, en virtud de que las afecciones son “privadas (ἴδιος)”⁸² exclusivamente, mientras que en el segundo sentido hablaríamos de verdadero en términos de acuerdo o convención, en virtud de que el lenguaje o los ὀνόματα⁸³, según nos testimonia Sexto, tienen un carácter común o público (κοινός). Un último elemento rescatable del testimonio de Sexto reposa en la categoría bajo la cual el planteamiento cirenaico puede ser mejor definido, pues dado el contraste entre la posición de Aristocles y la propia de Sexto, diremos que los cirenaicos no son completamente escépticos ni dogmáticos estrictamente. ¿Qué son, entonces?

Por tanto, se debe establecer que o bien las afecciones son fenómenos o bien los [objetos] causantes de las afecciones. Ahora, si afirmamos que las afecciones son fenómenos, habrá que decir que todos los fenómenos son verdaderos y aprehensibles. Si, por el contrario, consideramos fenómenos los [objetos] causantes de las afecciones, todos los fenómenos son falsos e inaprehensibles. En efecto, la afección que tiene lugar en nosotros, en absoluto nos da a conocer algo, salvo la propia afección. En consecuencia y, si es ne-

cesario decir la verdad, sólo la afección es fenómeno para nosotros, pues lo de afuera, es decir, lo que causa la afección, si existe, no es fenómeno para nosotros. De ahí que, en relación con las propias afecciones, todos somos infalibles, pero en relación con los entes externos, todos divagamos. [...] Y, dado que ninguna afección surgida en nosotros puede ser común, es audaz decir que tal fenómeno en mi se muestra también tal para quien tengo al lado⁸⁴.

Así las cosas, y pasando por alto la expresión ‘si existe’ que diferencia el planteamiento pirrónico del cirenaico, podemos señalar que la posición epistemológica cirenaica debe ser catalogada de fenoménica. La primera certeza en la filosofía cirenaica es la del sujeto percipiente, visto en primera persona: el yo percipiente. En tal sentido, la afección es prueba fenoménica de la existencia del sujeto percipiente inserto en un mundo que, dado para ser percibido, no constituye, sin embargo, objeto de conocimiento sino condición de posibilidad para su autoconocimiento. De suerte que, la explicación del “conócete a ti mismo”, realizada por Critias en el *Cármides*, encuentra cierta resonancia epistemológica en el planteamiento cirenaico. La inscripción délfica -sostiene Critias- habría sido colocada a modo de precepto y salutación para exhortar a todo aquel que visitaba el templo a ser sensato, entendiendo por tal “el saber de las cosas que se saben así como el de las que no se saben”⁸⁵. Planteamiento aporético que el Sócrates del diálogo intenta comprender. Por ello, y consintiendo la tesis como ejercicio dialéctico, Sócrates pregunta “cómo es especialmente posible conocer las cosas que uno sabe e igualmente aquellas que uno no sabe”⁸⁶. Si el cirenaico tuviere que dar contestación a esta pregunta, habría respondido que la percepción es especialmente idónea para afrontar la aporía; no obstante, hablamos de afrontarla, dado que la percepción, en lugar de resolverla ofrece a la discusión filosófica de la época, argumentos más para acrecentarla que para resolverla, pues en el planteamiento filosófico cirenaico la percepción revela aprehensible las propias afecciones e inaprehensibles los objetos existentes que las causan. Se establece así, digamos aporéticamente, que conocer es, a un tiempo, saber e ignorar: saber en relación con las propias afecciones que padece el yo percipiente al toparse con los objetos

del mundo, pero saber, a su vez, en relación con aquello que no se sabe, esto es, confesarse ignorante respecto a qué son los objetos del mundo, declarando su inaprehensibilidad. Así, entonces, la sentencia délfica en labios del cirenaico es reorientada para establecer una interpretación, si se quiere alternativa a la de Platón, en torno a quién conoce, qué conoce y en qué términos conoce. Tal interpretación inaugura, sin lugar a dudas, un nuevo camino en la epistemología griega pues: i) el yo percipiente es quien conoce, ii) éste sólo es capaz de dar infalible cuenta de sus propias afecciones, y iii) lo hace a través de la percepción, en tanto que “tacto interior (*tactus intimus*)”⁸⁷ del cual está dotada la constitución del percipiente.

La referencia al “tacto interior” nos la transmite Cicerón y constituye un punto relevante al momento de comprender la relación entre epistemología y ética cirenaica, sin más, para comprender finalmente el planteamiento cirenaico de que “el fin humano es el movimiento suave, producido en la percepción”. El tacto interior es el encargado del registro de las afecciones en términos físicos y fisiológicos o, si se quiere psicosomáticos, pues cuando el yo percipiente percibe que está siendo afectado, el tacto interior escruta, entonces, en términos de placer y dolor tales afecciones⁸⁸, quedando así abierta la posibilidad para articularlas y comunicarlas a través del lenguaje común, empleando, como vimos, estructuras lógico-lingüísticas que expresan las modificaciones psicosomáticas sin, por ello, tener que expresar algo sobre el mundo. La epistemología deviene así impulso práctico: el yo percipiente percibe teleológicamente. El hedonismo cirenaico se fundamenta, consecuentemente, en un planteamiento fenoménico que ata la primera certeza a la prosecución de la vida buena⁸⁹. Postular, por tanto, como fin humano algo allende la primera certeza hallada sería, sencillamente, incongruente. Desafortunadamente, y aun cuando ya nos hemos referido al hecho de que para los antiguos la percepción se la tiene como facultad del alma, no hay pasajes que permitan pronunciarnos claramente en torno a cómo Aristipo tematizó la relación alma-cuerpo⁹⁰. Su nieto, sin embargo, al introducir los tres estados afectivos o maneras de ser (*καταστάσεις*) del sujeto percipiente, hizo referencia a “nuestra mezcla *constitutiva* (*σύγκρασις*)”⁹¹, sin indicar qué tipo de mezcla sería la de alma-cuerpo. A pesar de ello, la expresión *σύγκρασις* y la exposición filosófica de fondo, invitan a pensar que el cirenaico no habría considerado la

mezcla, postulando a un componente como la “cárcel” del otro⁹².

“No sufrir por las cosas pasadas ni sufrir de antemano por las futuras”, parece ser la máxima filosófica del cirenaico, si nos apoyamos en el testimonio de Eliano, en el entendido de que “ello es signo de buena disposición de ánimo (εὐθηνμία) y demostración de mente propicia (ἴλεω διανοίας)”⁹³. Por tanto, y dado que, desde el punto de vista lógico-epistemológico, todas las afecciones son verdaderas e infalibles, la filosofía cirenaica colocó en el placer y el dolor el baremo filosófico-práctico por el cual el fin humano se garantiza. De forma tal que, el poético *carpe diem* de Horacio⁹⁴, encuentra un antecedente filosófico en el planteamiento de Aristipo, quien

permanentemente exhortaba a mantener la voluntad 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, 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 llegará⁹⁵.

