



**PERSPECTIVAS ÉTICAS DEL CONCEPTO PLACER: UN CONTRASTE ENTRE
ARISTIPO DE CIRENE Y EPICURO DE SAMOS**

ESTIVEN VALENCIA MARÍN

**UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA
FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA
PRIMER SEMESTRE 2020**

PERSPECTIVAS ÉTICAS DEL CONCEPTO PLACER: UN CONTRASTE ENTRE
ARISTIPO DE CIRENE Y EPICURO DE SAMOS

ESTIVEN VALENCIA MARÍN

Monografía para optar al Título de Licenciado en Filosofía

Director

Juan Manuel López Rivera

Magister en Filosofía

UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA
FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA
PRIMER SEMESTRE 2020

Señor mío, gradualmente en el curso de los años,
me mostrabas lo que es útil a mi alma, y tú,
mi Dios, incitabas mi corazón a buscar.
Señor y Dios mío, a ti te busco, y en
ti busco toda verdad del mundo.

AGRADEZCO...

A cada una de las personas que apoyaron en los últimos cinco años mi formación docente como Licenciado en Filosofía: mis padres José Norberto Valencia y Blanca Elsy Marín por ser ellos la motivación en mis quehaceres y orientación constante en muchas dificultades de la vida, a mis profesores Gloria Mildred Henao y Juan Manuel López quienes inspiraron el deseo por la filosofía antigua, área en la que se inscribe el estudio aquí sugerido. Al resto de mi familia: abuelos, hermanos, tíos y primos; además de aquellas amistades quienes me han hecho partícipe de confianza y orgullo en sus vidas, eterna gratitud.

PRINCIPALES ABREVIATURAS

Los textos que aquí son objeto de análisis, fuentes que corresponden a célebres obras y dichos difundidos por algunos pensadores antiguos en lengua griega como son Aristipo de Cirene y Epicuro de Samos, se citan con las siglas enunciadas a continuación. Además, el texto escrito por el historiador griego Diógenes Laercio: *De Clarorum Philosophorum*, se usa igualmente como fuente primaria si bien alude a las vidas y obras de los autores mencionados, sobre todo por sus declaraciones acerca de los filósofos estoicos:

SVF = Stoicorum Veterum Fragmenta

SSR = Socratis et Socraticorum Reliquiae

FEE = Fragmenta et Epistolae Epicuri

DCPh = De Clarorum Philosophorum

Aunque los textos referidos conservan la versión griega y latina, la continua citación de tales escritos en su traducción al español se hizo aludiendo a las obras de Montserrat Jufresa (1991) y José Vara (1995) respecto de los manuscritos de Epicuro, así también el texto sobre Aristipo y otros filósofos de Cirene (SSR) cuya versión al español desarrolló Claudia Mársico (2013), además de las traducciones de Carlos García Gual (2010) y Ángel Cappelletti (1996) acerca del *De Clarorum Philosophorum* y el *Stoicorum Veterum Fragmenta* respectivamente.

En cuanto a la construcción de referencias para los textos enunciados, se recurre al siguiente esquema: en primer lugar, se sitúa la abreviatura de la obra seguida del número del libro que contiene la cita, número empleado en su versión romana. Para el caso en que el texto original no disponga de distribución numérica para sus respectivos libros, se usa

numeración arábica. Finalmente, si el texto contiene números romanos o, por el contrario, arábigos para los libros, les sucede la numeración recurrente del fragmento.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	9
1. PRINCIPIOS Y NOCIÓN DEL PLACER EN ARISTIPO.....	15
1.1. Física y Gnoseología en el Hedonismo Aristipiano.....	19
1.2. Crítica Platónica y Aristotélica a la Teleología del Placer.....	25
1.3. Noción del Placer en Aristipo de Cirene.....	31
2. PRINCIPIOS Y DEFENSA DEL PLACER EN EPICURO.....	37
2.1. Física y Gnoseología del Hedonismo Epicúreo.....	41
2.2. Crítica Estoica a la Defensa del Placer en Epicuro.....	47
2.3. Noción del Placer en la Ética de Epicuro de Samos.....	53
3. CONTRASTACIÓN TEÓRICA ENTRE ARISTIPO Y EPICURO.....	60
3.1. De los Principios Físicos y Gnoseológicos del Placer.....	64
3.2. De los Medios y la Teleología del Placer.....	70

CONCLUSIONES.....	76
BIBLIOGRAFÍA.....	82
ANEXOS.....	87
• Sinopsis de Principios Físicos y Gnoseológicos del Placer en Aristipo y Epicuro.....	87
• Sinopsis de los Medios y Teleología del Placer en Aristipo y Epicuro.....	88

TABLA DE FIGURAS

Figura 1. Principios Físicos del Placer entre Aristipo y Epicuro.....	66
Figura 2. Principios Gnoseológicos del Placer entre Aristipo y Epicuro.....	67
Figura 3. Medios para el Placer entre Epicuro y Aristipo.....	71
Figura 4. Teleología del Placer entre Aristipo y Epicuro.....	74

Epicuro se diferencia de los cirenaicos sobre el placer porque ellos no admiten placer estable, sino el del movimiento. Él en cambio, admite dos tipos: placer del alma y del cuerpo.