Notas

1 Cfr. Pl. *Phd* 99d y ss.

2 La distinción ofrecida en Diógenes Laercio, D.L. II 47, nos habla de ‘los que están más a la cabeza o en la punta (κορυφαίοτατοι)’ y ‘los más eminentes o distinguidos (διασημότετοι)’. Bajo esta segunda categoría, Diógenes menciona a Aristipo y Euclides junto con Esquines y Fedón, mientras que bajo la primera incluye a Jenofonte junto con Platón y Antístenes. Aristóteles, *Metaph.* 996a32, incluye a Aristipo entre ‘algunos de los sofistas (τῶν σοφιστῶν τινῶς οἶον Ἀρίστιππος)’ que despreciaban las matemáticas. La etiqueta de sofista tiene dos lecturas posibles. En primer lugar, haría referencia a la adhesión de Aristipo a, al menos, ciertas doctrinas de lo que la historiografía ha dado en llamar movimiento sofístico; en este sentido, dado que en el *Teeteto*, *Tht.* 156 y ss., Platón adjudica a Protágoras la tesis de que ‘la percepción y el conocimiento estable y sólido de lo real no son cosa distinta’, ha existido la tendencia de ver la influencia directa de la propuesta del *homo mensura* de Protágoras en la filosofía del cirenaico: el relativismo de Protágoras resultaría ser el sustento de la posición de Aristipo en torno a que, según testimonia D.L. II 85, ‘el fin humano es el movimiento suave, producido

en la percepción'. Ahora bien, aun reconociendo la posible influencia que pudo haber ejercido la figura de Protágoras, hay que matizar, no obstante, que ésta no se la debe entender ni como exclusiva sobre el pensamiento del cirenaico y menos aún que ésta implique una relación directa con el filósofo de Abdera en términos de discípulo-maestro, dado que tal relación sólo está atestiguada en relación con Sócrates. Queda, en segundo lugar, interpretar la etiqueta de sofista en relación con el reclamo de paga (μισθός) que, según las fuentes, exigiría Aristipo por ofrecer sus lecciones. Así, el genérico 'algunos de los cuales (ὧν τινες)' al que hace referencia Jenofonte, *Mem.* I 2,60, para señalar a quienes ponían en venta para los demás (τοῖς ἄλλοις ἐπώλουν) las lecciones de Sócrates, luego de escucharlas gratuitamente, encuentra eco en Aristóteles y se transforma en algunos de los sofistas (τῶν σοφιστῶν τινῶς), pues, ciertamente, Aristipo fue el primer socrático en demandar paga por sus lecciones. El testimonio de Jenofonte, surgido del interior del círculo socrático, resonó inmediatamente en el peripato a través de Fanias de Ereso, a quien le fue atribuida la redacción de una obra sobre los socráticos, y a partir de ahí la subsiguiente tradición doxográfica, incluyendo el léxico *Su(i)da*, recalcó las características más representativas que las primeras fuentes le imprimieron al cirenaico, entre las que se destaca la etiqueta de sofista.

3 Declava Caizzi 2009, pp. 119-135. "Zeller's historical construction and the authority of his work contributed not only to the establishment of the label «Minor Socratics», but also to the influence of the philosophical judgment that justified it, that the Socratics should be considered «minor» relative to Plato because «Plato alone achieved a deeper understanding of Socrates' philosophy and brought it to perfection in every aspect», while their philosophical doctrines revealed a contamination of Socratic by pre-Socratic thought", p. 120.

4 Cfr. Vogel 1955, pp. 26-35. "The legend took hold of Socrates in his own lifetime: Socrates became a historical reality to us by losing his «authentic existence». We see him under different masks, in different disguise, and without these we cannot apprehend him. For us Socrates and the Σωκρατικοὶ λόγοι are one. The «real» Socrates we have not: what we have is a set of interpretations each of which represents a «theoretically possible» Socrates. [...] There is no privileged testimony in the sense that there is a testimony capable of restoring «the real Socrates» to us; but there may be a testimony containing more of the truth than any other. It may even be capable of showing us the essential character of Socrates as a philosopher", p. 28.

5 Cfr. Nozick 1995, pp. 143-155. "Socrates has doctrines but what he teaches is not a doctrine but a method of inquiry (He does think or hope that sustained inquiry will lead others closer to his doctrines.) He teaches the method of inquiry by involving others in it, by exhibiting it. Their job is to catch on, and to go on", p. 153.

6 Cfr. D.L. II 65. Diógenes dice apoyarse en Esquines al momento de transmitirnos esta información. Esquines, fr. 49, al exponer la anécdota se expulsa mucho más, no obstante, que el ‘movido por la fama de Sócrates (κατὰ κλέος Σωκράτους)’ al que hace referencia Diógenes. Aeschin. Socr., fr. 49, ed. H. Dittmar: ἄῤῃρι οὐ πλεύσας Ἰθήναζε διψῶν καὶ διακεκαυμένος ἠρύσατο τῆς πηγῆς, καὶ τὸν ἄνδρα καὶ τοὺς λόγους αὐτοῦ καὶ τὴν φιλοσοφίαν ἰστόρησεν, ἧς ἦν τέλος ἐπιγῶναι τὰ ἑαυτοῦ κακὰ καὶ ἀπαλλαγῆναι. “Habiendo viajado a Atenas, sediento e inflamado, dio con la fuente; conoció (inquiriendo) al hombre, sus razonamientos y su filosofía, cuya finalidad era el reconocimiento de los males propios y el deshacerse de ellos”. Así también Plu., *de curios.*, 2, p. 516c. Los epítetos motivacionales de Esquines que recalcan, probablemente, el carácter volitivo en el cual la tradición ha colocado los pilares del hedonismo del cirenaico, son reinterpretados por Diógenes tan sólo haciendo hincapié en el renombre de Sócrates como motivación del viaje de Aristipo a Atenas. Señalemos, entonces, que mientras Diógenes destaca el momento objetivo de la motivación del viaje, en Esquines encontramos tanto el momento objetivo como el subjetivo al hacer referencia a la fuente de la cual bebería un sediento e inflamado Aristipo. Así, resulta oportuno señalar, sin entrar a considerar los componentes del hedonismo del cirenaico en el presente trabajo, que para Aristipo, a la luz de este pasaje, todo aquel que busca el conocimiento no sólo ha de admirarse y gozar de ocio, condiciones señaladas tanto por Platón como por Aristóteles, sino que, a su vez, éste debería satisfacer, como si de una necesidad fisiológica se tratara, la sed presente que sólo llega a ser saciada tan pronto como se bebe de la fuente que dimana sabiduría. En este sentido, el viaje no es un capricho o antojo, sino una necesidad placenteramente saciada, una vez que se da con la fuente. En adelante todas las traducciones empleadas en el presente trabajo serán propias, en caso contrario será indicado.

7 Natorp (1894-1972) fue el primer intérprete en intentar mostrar la autenticidad de algunos pasajes como pertenecientes a alguna de las obras que la tradición doxográfica le ha atribuido al cirenaico. Los pasajes de Aristipo de Cirene y la escuela cirenaica, frecuentemente denominados fragmentos, han sido recopilados por Giannantoni 1958 y por Mannebach 1961.

8 Cfr. 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 quien 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, a través de un genérico ‘algunos’, se añade 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 escribió 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. Para un examen en detalle de los problemas relativos a estos catálogos véase Giannantoni 1958, pp. 55-67.

9 Panecio de Rodas, sin embargo, creía que, *apud* D.L. II 64, entre todos los diálogos socráticos (πάντων μέντοι Σωκρατικῶν διαλόγων), sólo eran verdaderos los de Platón, Jenofonte, Antístenes y Esquines, dudaba de los de Fedón y Euclides, y negaba los de los demás. Digamos, entonces, que a la luz de D.L. II 47, ya citado en n. 2, sólo 'los que están más a la cabeza (κορυφαίοτατοι)' son tomados como compositores reales (ἀληθείς) de diálogos socráticos. Desde esta perspectiva vale preguntarse si Esquines estaría siendo incluido en esta lista. Respecto a la autenticidad o no de sus diálogos nos ha sido conservada una anécdota en relación con Aristipo, ver n. 10. Aunque Panecio le reconoce a Aristipo la composición de otras obras, cfr. D.L. II 85; el debate, no obstante, gira acá en torno a la elaboración y cultivo de la forma literaria emblema de los socráticos, a saber, la del diálogo dialéctico socrático, pues a través de éste no sólo se le rindió homenaje al maestro, sino que, y aún más relevante, éste fue el medio de divulgación y formación filosófica de sus inmediatos y, si se quiere, más fieles seguidores. El diálogo literario era, aun con la desconfianza en la palabra escrita que expresa Platón en el *Fedro*, una recreación de las amenas conversaciones que, en ocasiones inacabadas, Sócrates sostenía reiteradamente con sus discípulos u oyentes. Ateneo, *Deipnosoph.*, XI 508, apoyándose en el historiador Teopompo de Quíos, aduce que la mayor parte de los diálogos de Platón 'carecen de utilidad y son falsos (ἀχρείους καὶ ψευδεῖς)' al emanar de las conversaciones (διατριβῶν) de Aristipo, Antístenes y Brisón de Heraclea.

10 En la n. 2 hicimos referencia a un pasaje que nos habla del cirenaico como 'poniendo en venta (πωλεῖν)' o 'traicionando', pues incluso también podría traducirse de este modo, las lecciones que gratuitamente recibía de Sócrates. A este señalamiento deben ser añadidos otros dos de Jenofonte: *Mem.* II 1,1 y III 8,1. En ambos casos se trata de la ambientación de un hipotético diálogo entre el discípulo y el maestro. En el primer pasaje se discute sobre la educación idónea que deberían recibir dos jóvenes, uno con capacidad para gobernar, mientras que el otro no aspira a ello. En el segundo pasaje se debate en torno al bien, la belleza y su posible identificación. Ahora bien, en ambos pasajes la imagen de Aristipo que nos facilita Jenofonte es la icónica del intemperante (ἀκολαστός). Más allá de discutir la historicidad de las posiciones que Jenofonte atribuye a Aristipo, pues sobrepasan los límites del presente trabajo, vale la pena destacar, sin embargo, una expresión que pudiera resumir el proyecto filosófico del cirenaico, en tanto que no contradice lo que nos transmiten las restantes fuentes. En tal sentido, y

sin tener que pronunciarnos acá en relación con el posible alcance epistemológico y ético de la sentencia, Aristipo habría reconocido que “él, en lo personal, efectivamente se coloca entre quienes desean transitar la vida de la forma más ligera y placentera (ἐμαυτὸν γε μέντοι τάττω εἰς τοὺς βουλομένους ἢ ῥῶστᾶ τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν)”.

11 Ver n. 6. La relación de Esquines con Aristipo no parece haber sido sencilla, al igual que tampoco la de Jenofonte y la del propio Platón con el cirenaico. Resulta complicado determinar con exactitud si las desavenencias entre éstos provienen del enfoque hedonista o del reclamo de paga por parte del cirenaico, o si, más bien, la cuestión radica en la custodia del legado de Sócrates. Punto relevante en esta dirección resulta la anécdota, D.L. II 62, sobre la autenticidad de los diálogos compuestos por Esquines, de la cual dudaba Aristipo. Al parecer, en Mégara, mientras Esquines leía algún pasaje, Aristipo se mofó de él diciendo: “¿De dónde, ladrón, te vienen esas ideas (πόθεν σοι, ληστᾶ, ταῦτα;)?”. Diógenes, D.L. II 83, toma de Diocles de Magnesia otra anécdota que evidencia la enemistad de Esquines (ἐγὼ μὲν γὰρ ἔχθρας, σὺ δὲ φιλίας ἄρχεις) hacia Aristipo; Diógenes hace notar, no obstante, que otras fuentes entienden la anécdota referida a la relación entre Platón y el de Cirene. Al respecto, el testimonio de Aristóteles, *Rhet.*, 1398b 29, es de destacar, en virtud de que evidencia no sólo la desavenencia existente entre Platón y Aristipo sino que además asoma el porqué de tal situación, pues Aristipo, al ver a Platón hablando de forma extremadamente arrogante (ἐπαγγελτικώτερον), le habría echado en cara: ‘¡Venga! Nuestro compañero, haciendo referencia a Sócrates, no habría hablado en tales términos (ἀλλά μὴν ὃ γ’ ἑταίροσῆ ἔφη ἀοῦθὲν τοιοῦτονῆ, λέγων τὸν Σωκράτην)’.