Diógenes. *Vitæ Philosophorum X*, 136

Que Epicuro relacionara el sumo bien con el placer, primeramente era en sí mismo algo erróneo y de otro lado era algo ajeno ya que antes lo había dicho el de Cirene, Aristipo.

Ciceron. *De Finibus Bonorum I*, 8, 26

INTRODUCCIÓN

En principio es el placer un tema históricamente tratado, aunque moralmente recusado, mas con el abordaje teórico de pensadores cirenaicos y epicúreos tal concepto acabó por situarse en una defensa del mismo, hecho que resignifica a esa expresión tan censurada en el filosofar griego de antaño. De igual manera, el uso de sinonimias como gozo, fruición, bienestar, entre otros conceptos para referirse al placer, posicionan una vez más a este como elemento valioso en el tratamiento filosófico ulterior a las nociones éticas aristipiana y epicureísta. Al fin y al cabo, frente a los improperios emitidos por los adversarios de la corriente hedonista, Aristipo y Epicuro justificaron sus postulados ante esas interpelaciones con el fin de salvaguardar sus principios bajo la idea de bondad de las sensaciones, siendo estas un rasgo común entre tales filósofos. Sin embargo, ambos autores disienten en el modo para conseguir tal fin, diferencias que en el presente estudio se intentan demostrar.

El bienestar que se ha identificado como objeto de la reflexión ética, no descuida su contenido en el marco de una justificación ética, si bien tal es un fundamento que orienta las acciones de los seres humanos. No es de extrañar entonces una multiplicidad de fuentes que descansan en los opiniones de los individuos, fuentes en mayor grado determinadas por

aquel estímulo sensitivo tan propio de la naturaleza del hombre, pero visto con recelo por contadas escuelas filosóficas. De ahí que al imponerse la virtud y la razón (ἀρετή καὶ λόγος) como los medios para el buen vivir, niega todo rasgo sensible como criterio de bien moral a causa del yerro que este puede suscitar aunque exista en ello la pretensión de alcanzar bienestar. Desde esta óptica previsiva, el filósofo ateniense Platón instruía en los riesgos que las pasiones y el deseo (πάθη καὶ ἐπιθυμία) acarrearán, sobre todo porque saciar los deseos pueden hacer del ser humano un sujeto de rectitud como también hacerlo errar (*Filebo*, 37d-e).

Es así como la εὐδαιμονία que estima en su contenido el ser derrotero de existencia de toda persona, pasa por múltiples puntos de vista que en la antigüedad las distintas escuelas filosóficas ofrecieron al asunto. Así pues, para los pensadores helenos, caso del jonio Epicuro de Samos fundador del célebre κήπος (el Jardín), y filósofos socráticos como el libio Aristipo, se interesaron por los problemas vitales del hombre limitando sus reflexiones a orientaciones necesarias para la consecución de una vida feliz. Anexo a esta orientación por el alcance del bienestar, particularmente la ética epicúrea define al placer como su contenido (*Epistula ad Menoeceum*, 129). Pero para filósofos externos a la escuela del Jardín, exhibir en el placer el bienestar resulta ser presunta fuente de riesgos que es imperativo evitar a consecuencia de su relación con las pasiones que desvían en el seguimiento de la virtud, criterio tal para alcanzar la plenitud y por ello, la ἡδονή, es contraria al bien deseado.

No es difícil notar, entonces, el carácter desdeñable al que se vio sometido el placer, término que ha generado las más grandes antítesis desde los orígenes del pensar de occidente; término puesto en un *status* marginal análogo con el asunto de la virtud tal cual expuesto en líneas precedentes. Ya en las muchas discusiones construidas por los filósofos de la tradición ética, por ejemplo, las de Platón y Aristóteles contemporáneas a Aristipo, la búsqueda de la virtud mereció mayor atención por tratarse del elemento rector de lo ético posicionándose sobre el contenido del bienestar, en este caso el placer, que inicialmente el filósofo de Cirene y posteriormente Epicuro ampararon como centro de su discurrir filosófico. De modo que, la identificación del placer con la εὐδαιμονία abrió paso a

disputas teóricas entre escuelas post-socráticas y helenistas, estas herederas del ideario platónico-aristotélico y aquellas del pensar socrático que abogaban por la custodia dispar de la virtud y del placer.

Para el filósofo samio Epicuro y sus discípulos, resulta evidente que el bienestar en términos de sensibilidad implica satisfacción de deseos y necesidades, hecho del que se colige, por sentido común, la designación de “infortunado” para aquel que carece de los suficientes recursos en aras de resarcir al menos sus menesteres básicos. Sin embargo, claro es el que en muchas ocasiones, los deseos satisfechos disienten de los intereses de bienestar lo cual hace a una acción contraria al fin buscado pues produce efectos nocivos. He aquí que, para filósofo samio en cuestión es móvil de la ética el estudio de medios o acciones que logren el ideal de εὐδαιμονία bajo la dirección de la sabiduría, empero dicho discernir no se limita al bienestar corporal (σώματος ὑγεία) sino también al sosiego del alma (τῆς ψυχῆς ἀταραξία) que define al placer tan fuertemente amparado por Epicuro y sus seguidores: “el no sufrir en el cuerpo, ni estar perturbados en el alma” (FEE, n.131-132).