12 La única referencia de Platón a Aristipo, *Phd* 59c, da cuenta de la ausencia del de Cirene en el momento en que su maestro moría tras beber la cicuta. En boca de Fedón de Elis, Platón pasa revista a los asistentes de tan fatídico momento. En pocas palabras, todos los socráticos estaban presentes, con excepción de Aristipo, Cleombroto de Ambracia, y el propio Platón que, según apunta Fedón, estaba enfermo. A partir de Calímaco de Cirene se contó que Cleombroto, mencionado sólo esta vez por Platón, se habría suicidado luego de haber leído el *Fedón*. La historicidad de la anécdota pierde relevancia ante las motivaciones filosóficas que pudieran servir de sustento para crearla. En todo caso, a través de un impersonal ‘se dice’ Fedón señala que Cleombroto y Aristipo se encontraban en la vecina Egina, razón por la cual no acompañaron al maestro en sus últimos instantes, de suerte que no escucharon su última lección sobre la inmortalidad del alma. El contraste es claro: a Platón una enfermedad le impidió asistir, dígame una razón de peso, mientras que a Aristipo no más que unos treinta kilómetros lo hacían, dígame una razón superficial que, puesta en contraste con el compromiso de los restantes socráticos, le coloca en mala posición, pues incluso desde Mégara o Tebas, ambas mucho más remotas de Atenas que Egina, acudieron Euclides, Cebes y Simias.

13 En relación con las doctrinas filosóficas que pudo haber defendido Aristipo y sus inmediatos seguidores, Colotes de Lámpsaco (320-268 a.C.), fiel discípulo de Epicuro, es nuestra primera fuente. Su posición, expuesta en su *No es posible vivir de conformidad con las doctrinas de los restantes filósofos*, habría sido abiertamente crítica en relación con la epistemología de los cirenaicos, a pesar de no mencionarlos explícitamente. Su testimonio nos ha sido conservado por intermediación de Plutarco que, en su *Contra Colotes* 1120c-1121e, expone el planteamiento crítico del epicúreo en relación con los cirenaicos. Un detallado estudio sobre el *Contra Colotes* lo ofrece Kechagia 2011. Un papiro proveniente de Herculano, (PHerc 1251), y cuyo autor podría ser el también epicúreo Filodemo de Gádara (110-35 a.C.), nos ofrece información relevante sobre los cirenaicos, aun cuando tampoco los mencione; al respecto véase Indelli y Tsouna-Mckirahan 1995. Es, entonces, en el *Lucullus* de Cicerón que los planteamientos cirenaicos son ya citados con nombre propio.

14 Establecer, sin embargo, con exactitud la fuente primaria, a partir de la cual la transmisión doxográfica inició el recuento de las principales doctrinas de los cirenaicos, no se muestra sencillo, pues si bien es cierto que las anécdotas surgidas del interior del círculo socrático hacen referencia clara a Aristipo, digamos, el socrático, no obstante, cuando las restantes fuentes nos hablan ya de los cirenaicos, hay que tener presente que muy probablemente hagan referencia a la fase de estructuración y sistematización doctrinal del pensamiento del cirenaico, llevada a cabo por su homónimo nieto, Aristipo, el joven. Así, si bien desde el punto de vista cronológico, el testimonio del epicúreo Colotes pudiera ser la primera fuente, no obstante, dado que no se conserva su obra sino a través del testimonio de Plutarco, es posible, entonces, suponer contaminación en la transmisión e incluso malos entendidos en la recepción de los testimonios, lo cual se evidencia, como veremos en adelante, por el vocabulario técnico filosófico que atribuyen las fuentes al cirenaico. De suerte que, a juzgar por los pasajes conservados, es posible rastrear el influjo del debate estoico-académico en torno al criterio epistemológico de lo real y a cuáles serían las bases filosóficas que lo sustentan. En tal sentido, Chiesara 2001, p. 138, sugiere, siguiendo a Mannebach 1961, “all texts dealing with the Cyrenaic theory of knowledge depend on an Academic source; Mannebach convincingly suggests Clitomachus’ *Περὶ αἰρέσεων*”. También Giannantoni 1958, p. 42, ha observado influjo académico incluso en relación con la imagen o caracterización que del cirenaico la tradición doxográfica nos han transmitido. “Già Stilpone e Speusippo dedicarono un’opera ad Aristipo: benchè noi non sappiamo nulla del contenuto di tali scritti, possiamo tuttavia congetturare che fosse piuttosto preso di mira l’uomo anzichè il filosofo, come sembra risultare dal fatto che il titolo dell’opera di Stilpone era *Ἀρίστιππος ἢ Καλλίας* e che Speusippo scrisse a parte un *Περὶ ἡδονῆς* per combattere la filosofia edonistica. Date la tendenze e la personalità degli autori, possiamo facilmente pensare

che con costoro abbia preso definitiva consistenza la tradizione biografica sfavorevole ad Aristippo”.

15 Cicerón, *Lucullus*, pp. 18-22.

16 [Filodemo], *PHerc. 1251*.

17 Plutarco, *adv. Colotem*, 1120c-1121e.

18 Sexto Empírico, *P.*, I 215.

19 Diógenes Laercio, *D.L.*, II 65-85, hace referencia a Aristipo, a partir de II 85 hasta II 104 Diógenes da cuenta de sus seguidores más destacados, entre los cuales se contaban su propia hija, su nieto, así como Aniceris, Hegesias y Teodoro.

20 Anónimo, *Comentario al Teeteto de Platón*, col. 65. 29-39.

21 Eusebio, *PE*, XIV 2.4.

22 San Agustín, *Contra Academicos*, III. 11, 26; *civ. Dei* IX 4.

23 La voz Ἀριστιππος en el léxico *Su(i)da*.

24 Cfr. D.L. II 86.

25 Cfr. Mann 1996, pp. 97-119. “The life of Aristippus -I would argue- is supposed to depict what is, in some sense, a philosophical life. That is, the depicted life is supposed to be not just the one that Aristippus, as a matter of fact, happened to live; it is rather supposed to be the life he lived on the basis of, or as a result of, his philosophical views. It is because the life, somehow, reflects the philosophy that it is a philosophical life. Yet on a fairly widely shared view of the philosophical life, such a life is to be identified with the βίος θεωρητικός. Given that identification, it is difficult to see how the life of Aristippus could ever count, or even be thought to count, as a philosophical life. For whatever else one might want to say about it, that life does not look like a βίος θεωρητικός. Thus we will want to ask, is there another conception of philosopher’s life, a conception that would allow us to see why someone like Aristippus could be thought to have lived such a life? [...] We can thus see how Diogenes Laertius’ Life of Aristippus is meant to depict a single, unified life. And even though the anecdotal material is not arranged very skillfully by Diogenes, it does illuminate that life”, pp. 97-98, 110.

26 Guthrie 1969; tr. cast. de J. Rodríguez Feo, *Historia de la Filosofía Griega. Siglo V. Ilustración*, Gredos, Madrid, 1988, p. 465.