De esta manera la ética epicúrea entroniza su reflexión acerca de la ἡδονή (placer), reflexión que no comporta una noción inédita en Epicuro pero que difiere en ciertas nociones con previos pensadores, dando en consecuencia al discurrir filosófico del samio un matiz de originalidad. De modo que, la inserción de la ἡδονή (placer) como materia ética en la escuela del κήπος (el Jardín), ya residía en las cavilaciones de los socráticos de Cirene liderados por Aristipo. No obstante, esto no significa que exista un diálogo directo entre este quien resuelve el logro de la ἡδονή desde la dimensión somática y en principio producido por la percepción, con Epicuro de Samos. Así pues, el presente estudio registra los elementos conceptuales que hicieron de la ética epicúrea una reflexión dispar a las propuestas de los cirenaicos los cuales precedieron al epicureísmo en la defensa del placer como consumación de la vida feliz, vida que para los eticistas griegos es el querer fundamental de todo ser humano.

Considerando así que la ética de Aristipo y de Epicuro, atraídos estos por la idea de que en el placer está el bien al que aspira el hombre en términos de bienestar, se trata de

una sensación en la que parece ser las αἴσθησεις su único fundamento. En el caso concreto de los pensadores hedonistas citados, se hace el amparo a las sensaciones como criterio común que valida al placer, siendo que para el samio “todo bien y mal radica en las sensaciones” (FEE, 60) preconizado anticipadamente por el de Cirene para quien del placer y sensación depende todo (SSR, 96), pero el goce producto de satisfacción de deseos procedentes de los estímulos del medio al decir de Epicuro, son motivo de rechazo solo si son nocivos (FEE, 63).¹ Con lo dicho, y ante el interés de elegir los medios idóneos para el logro de propósitos y deseos, así como las virtudes (ἀρεταί) cuya función restrictiva para aquellos se sugiere por la necesidad de equilibrarlos, constituyen toda una doctrina ética desde los hedonistas referidos.

Cuanto se ha dicho hasta ahora del placer y su carácter eudaimónico, pasa por todos los denuos de aquellas escuelas próximas en tiempo a la fundación de la escuela cirenaica y del κήπος (Jardín) ateniense.² Ulterior a la divulgación del pensamiento hedonista por parte de Arístipo, y cuya noción de la ἡδονή se debe a lo que por los sentidos deviene al hombre - placer del cuerpo (ἡδονή τοῦ σώματος) según Diógenes Laercio (DCPh. II, 85), ha dado pie para que filósofos como el fundador de la Academia, el ya citado Platón, arguyera para dicha noción una aprobación indiscriminada y perniciosa dado que toda satisfacción puede ceder a múltiples intereses; así disolutos e insensatos,

¹ La tesis epicureista de una vida feliz en torno al placer como producto de la satisfacción de deseos, satisfacción a consecuencia de la sensibilidad y el examen de aquellos, además de que no compromete la vida ni mucho menos la consecución de una vida virtuosa, por cuanto se acepta si y solo si no se torna perjudicial al ser humano, recoge todo el entramado teórico del pensamiento de Epicuro. De hecho, su física, gnoseología y ética se cataloga de materialista y hedonista como forma integral para comprender la realidad, realidad que para este pensador parte desde lo más inmanente hasta lo más trascendente, esto es el hombre, sus formas de percibir el mundo que le es próximo y la comprensión de los principios de la naturaleza - el átomo tal como lo asume de Demócrito - y los dioses. Así pues, estos planteamientos los distribuye Epicuro en dos de sus cartas que se conservan: *Carta a Meneceo* que trata de ética, y la *Carta a Heródoto* que es un tratado de física y gnoseología. Respecto de las sentencias y máximas de Epicuro que también se conservan, resultan ser un complemento indispensable para el presente estudio.

² La escuela del κήπος fundada por Epicuro nativo de la isla egea de Samos hacia el año de 306 a.C. fuera de la ciudad de Atenas, fue el centro intelectual de su grupo de adeptos, algunos de ellos relacionados en sus viajes por otras islas de Grecia como Lámpsaco y Mitilene. En estos dos sitios trató con Metrodoro de Lámpsaco y Hemarco de Mitilene - siendo este último sucesor de la escuela del Jardín de la que también hacían parte Idomeneo y Leonteo de Lámpsaco, Pitocles y Polieno de Lámpaco, Colotes y Timócrates - quien siendo hermano de Metrodoro desertó de la filosofía epicureista (considerado el renegado) por quien el mismo Epicuro obtiene múltiples críticas - entre otros.

moderados y prudentes, experimentan tales en su condición distintas formas (ἡδονὴ ἔστι ποικίλον) de placer (*Filebo*, 12d). De modo que la visión de bondad del placer, aunque proceda de las sensaciones con las que se conoce, deriva en absurdo por mor de los execrables deleites que pueden ofertar.