27 Guthrie 1998, p. 470. En contraste Mann, *art. cit.*, pp. 110-111: “If we think that philosophy is a matter of arriving at philosophical views by means of arguments or reasons, as is the case with, say, Aristotle or Epicurus, or even if we think philosophy is a matter of using arguments and reason to investigate various issues –whether this leads to positive results or not-, as is the case with, say, Socrates or Arcesilaus, we would be disinclined to see Aristippus as a philosopher

in either of these two ways. Nevertheless, there seems to be yet another kind of philosopher in the Greek tradition, exemplified by figures like Pyrrho or Diogenes the Cynic. For it looks as if each of them tried to lead a life which calls into question, in fairly radical ways, both the ordinary views people may have about things like reasonable and decent behavior and also philosophical theories about such matters. [...] It is a depiction of a self-sufficient life –always an ethical idea, even for thinkers like Aristotle; and it is, in a way, a free life –free from excessive desire and fear that constrains most people. But his life is also extremely pleasant; and here is where the challenge comes in. Aristippus is saying, in effect, that you do not need years of intellectual training, as Plato had suggested, nor do you need to cut yourself off from pleasure and pursue a rigid, ascetic life. Rather, if lived in the right way, with the right attitudes, the life of luxury turns out to be the most free of all!”

28 Cfr. D.L. II 65-85.

29 Cfr. D.L. II 66. Esta caracterización teatral arrastra consigo el componente filosófico de una de las tesis más potentes, retadoras y originales que le son atribuidas a Aristipo y que, sin duda, le colocan, sino propiamente como el fundador del hedonismo antiguo, sí como uno de sus más fervientes defensores. Sin tener acá que pronunciarnos sobre el tenor del hedonismo del cirenaico, su fundamento es resumido en el siguiente pasaje laerciano: ἀάπέλαυε μὲν γάρ ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲπόνω τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων.ή. “Acostumbraba a extraer placer de las circunstancias presentes, y no perseguía con esfuerzo el disfrute de las circunstancias no presentes”. Este pasaje es replicado prácticamente igual en el siglo VI por el historiador Hesiquio de Mileto, *de vir. illustr.*, 4, ed. F. H. Müller, iv 156, a quien se tiene como fuente del léxico Su(i)da. Sobre la atribución más o menos similar de este pasaje a otro filósofo véase Mannebach 1961, p. 72. Este pasaje, a su vez, permite establecer una contraposición al interior del círculo socrático si tenemos en cuenta la expresión “antes preso de la locura que del placer (μανεῖην μᾶλλον ἢ ἡσθεῖην)” atribuida a Antístenes. Al ponerlos en contrastes sale a relucir aún más la dicotomía ya presente en el pasaje referido a Aristipo entre placer (ἡδονή) y esfuerzo (πόνος).

30 La anécdota que con mayor fuerza ejemplifica el carácter de autodominio de Aristipo es, sin duda, la que, colocando en el centro su cuestionada relación con la hetera Lais, hace referencia aforísticamente al modo en el cual el cirenaico se posicionaba autárquicamente. Así, D.L. II 74, a quienes le reprochaban su relación con Lais, Aristipo les puntualizaba: “poseo a Lais, empero no soy poseído (ἔχω Λαΐδα, ἀλλ’ οὐκ ἔχομαι)”, añadiendo que “lo óptimo es dominar los placeres y no ser derrotado por éstos, no el hecho de no servirse de ellos (τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττάσθαι ἡδονῶν ἄριστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι)”. Cicerón, *ad. famil.*, IX 26, 2, ed. Sjörgen, también recogió el pasaje: «*habeo*», *inquit*, «*non habeor a Laide*». En esta misma línea puede añadirse la anécdota, D.L. II 67, en la que se cuenta

que: “en una ocasión, dándole Dionisio a elegir una de entre tres heteras, se llevo consigo a las tres, diciendo: «tampoco a Paris le fue útil preferir a una»; habiéndolas, ciertamente, llevado consigo hasta el vestíbulo -se dice- las dejó libres. Tan fuerte era tanto al elegir como al rechazar”.

31 Se cuenta, D.L. II 70, que “siendo, en una ocasión, vituperado por uno, él comenzó a alejarse. Entonces, al éste perseguirlo, diciendo: «¿por qué huyes? » –dijo- «Porque tú, ciertamente, tienes la libertad (ἐξουσίαν) para hablar de mala manera, pero también yo la tengo para no escucharte». Igualmente, D.L. II 74, “a uno que le censuraba por el hecho de convivir con una hetera, le dijo: «¿acaso no es verdad que no hay diferencia alguna en tomar una casa en la cual, en alguna ocasión, habitaron muchos o ninguno? » A lo que respondió que no. «¿Y la habrá, en cambio, en navegar en una nave en la que, en alguna ocasión, navegaron miles o ninguno? » De ningún modo. «Tampoco, entonces, la habrá en el estar unido con una mujer de la cual se hayan servido muchos o ninguno»”.

32 D.L. II 69: “al preguntarle Dionisio la razón por la cuál 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». –Decía-, leemos en 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 Giannantoni 1958 p. 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.

33 D.L. II 68: “cuando fue preguntado por uno en torno a qué había sacado de la filosofía, dijo: «el ser capaz de tener con todos un trato pleno de confianza (τὸ δύνασθαι πᾶσι θαρροῦντως ὀμιλεῖν)»”. Dos variantes merecen ser citadas. En primer lugar, Gnom. Vat. 743 n. 36 ed. Sternbach, pues ante la misma interrogante se señala que él, *sc.* Aristipo, respondió: “«el tener un trato sin miedo con lo que me topo (τὸ ἀδεῶς τοῖς ἐντυγχάνουσιν ὀμιλεῖν)»”. En segundo lugar, Gnom. Vat. 743 n. 44 ed. Sternbach, donde se le atribuye al cirenaico el haberse expresado en los siguientes términos: “«si no alguna otra cosa, esto he sacado de la filosofía: el salir al encuentro de lo que acaece siguiendo la razón (τὸ τοῖς προσπίπτουσι κατὰ λόγον ὕπαντᾶν)»”. Más allá de la discusión sobre la autenticidad de los testimonios, *cfr.* Mannebach 1961, pp. 68-69, merece la pena notar que éstos

no sólo se hallan en sintonía con la capacidad propia del cirenaico para adaptarse a la ocasión, a lo cual también apunta Diógenes, sino que, adicionalmente, estos tres pasajes ponen el acento en la temporalidad presente a través de la indeterminación genérica de los acontecimientos que son asumidos como ‘el afuera’ con el que se topa o trata el cirenaico, no de un modo azaroso sino, antes bien, pleno de confianza, sin miedo o siguiendo la razón, sin que acá halla que pronunciarse de manera exclusiva por alguna de las formas en particular. El adverbio **θαρρῶντως** -y demás voces derivadas del verbo **θαρρεῖν**- pudiera traducirse por *confidentemente*, no obstante, para evitar equívocos prefiero ‘pleno de confianza’.

34 D.L. II 79: “acostumbraba a decir que quienes han recibido enseñanzas enciclopédicas, habiendo abandonado la filosofía, se asemejan a los pretendientes de Penélope; pues también aquellos tuvieron a disposición a Melanto, Polidora, y demás criadas; a todas, en cambio, en lugar de poder casarse con la propia señora”. Un señalamiento prácticamente semejante se le atribuye a Gorgias, 82 B 29, ed. DK. En esta misma dirección, D.L. II 71, “ante uno que se vanagloriaba por su sabiduría *plurisapiencial* (**πολυμαθία**), dijo: «tal como quienes comen muchísimas cosas no están más saludables que quienes se llevan a la boca las cosas necesarias, de igual modo no son virtuosos (**σπουδαῖοι**) quienes leen muchas cosas, sino quienes leen las útiles». En esta misma línea de pensamiento, pero con anterioridad, Heráclito, 22 B 40, ed. DK, ya habría señalado que “la sabiduría *plurisapiencial* (**πολυμαθία**) no enseña a ser sensato (**νόον ἔχειν οὐ διδάσκει**)”. Sin pretender sugerir una comunión de pensamiento entre el efesio y el cirenaico, no obstante, huelga destacar que el **νόον ἔχειν** de Heráclito y el **σπουδαῖος** de Aristipo pudieran apuntar en la crítica a un fin más o menos similar.

35 Tres testimonios pueden ser destacados. El primero para resaltar la educación como elemento que realza el género humano al asumirla como aquello que le otorga a la especie su propio signo distintivo en relación con las demás cosas existentes en el mundo. El segundo, apoyándose en el contexto económico-político griego, para discriminar el género humano entre esclavos y hombres libres. El tercero, finalmente, rescatando los dos momentos señalados, permite entrever además un aspecto estético-práctico. Así, D.L. II 72, “al preguntarle uno en qué sería mejor su hijo tras haber recibido educación, apuntó: «si no en alguna otra cosa, al menos en que en el teatro no estará sentado como piedra sobre piedra»”. D. L. II 72: “cuando un tal le presentó a su hijo (para que le educase), él le pidió quinientas dracmas. Cuando el padre, entonces, le dijo: «por tal cantidad puedo comprar un esclavo» «cómpralo -le dijo- y tendrás dos»”. D. L. II 69: “al ser preguntado en qué difieren los educados de los no educados, dijo: «precisamente en lo mismo en que difieren los caballos domados de los indómitos»”.

36 D.L. II 68: “al ser preguntado, en una ocasión, qué [bien] de mayor consideración tienen los filósofos, dijo: «aun si todas las leyes fueran abolidas, viviremos de igual modo»”. Ahora, cualquiera podría preguntar cuál sería ese modo, a lo

que Aristipo, si nos apoyamos en Jenofonte, *mem.* II, 1, 13, contestaría que al no sentirse constreñido por un única ciudadanía (πολιτείαν), vivía “siendo extranjero en cualquier parte («ἀλλ’ ξένος πανταξοῦ εἶμι»)”.

Encontramos, entonces, una reformulación del amor por la *polis* socrático y del cosmopolitanismo tanto de Antístenes, cfr. D.L. VI 11, como luego de los cínicos y de los estoicos, pues si bien en estos casos *grosso modo* podemos señalar que queda caracterizado por la apertura al mundo, digamos, expandiendo los límites de la propia *polis*, en el caso de Aristipo, por el contrario, estamos ante una propuesta, si se quiere, negativa del cosmopolitanismo: se es ciudadano del mundo en la medida en que ninguna ciudadanía, ni siquiera la del *cosmos*, se impone.

37 D.L. II 73: “preguntado en una ocasión en qué difiere el sabio de quien no es sabio, dijo: “«envíalos desnudos ante desconocidos y lo sabrás»”.

38 Apoyándose en un pasaje de las *Bacantes* de Eurípides, *Ba.* 317, la anécdota cuenta que, durante un festejo y a pedido de Dionisio, Platón rehusó vestirse de mujer, pero Aristipo accedió apuntando los siguientes versos: “incluso en medio de danzas báquicas, quien es sensato no se corromperá”.

39 Si Aristipo puso su pensamiento por escrito con la intención de dejar a sus discípulos las lecturas útiles en un *corpus*, es cuestión sobre la cual, a la luz de los testimonios, sólo se puede conjeturar. Al respecto, Giannantoni 1958, 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”. Cfr., Mannebach 1961, pp. 80-84.

40 Mann, *art. cit.*, p. 111: “There seem to be at least three important ways in which Aristippus can be seen to be directly motivated by Socrates. First of all, Socrates too belongs to those philosophers whose life was meant to be a radical change. Indeed, one might take his fate in the Athenian court to be a sign that he succeeded with his challenge, perhaps to greater extent than he would have wished. And even Plato –despite being the most theoretical of the Socratic philosophers- emphasizes this aspect of Socrates, especially in the early dialogues and in the *Apology*. Aristippus takes up this dimension of Socrates’ life, albeit in a very different way”.

41 Cfr. Pl. *Grg.* Prácticamente es esta la principal preocupación que unifica a todos los socráticos o, podríamos decir, que fue esta la principal enseñanza que Sócrates les legó. Evidentemente, la respuesta a la pregunta cómo se debe vivir (πῶς βιωτέον), los separó.

42 Ps. Plu. *de vit. et poes.* Hom., II 150, ed. Bernardakis. “adoptando tal imagen

de vida, *sc.* la de Odiseo, Aristipo combatió penuria y fatigas fuertemente y disfrutó sin miramientos del placer”.

43 Mannebach 1961, pp. 110-111, discute la plausibilidad de la voz τέλος en Aristipo. El testimonio de Ps. Plu., *strom.*, 9, ed. Diels (*dox. gr.* P. 581, 22 = Euseb., *praep. evang.*, I 8, 9.24b), aun cuando habla de Aristipo, el cirenaico, su autoría, no obstante, podría ser atribuida a Aristipo, el joven, y no a Aristipo, el socrático; a pesar de que esto fuera así, al no contradecir el pasaje laerciano se lo puede tomar incluso, a este punto, para complementarlo orientativamente. “Aristipo, el de Cirene, [sostiene que] la finalidad de los bienes es el placer, mientras que la de los males es el dolor. Asimismo, circunscribe cualquier *fisiología* sólo a la búsqueda de lo útil, dado que, ciertamente, tanto el mal como el bien acaece en el interior de las casas”. El hecho de circunscribir, quizá, supeditar o, incluso, suprimir (περιγραφεῖν), cualquier *fisiología* guarda, *mutatis mutandis*, relación con la segunda navegación de Sócrates, la cual da inicio, se lee en *Fedón*, *Phd.* 99d, una vez -afirma- que “ha suprimido la indagación que versa sobre esas cosas (ἐπειδὴ ἀπειρήκη τὰ ὄντα σκοπῶν)”, esas que, sin embargo, inicialmente le motivaron, *sc.* las de naturaleza (περὶ φύσεως ἱστορίαν). La expresión ‘en el interior de las casas’ como alusiva al fuero interno de cada uno es, cuando menos, sugerente.