Cosa parecida sucede también con la aceptación de una justificación fisiológica que asume como contenido de placer el estado de equilibrio del organismo, equilibrio anexo a la justificación gnoseológica que ve en la αἴσθησις la fuente de conocimiento y de dirección de las acciones. De hecho, semejante estado del organismo se identifica con la salud en términos hipocráticos. En este sentido, una crítica a la aplicación de los conceptos descritos en materia ética revela la difícil consecución de la ἡδονή pues según Platón, en su alegoría de los *toneles agujerados* (αγγεῖα τετρημένα), el hombre debe satisfacerse o recuperarse de continuo frente a los desesperantes sufrimientos si es que concede finalidad al goce (*Gorgias*, 494a), hecho que en últimas desacredita al placer por ser un fin insaciable. Asimismo, el creador del Liceo, Aristóteles, apropia la insuficiencia para la ἡδονή como fin pues en su *Ética a Nicómaco* dice que los fines son en sí mismos deseables y autosuficientes (1176b 5).

Pero independientemente de estimaciones o desaveniencias sobre la ἡδονή, ésta se convierte en una tendencia claramente expresa en la filosofía y que se proyecta hasta nuestros días por cuanto es un tema que siempre incumbe a la vida práctica del hombre. Con lo dicho, el placer ha sido acogido como constatación de la εὐδαιμονία, pero a pesar de que Aristipo y Epicuro aceptan tal orientación, esta ha sido dispuesta en teorías dispares. Por una parte el ya citado Aristipo, según el historiador griego Diógenes Laercio, considera que “el placer es un bien incluso si se origina de hechos más vergonzosos [...] pues aunque la acción sea absurda, el placer es de por sí deseable y bueno” (DCPh, II, 88); pero el pensador de Samos, Epicuro, abjura contra tal postura arguyendo que “cuando advertimos que es el placer el soberano bien (ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν), no se habla de los placeres de los pervertidos (οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς λέγομεν) [...]” (*Epistula ad Menoeceum*, 131).

Así, el placer no es cuestión aislada de la existencia humana si bien es un efecto de principios externos e internos de percepción que actúan en el hombre en conformidad con el objeto de obtención de un bien. Pero de tales condiciones derivan ciertos principios físicos y gnoseológicos como los indicados en líneas previas, tratándose estos de los fundamentos que posibilitaron una construcción de las éticas cirenaica y epicúrea adheridas a la búsqueda del placer. De manera que el problema aquí referido, radica en la inquietud que algunos juicios relativos a lo que se busca como placer, no siempre producen el efecto esperado tal como lo pensó Platón, Zenón de Citio y Aristóteles. Por ello, esclarecer las razones que condujeron a Aristipo de Cirene y Epicuro de Samos a proferir defensa en torno a la ἡδονή y la resolución a la pregunta por los juicios y efectos discordantes en la consecución de esta, requiere de un establecer previamente esos principios que la fundamentan.

Pero indistintamente de esas nociones que figuran de modo sucinto el contraste entre un autor y otro, contraste entre el filósofo de Cirene y Epicuro tan escuetamente considerado por autores recientes como lo son Van Riel (2000), Wolfsdorf (2013) y O'Keefe (2010), entre otros, cierto es que dichos comentaristas actuales no registran tratados monotemáticos acerca de comparaciones entre escuelas clásicas hedonistas; he aquí la apuesta por esta temática que ofrece una amplia visión de los postulados de Aristipo y Epicuro. De modo que con el fin de precisar similitudes y disparidades entre ambos autores, este estudio monográfico inicia con el pensar hedonista de Aristipo de Cirene, que se cimenta en razones físicas y gnoseológicas, y su particular noción del placer como respuesta a la crítica platónico-aristotélica, seguido de los fundamentos físicos y gnoseológicos del placer en el samio Epicuro como respuesta a las detracciones pronunciadas por su contemporáneo Zenón, el estoico.

Existe, entonces, una variación conceptual entre figuras de la escuela de Cirene y la epicureista, variación en torno al término del placer y principios del mismo que se esclarecen en la presente investigación a través de contrastación teórica. Ahora bien, por

tratarse esto de un estudio hermenéutico³ se estima el análisis de algunas fuentes doxográficas que atienden ampliamente a las mociones éticas de los pensadores hedonistas en cuestión, a pesar del poco o limitado acervo de textos que compilan cotejos sobre el placer entre escuelas hedonistas, o estudios comparativos que reúnan discusiones entre el fundador de la escuela cirenaica y el de la escuela del κῆπος (el Jardín). Así, este estudio pretende ser un detallado contraste, cotejo reflexivo acerca de postulados clásicos sobre el placer con base en los fundamentos que cada autor usa para justificar su teoría, fundamentos que sirvieron al de Cirene y al samio de cara a las réplicas de sus teóricos adversarios.

Capítulo Primero

PRINCIPIOS Y NOCIÓN DEL PLACER EN ARÍSTIPO DE CIRENE

Como se ha indicado, no es difícil notar el carácter desdeñable al que tuvo que enfrentarse el placer, término que ha generado las más grandes antítesis desde comienzos del pensamiento occidental en boca de algunos eruditos que habitaron la Grecia antigua y

³ Se formula el presente estudio como investigación de carácter hermenéutico que hace un análisis descriptivo y comparativo de fuentes que proporcionan información acerca de las concepciones del placer sostenidas por los pensadores Arístipo de Cirene y Epicuro de Samos. En cuanto al vocablo ἐρμηνευτική (hermenéutica) es la exégesis que estima la aprehensión de aquella información suministrada por las más variadas fuentes. Tal práctica acogida por la filosofía apareció a los ojos de muchos pensadores, como en el caso de Gadamer quien en su obra *Verdad y Método*, se centra en las complejidades de lenguaje implicadas en las fuentes al ser estas las que enuncian cuantiosos datos de menciones y hechos, pero cuya comprensión suministra los sujetos intérpretes: el ejercicio exegético radica en la colocación del lenguaje siendo el lenguaje medio universal en el que se realiza la comprensión (2003, 467), pero es el lenguaje que subyace al texto el que acopia un tema, y el intérprete es quien logra su comprensión (2003, 466). Posteriormente el filósofo y sociólogo alemán Habermas en *Conocimiento e Interés* arguye de la hermenéutica el ser la forma de contribuir a la difusión de la conciencia histórica y a la actualización estética de una vida histórica omnipresente (1990, 214).

ulterior helenista. De cualquier modo, el placer puesto en estatus de marginación en comparación con la virtud tan defendida en la tradición moral griega, también fue un objeto de defensa en las múltiples discusiones de filósofos de aquel entonces. Dicho así, en la dimensión ética que pregunta por la εὐδαιμονία, y que en las cuantiosas disquisiciones subyace la propuesta de ἡδονή como estribo de aquella, pasa por ser un anodino juicio de los garantes del placer para aquellos que le consideran como una fuente de percances y peligros. Así pues, identificar el placer con el bienestar, fuente tal para una teleología de este goce, deparó confrontaciones teóricas entre escuelas que abogaban por sus particulares intereses doctrinales.

Concebir la ética en los límites de una exploración de medios al alcance de la vida feliz, anexo el examen de las acciones humanas afines a las ideas de una recta actuación o desdoro de esta, sucede como disciplina desde el último lustro del siglo IV a.C. a merced de la sistematización y delimitación ofertada por Aristóteles. Y no podría ser de otro modo que en la reflexión sobre los comportamientos humanos, donde se introduce valor a categorías y condiciones como las de deseo, intención y decisión, dotes previos a la praxis agrupados al sentido de lo conveniente o perjudicial que presta el hombre, determinan sin más todas las operaciones humanas. Dado entonces que una analítica de lo provechoso o pernicioso lleva en sí misma una orientación ética, el debate en torno a las tesis hedonistas sostenido por los muchos pensadores griegos entre los que destaca Platón, su pupilo Aristóteles y seguidores de Sócrates, influyeron en las teorizaciones de posteriores corrientes filosóficas.

Pero es de resaltar la causa de la preocupación ética que surcó los periodos clásico y helenístico de Grecia, dando razón de la condición histórica de la filosofía, de aquel rol que esta constituye el espíritu de una época. De modo que la ética surgió entre serias dilataciones sociales que sucedieron a la reforma política de Solón, y cuyo sistema deja atrás el ampuloso rol de la aristocracia optando por una política que priorizó la participación de la ciudadanía. Empero a la democracia consolidada con Pericles, le sucedieron las incursiones bélicas de la era helenista por manos de Alejandro Magno que trajo la pauperización de la población y los valores griegos; sucesos que por antonomasia perfilaron ser en términos de Pasquali, algunos de los “innumerables factores que

concurrieron en la formación de nuevos eudemonismos [...] de aquellos dos grandes sistemas morales del helenismo” (1970, pp.13-14), a saber: el inicial epicureismo y la posterior aparición del estoicismo.

Con todo lo dicho, el ambiente conflictivo opuesto al modelo de bienestar social se instala como justificación a las reflexiones que intentan responder a la desorientación civil, presionadas sin más por la inestabilidad política de Grecia. De ahí la fundación de escuelas, escuelas que producidas posteriormente a las querellas de Macedonia por toda la Hélade, su único interés es el de ofrecer pautas que permitan alcanzar la tranquilidad personal, meollo este de la ética como doctrina del buen vivir el cual se extendió hasta el apogeo del imperio romano. Así pues, las nuevas corrientes de pensamiento como lo fueron epicúreos, estoicos y escépticos, asentándose en Atenas durante los sucesos de expansión imperial por parte de Alejandro Magno, quisieron ofrecer soluciones a los problemas vitales del tiempo. Empero las anteceden célebres escuelas socráticas entre las que cínicos y cirenaicos incluidos en un contexto beligerante, también ofrecieron sus ideas al respecto.

Respecto de los cirenaicos, más concretamente en la persona del filósofo de Cirene Aristipo, su indagación filosófica con base en la idea del buen vivir y la forma de adquirir tal intención fue un prontuario conceptual radicado en aquellos intelectuales depositarios de todos los juicios socráticos, intelectuales que integraron el círculo de adeptos en torno a Sócrates. De manera que con Sócrates se asienta toda meditación ética, hecho que para el doxógrafo y biógrafo Diógenes Laercio es legado para Platón y los otros socráticos (DCPh, I, 14), aunque precedido este por una ética implícita en los dichos de los filósofos de la naturaleza (τῶν φυσιολόγων) tal como los nombra Aristóteles - entre los que se cuentan Jenofonte, Antístenes y Esquines de Atenas, Fedón de Elis y el megárico Euclides (DCPh, II, 47). Así, la temática de realización de la vida tratada en la sistematización del filósofo de Estagira, agrupa distintas ópticas en las que el placer y la percepción hacen parte.