44 *Loc. cit.* n. 2.

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

46 Chiesara 2001.

47 Chiesara 2001, pp. 32-35. La exposición, F5 (19), es intitulada: “contra los filósofos que, siguiendo a Aristipo, sostienen que las afecciones solas son aprehensibles, mientras que inaprehensibles las demás cosas”.

48 «τῆς εὐδαιμονίας τὴν ὑπόστασιν ἔλεγεν ἐν ἡδοναῖς κεῖσθαι».

49 Dicha 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.

50 Esta presentación es con toda probabilidad del nieto de Aristipo, el cual añadía que se trataba del placer registrado en el movimiento (τὴν κατὰ κίνησιν). Si tener que entrar acá en la distinción entre placer *cinéticos* y *catastemáticos*, es posible afirmar que el nieto de Aristipo tenga presente el movimiento suave (τὴν λείαν κίνησιν) al cual hace referencia el testimonio laerciano.

51 Chiesara 2001, p. 32. F4 (18. 31).

52 D.L. II 85.

53 Cicero, *acad. post.*, I 41.

54 Arist., *Met.* 1010b33-9. No obstante, el vocabulario empleado por Aristocles parece remitirse más a la discusión en torno al valor epistemológico de la percepción del *Teeteto*, *Theat.* 156 y ss.

55 Chiesara 2001, p. 32. F5 (19. 3).

56 Chiesara 2001, p. 32. F5 (19. 2).

57 Chiesara 2001, p. 139.

58 En la argumentación de Aristocles resuena la gradación epistemológica del primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles.

59 La generalidad de la expresión no permite saber con claridad a quiénes se estaría haciendo referencia. No obstante, y asumiendo que la tesis en cuestionamiento fuera una interpretación más o menos genuina de lo que pudo haber sostenido Aristipo, tendremos que entender que Aristocles estaría refiriéndose a las dos ramas de cirenaicos que surgieron de dos de sus discípulos: Arete, su hija, y de su coterráneo Antípatro. De Arete salen Aristipo, el nieto, y de éste Teodoro, apodado el ateo, mientras que de Antípatro salen Parébatos, y de éste Hegesias y Anniceris. La restantes fuentes hacen referencia a ellos simplemente hablando de 'los cirenaicos (οἱ Κυρηναῖοί)' o a través de la expresión 'los que provienen del de Cirene (οἱ ἀπὸ τῆς Κυρήνης)'. Ahora bien, en el pasaje de Aristocles falta la preposición (ἀπό) y, en consecuencia, puede ser leído de un modo aun más genérico: 'algunos de los que provienen de Cirene'. Al respecto, cfr. Giannantoni 1958, n. 2 p. 112.

60 Aristóteles, *Met.* 1010b31-33, aunque con otra orientación epistemológica, también resalta que tanto lo perceptible como las sensaciones son una afección del sujeto percipiente: «τὸ μὲν οὖν μήτε τὰ αἰσθητὰ εἶναι μήτε τὰ αἰσθήματα ἴσως ἄληθές (τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι)».

61 Chiesara 2001, p. 34. F5 (19. 5-6).

62 Con la voz *σκέψις* se está haciendo referencia a una metódica investigación filosófica que indaga sobre la posibilidad del objeto de conocimiento así como sobre los modos posibles a partir de los cuales es posible hablar de objeto de conocimiento y de que éste sea tematizado.

63 S.E., *P.* I 215, habla, propiamente, de 'el movimiento cirenaico (ἡ Κυρηναϊκὴ ἀγωγή)'.
64 *Ibidem.* Sexto cita casi al calco el pasaje laerciano, D.L. II 85, con la notoria excepción de que sugiere que se hace referencia al movimiento de la carne. Si el añadido es de cuño del escéptico o más bien es tomado de otra fuente no resulta sencillo determinarlo, aun cuando el inicio del pasaje es 'algunos dicen'.

65 Diógenes, D.L. IX 103, presenta la expresión como 'nosotros, sc. los pirronianos, llegamos a conocer las afecciones solas (μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν)'.
65 Diógenes, D.L. IX 103, presenta la expresión como 'nosotros, sc. los pirronianos, llegamos a conocer las afecciones solas (μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν)'.

66 El texto laerciano, *ibidem*, señala que los pirronianos concuerdan en que los hombres son afectados (ὡς ἄνθρωποι πάσχομεν, ὁμολογοῦμεν), no obstante, suspenden el juicio en el entendido de que el tenor de las cosas que afectan a los hombres son poco evidentes (περὶ τούτων ἐπέχομεν ὡς ἀδήλων). Por su parte, Sexto, señala que los escépticos suspenden el juicio en cuanto a la proposición relativa a los entes externos (ἐπέχομεν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ περὶ τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων), mientras que los cirenaicos declaran que la naturaleza de éstos es inaprehensible (οἱ δὲ Κυρηναῖκοι ἀποφαίνονται φύσιν αὐτὰ ἔχειν ἀκατάληπτον). Brunschwig 1994, dedica un detallado examen al pasaje y a la expresión ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ.

67 Brunschwig 1994, p. 250, habla de ‘negative dogmatism or meta-dogmatism’ para dar cuenta de la postura paradójica o, digamos, difícil de clasificar, de los cirenaicos. Al respecto, Tsouna-Mckirahan 1998, p. 60, destaca: “In contrast to the other Greek philosophers, they believed (*sc.* the Cyrenaics) that the only truths that really matter are not of external objects but of internal states [...] In this respect, they can be rightly considered, I believe, the forerunners of modern subjectivism”.

68 Athenaeus VIII 354e. “La impresión aprehensora difiere de la razonable. La primera es, en efecto, infalible (ἀδιάψευστον), la segunda, en cambio, razonable, aun cuando pudiera resultar de otro modo”.

69 D.L IX 95.

70 S. E., *M.*, VII 200.

71 Para Crisipo véase, por ejemplo, Alex. Aphr. *Mixt.* p. 216, 14, ed. Bruns; Gal., *de Hipp. et plat. plc.* II 7 (106), p. 230, 16, ed. Müller. El propio Sexto, *M.*, VII 256, asocia el término a los estoicos cuando habla de que los nuevos estoicos postularon la impresión aprehensora como criterio, siempre que no tuviera impedimento (ἔνστημα).

72 Aoiz 2012, pp. 165-179.

73 Porph., *comm. in Horat. epist.*, I 1, 18, ed. Holder. “Ya que Aristipo era príncipe (*princeps*) de la escuela epicúrea”.