Percepción y placer (αἴσθησις καὶ ἡδονή) aceptados por principios del saber y bien en el seguimiento de una vida excelsa respectivamente, concentra todo el constructo de teoría y práctica ofrecido por el citado filósofo de la comarca griega de Cirene, autor este

que carece de profusa obra que pudiera dar completa aclaración de todas sus formulaciones. No obstante, la tradición doxográfica que alude al autor mencionado y sus respectivas nociones filosóficas, notifican a grandes rasgos de su inclinación al placer, términos aquellos usados por el obispo chipriota Epifanio de Salamina: “Aristipo como el amante del placer (φιλήδονος τὴν ἡδονήν), dijo que el fin es el placer del alma. El que disfruta es el feliz (ὅστις ἤδεται εὐδαιμόνων οὗτος), pero quien no es infeliz y desdichado” (SSR. IV A, 177). Con este presupuesto se da paso en el periodo clásico de la filosofía griega, a una vertiente hedonista que resonó positiva, además de negativamente, en múltiples escuelas posteriores al filósofo de Cirene.

Siguieron en una primera ocasión al filósofo de Cirene su coterráneo Antípatro, su hija Arete y su nieto Aristipo el Joven a quien se vincula Teodoro, seguidamente Parebates y Epitimides como discípulos del primero quienes a su vez tuvieron por adeptos a Hegesias y Anniceris (SSR. IV A, 160). Empero al tener éstos por su colocación doctrinal al prosélito de Sócrates, emergieron de Hegesias, Anniceris y Teodoro distintas escuelas hedonistas que se prolongaron a lo largo de la era macedónica coincidiendo con la aparición en Atenas del Jardín epicúreo. De otra parte, en cuanto a la percepción como origen del saber, resulta para Aristipo efecto de las afecciones (πάθη) y la aprehensión de esas (κατάληψις); estados de la posibilidad del placer en tanto es fin según expone Sexto Empírico del autor en cuestión: “los cirenaicos dicen que las afecciones son aprehensibles (πάθη εἶναι κατάληπτὸν) e infalibles [...] más las afecciones atañen a los fines” (2012, VII, 191.199).

Sin embargo los argumentos éticos y gnoseológicos en Aristipo, expuestos *grosso modo* en éste apartado y que en líneas subsecuentes son objeto de nuestro análisis, dejan de ser base inexpugnable para convertirse en fuente de críticas de ilustres autores hodiernos al pensador en cuestión. Tal es el caso por el que Platón y el mismo Aristóteles abandonan las ideas de bien supremo (τὸ ἄριστον) y fin último (τὸ τέλος) para el placer, siendo que para el primero identificar el bien con la medida (τὸ μέτρον) en experiencias de lo ilimitado, de lo indeterminado (τὸ ἀπείρον) - respecto de pasiones y de placeres - son proclives de desorden sin límite que se le impongan (*Filebo*, 25a-26e). Luego es el filósofo de Estagira quien trae consigo la óptica somática de la ἡδονή y sus respectivos excesos tan propio de una

tradición platónica, arguyendo para ello que la vida feliz es la conforme a la virtud, actividad que por la presencia de la ἀρετή hace mejores a los hombres (*Ética Eudemia*, 1221b 40).

Semejante actividad que hace al más excelente y mejor de los hombres según dice Aristóteles, puede verse permeada por placeres admirables (θαυμαστάς ἡδονάς) que hacen una existencia agradable, incluso depende dicho placer de elementos bien dispuestos para cumplir funciones (*Ética Nicomaquea*, 1174b 15), no obstante el efecto frutivo de los actos admisibles puede ser producto de eventualidades adversas ante la necesidad de expulsar el dolor, es hábito de hombres viciosos (φάυλων ἀνθρώπων) (*Ética Eudemia*, 1154a30). Estas consecuencias de índole ética para el concepto de placer expuestas por aquellos pensadores clásicos citados, no estuvieron confinadas a discusión con la corriente cirenaica - particular el posible entrecruzamiento de doctrinas entre Platón y Aristipo, discípulos de Sócrates, que enuncian soluciones diferentes a distintos asuntos (Mársico, 2010, 37) - sino que también la sofística y otros representantes de la Academia se vieron comprometidos.

De manera que, en el debate respecto de la definición del placer como bien y fin de la vida feliz, sofistas como el pensador egeo Pródico - adepto de Protágoras y hombre dado a los placeres según dice Filóstrato (1999, I, 12) - en su propósito de uso correcto de nombres típico del movimiento sofista, sugiere para el placer múltiples sentidos: la alegría, el bienestar o deleite (1996, 248-249), como un modo de navegar en el ámbito hedonista según lo expone Onfray Hurtado (2007, 162). De otra parte, los escolarcas Espeusipo de Atenas y Eudoxo se valen de la imposibilidad del pensamiento cuando se detenta el goce, y el hecho de estimarle como bien supremo por su talante de sensación universal - así dicho por Aristóteles en *Ética Nicomaquea* - para describir lo negativo y positivo del mismo respectivamente (1998, 1152b. 1172b); nociones que a usanza de los críticos de posiciones hedonistas, tanto su ética como gnoseología también las suministran fuentes de carácter doxográfico.

Si bien la ética es entendida por el filósofo de Estagira en asociación a la actividad política, y define que el fin de la misma no es el conocer (ἐστὶν οὐ γνῶσις) sino las acciones

(ἀλλὰ πράξεις) (*Magna Moralia*, I, 1182b), la εὐδαιμονία comporta estado de exculpa para todo aquello que sirve al bien de los individuos. De hecho el término felicidad y los medios para adquirirla, al convertirse en raíz teórica para cuantiosas concepciones éticas y morales, concepciones perpetuadas por pensadores clásicos y helenos, no libraron al placer de sus disquisiciones. De manera que la tendencia de pensar al placer como base de la existencia, fórmula sustentada por Arístipo y luego Epicuro quienes presenciaron una época en que la filosofía desde tiempos socráticos, exigía pautas de acción de cara a una convulsión social la cual apresaba al mundo (Farrington, 1983, 23), fue una de tantas respuestas a la pregunta por el móvil de la voluntad humana, del motivo de acción.

1. Física y Gnoseología en el Hedonismo Aristipiano

Una propuesta conceptual en que las consideraciones epistémicas se fondean con las éticas, aparece como método debidamente justificado de cara a inquirir los fundamentos relativos a los *modus vitae*, reflexión en torno a los fines que se dan como móviles de la acción humana. La fusión entre vida teórica y práctica equivalente al nexo pensamiento-acción es inseparable a las posibles concepciones de lo real, concepciones éstas determinantes en las acciones que también se manifiestan en creencias y opiniones con carácter de bondad y utilidad para todo agente que emprende quehaceres en circunstancias específicas. Esta labor en el ambiente de la filosofía, labor que contempla el examen de la vida, lo que la constituye y la hace posible y deseable, se convirtió en divisa de la filosofía griega clásica la cual fue inaugurada con el ateniense Sócrates y cuyas disquisiciones se transmitieron por mor de quienes le acompañaron, verbigracia Arístipo quien vinculó obra y vida en su filosofía.

Ya precisaba tal gesta el retórico y gramático egipcio Ateneo, nativo de Náucratis, uno de los doxógrafos reputados en cuanto a vida y doctrina del filósofo de Cirene reporta, y del cual se dice que validó una teoría-vida sustentada en el goce de múltiples lujos (τὰ πολλὰ τρυφῶν), además de ser instruido por Sócrates en la formación del carácter (ἠθοποιῶν) con la promoción de la virtud y correcta disposición del placer (ἀρετῆς καὶ

ἡδονῆς εἰσῆγεν) tal como sostiene su condiscípulo Jenofonte (SSR IV A, 20). Y no podría ser de otro modo que aunque la filosofía aristipiana reconoce en lo que el apologista alejandrino Clemente refiere como movimiento suave y delicado (κίνησιν λείαν καὶ προσηνῆ) de una sensación - es decir el placer - como el fin que persigue todo hombre (SSR IV A, 175), la sensación (αἰσθήσις) en que consiste el mismo tiene por principio la percepción en tanto forma en que el cuerpo detecta los estímulos que le proporciona el medio a través de los sentidos.

Estos principios fisiológicos⁴ de vida para la cual ἡδονή perfila ser su estado pleno, percepción y afección si bien trazan el proceso por el que todo ser humano se hace con los sentidos y retiene información de los mismos, asumen la apariencia de lo real, es decir, la materialización de lo verdadero. Empero la veracidad de tales fenómenos resulta para los de Cirene criterio de las afecciones propiamente dichas (τὰ πάθη), diferente del que todos los objetos externos los cuales producen aquellas (τὰ ποιητικὰ τῶν παθῶν) como advierte Sexto Empírico en *Adversus Dogmaticos* - legitimen lo real (2012, VII, 194-195). En cuanto a este proceso cognoscitivo como vía para concebir lo real por ser condición de una manifestación o aparición (φαίνω) de las πάθη, lo finaliza la aprehensión (κατάληψις) de lo percibido, una aprehensión o comprensión del mundo que desde la perspectiva sensualista estima todos los sentidos como el único origen de las ideas, de todo pensamiento.

⁴ Tratar de los principios físicos que soportan una teleología hedonista, implica en la perspectiva cirenaica y epicúrea la comprensión de todos aquellos aspectos que posibilitan el fenómeno del placer. Física no es la definición de causas o componentes que explican de modo general el mundo, la naturaleza y diversidad de sus fenómenos tal cual se entiende en la modernidad con el desarrollo científico, si bien para el filósofo de Cirene, Aristipo, la física como la lógica no es de prioridad el ser estudiadas porque impera en provecho (ὠφέλιμα) las cuestiones éticas (μόνα τὰ ἠθικά) según refiere Eusebio de Cesárea (SSR IV A 166), contrario al filósofo de Samos para quien la ciencia de naturaleza (φυσιολογία) deriva en placeres puros (ἀκεραίους τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν) (FEE, Max. XII). Ciertamente es que el mismo Aristón de Quíos, colega de Zenón de Citio, lo único que concierne al hombre, posible y útil al mismo es la ética según *Ioannes Stobæus* (SVF, I, 352) por lo que Sexto Empírico indicaba de él que repudiaba la teoría física y lógica (παρητεῖτο τὴν φυσικὴν καὶ λογικὴν θεωρίαν) por ser inútiles en su *Adversus Dogmaticos* (SVF, I, 356), pero en la tradición griega la tripartición lógica, física y ética de la filosofía, esa división de la Academia que heredan las escuelas helenistas: epicúreos y estoicos, tiene en Jenócrates y Polemón - sucesores en la Academia de Espeusipo - sus autores según Cicerón (*De Finibus*, IV, 4).