74 Kechagia 2011.

75 Epiph., *adv. haeres.*, III 2, 9, ed. Diels (*dox. gr.*, p. 591, 22). “Aristipo, el de Cirene. Ése, siendo glotón y amante del placer, sostuvo que la finalidad del alma es el placer. Así, quien siente placer, ése es feliz, mientras que quien de ningún modo siente placer es, según dice, tres veces desgraciado y miserable”. Sobre las fuentes cristianas en relación con la figura de Aristipo, véase Giannantoni 1958, p. 48. Diógenes, D.L. II 71, recoge la anécdota de que Aristipo se mostró turbado al naufragar la nave que le llevaba junto con otros a Corinto. Dado que le señalaron que ‘nosotros los hombres comunes no tememos, mientras que ustedes

los filósofos se muestran aterrados, Aristipo les replicó: «en efecto, cada uno de nosotros no se angustia por el mismo tipo de alma (περὶ ὁμοίας ψυχῆς ἀγωνιῶμεν)».

76 La posición de Platón en *Las Leyes*, Lg. 896b3, puede, *mutatis mutandi*, iluminar en algo el planteamiento cirenaico, pues tras colocar al alma como anterior a todas las demás cosas, la propone como ‘principio del movimiento (ἀρχὴ κινήσεως)’.

77 Sin tener acá que entrar a considerar el tenor del alma, se debe tener presente que en la antigüedad griega la percepción es una facultad propia de los seres dotados con alma.

78 Plu., *adv. Colotem*, 1120f2. Kechagia 2011, p. 265. “According to this account, the Cyrenaics allowed only for expressions which place the emphasis on the affection itself and the affected subject (‘to be sweetened, to be chilled, to be enlightened’), and not on the object causing the affection, because it is the affection, which the subject undergoes, that has ‘in itself a clarity of its own that is undiverted’.

79 Zilioli 2012, dedica un capítulo (*Language and Meaning*) de su libro a ofrecer una interesante presentación sobre el lenguaje de los cirenaicos.

80 Plu. 1120d.

81 S. E., *M.*, VII 191-192. Sexto se sirve de los adverbios (ἀδιαψεύστως καὶ ἀληθῶς καὶ βεβαίως <καὶ> ἀνεξέλεγκτως), derivados de los adjetivos correspondientes, para exponer el modo en el cual los cirenaicos expresarían el carácter infalible de las propias afecciones. De entre estos, sólo ‘verdaderamente y sólidamente’ pudieran ser reconducidos al ambiente del círculo socrático, no obstante, pronunciarse asertivamente en torno a si fueron de alguna forma empleados por Aristipo no luce apropiado.

82 S. E., *M.*, VII 196.

83 Acá podemos entender tanto nombres comunes como la articulación de los nombres en una proposición.

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

85 Pl., *Chrm.*, 167a y ss. ἀτὸ εἰδέναι ἅ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν». Iluminador es el pasaje del *Filebo*, *Phlb.* 48c y ss., en el cual la expresión délfica es puesta en relación con el placer y el dolor.

86 *Ibidem*.

87 Cicero, *Lucullus*, p. 20.

88 *Ibidem*. Cicerón traduce las voces ἡδονή y, probablemente, ἀλγεινός, o algún tema derivado, por *voluptas* y *dolor*.

89 Como hemos visto, ésta se la entiende como la búsqueda del ‘movimiento suave’. Ahora bien, esa búsqueda no es a ciegas, sino fruto de un posicionamiento confidente ante las circunstancias presente que se funda en un proyecto educativo que, en términos ético-filosóficos, muestra una de las aristas de la concepción *eudaimonística*. En tal sentido, puede afirmarse, entonces, que para Aristipo el fin humano gira en torno al placer cinético antes que analgésico, es decir, el placer no se lo tematiza como ausencia de dolor. Recuerda Giannantoni 1958, p. 49: “il carattere dell’edonismo di Aristippo, un edonismo, giova ripeterlo, che non significava affatto un passivo abbandono ai piaceri, ma besì un sereno godimento, che era possibile solo in quanto egli era capace di signoreggiare i suoi desideri e di non far dipendere la sua capacità di godere da ragioni estrinsiche: ed infatti la libertà interiore, il dominio sulle circostanze esteriori e sui casi della vita è un secondo tratto del temperamento del Cirenaico che le fonti mettono in grande rilievo”.

90 Recuérdese que tanto el testimonio de Sexto como el de Epifanio al hablar de la concepción cirenaica del fin humano la circunscriben al movimiento, aun cuando uno habla de la carne y otro del alma.

91 Eus., *PE.*, XIV, 18, 32. 764, ed. Mras.

92 Pl., *Cra.*, 400c.

93 Aelian., *var. hist.*, XIV, 6, ed. Hercher.

94 *Odas*, 1, 11. «*Carpe diem, quam minimum credula postero*».

95 Aelian., *ibídem*.

Referencias

Aoiz, J. (2012). La evidencia en la filosofía antigua. *Azafes* 14: 165-179.

Brunschwig, J. (1994). *Papers in Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chiesara, M. (2001). *Aristocles of Messene. Testimonia and fragments*. Oxford: Oxford University Press.

Decleva Caizzi, F. (2006). Minor Socratics. En Gill, M. L., & Pellegrin P. (Eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*. United Kingdom: Wiley- Blackwell.

Giannantoni, G. (1958). *I Cirenaici: raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*. Florencia: Sansoni.

- Guthrie, W. K. C. (1998). *A History of Greek Philosophy. The Fifth-Century Enlightenment*, vol. III. United Kingdom: Cambridge University Press. Tr. cast. de J. Rodríguez Feo, *Historia de la Filosofía Griega. Siglo V. Ilustración*, Gredos, Madrid, 1988.
- Indelli, G. & Tsouna-Mckiraham, T. (1995). *Philodemus: On choices and advices. La scuola di Epicuro 15*. Napoles: Bibliopolis.
- Kechagia, E. (2011). *Plutarch against Colotes: A lesson in history of philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Mann, W. R. (1996). The Life of Aristippus. *Archiv für Geschichte der Philosophie* (2)78: 97-119.
- Mannebach, E. (1961). *Aristippi Cyrenaicorum Fragmenta*. Leiden: Brill.
- Natorp, P. (1894-1972). Aristippos. En Pauly, F. P. & Wissowa, G (Eds.), *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, vol. II (2), cols. 902-906.
- Nozick, R. (1995). Socratic Puzzles. *Phronesis* (40): 143-155.
- Tsouna-Mckirahan, V. (1998). *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vogel, C. J. (1955). The Present State of the Socratic Problem. *Phronesis* (1) 1: 26-35.
- Zilioli, U. (2012). *The Cyrenaics*. Durham: Acumen.