Ahora bien, los objetos del mundo externos al sujeto percipiente si bien participan en el proceso de constitución de toda afección, comportan en toda sensación aquel referente inverosímil que hace de las πάθη las únicas posibles de ser tomadas por verdad. Ante ello, el peripatético siciliano Aristocles - citado por el historiador eclesiástico Eusebio de Cesárea en su célebre *Præparatio Evangelica* - advierte de la triada afección-objeto-sujeto, que el sabio Estagirita⁵ declara, la cual asiste a la captación sensible de lo real, mas los objetos del mundo causa de las afecciones, tienen de suerte el ser percibidos a causa de las facultades particulares de los sujetos. Es por ello que la mutación o relatividad perceptiva dadas las condiciones en que se encuentran los sujetos para captar objetos, determinan esa incapacidad de aprehender el mundo existente a partir de estos (Lampe, 2015, 49),⁶ pero certera es aquella consciencia del sujeto cognoscente que se percibe afectado por un objeto.

De hecho cada pasión, sensación o afección en su sentido más general, se verifican y ratifican en el sujeto que los capta, sujeto perceptor o punto en el que confluyen esos entes impenetrables asertivamente en su ser, sin que por esto se niegue una realidad externa según Tsouna: “[...] no tienen un motivo para dudar de su existencia [...] ofrecen

⁵ Aristocles de Mesina, filósofo peripatético, al referirse a los planteamientos sensualistas de la filosofía de Aristipo, alude también a las indicaciones ofrecidas por Aristóteles de Estagira respecto de los fundamentos de las sensaciones. Dirá entonces Aristocles sobre Aristipo - según aquella compilación de fragmentos que hace la madrileña María Lorenza Chiesara en su obra *Aristocles of Messene. Testimonia et Fragments*: “these three things must necessarily coexist, affection itself (τό πάθος αὐτὸ), what causes it (τὸ ποιοῦν) and what undergoes it (τό πάσχον). He who apprehends and affection must necessarily perceive also what undergoes it [...]” (2001, frg.5, 19, 3) que traduce por: “estas tres cosas coexisten necesariamente, afección en sí misma, lo que la causa y quien la sufre. Quien aprehende y tiene una afección debe percibir lo que le afecta [...]”, es la situación que el fundador del Liceo, Aristóteles, recreaba con los siguientes términos en su *Metafísica*: “[...] que no existieran los sujetos que producen la sensación (τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι ἀποιεῖ τὴν αἴσθησιν), es imposible. La sensación no es sensación de sí misma, sino que hay otra cosa anterior a la sensación (ὁ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἴσθησεως) [...]” (*Librum IV*, 1010b 35 -111a).

⁶ El extracto anterior que ofrece el teórico Kurt Lampe en su obra *The Birth Hedonism* respecto de lo difícil que es aprehender noción alguna del mundo exterior sólo a partir de los objetos o también llamados causa (τὸ ποιοῦν) de afecciones que ofrece el mismo, no es más que presunto indicio del escepticismo cirenaico para con los juicios que se profieren como forma universal de comprensión de la realidad. Para el mismo estudioso de autores clásicos e historia de filosofía antigua aquí citado, los de Cirene advierten que toda experiencia no demanda de juicios [don't need additional judgment] lo cual dice de estos su no interés por verificar las experiencias que guían sus acciones en correspondencia con la realidad externa al sujeto [make no effort to verify that experiences by which they guide their actions correspond to external reality] (2015, 49). He aquí la poca cuantía de argumentos en los cirenaicos, argumentos para entender profusamente el fenómeno de las sensaciones en el ser humano, aunque se tengan conceptos proclives de ser interpretados como base epistemológica de su filosofía.

información con respecto de una realidad externa” (2004, 75).⁷ Preciso, por ello, que a la ausencia de criterios comunes que definen a las impresiones, a la carencia de cosas en sí que reúnan los atributos propios de cualquier objeto perceptible, le sea puesto el hombre quien por sí mismo establece nombres para explicar el mundo, además reconoce los estados de impresión que padece tal como dice Sexto Empírico: “no existe un criterio común (ουδὲ κριτήριόν εἶναι κοινόν) entre hombres, mas establecen nombres para las cosas” (2012, VII 196).

La entronización del hombre como norma de lo que es verdad para sí, verdad lejos de ser el singular que corresponde a la cosa en su plena identidad pero relativa a cada quien y cuya fuente son las αἴσθησις, tiene por antecedente y una íntima conexión con el ideal de antropocentrismo protagórico. En efecto, la afirmación de que el hombre es medida de todas las cosas (πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον) según el sofista Protágoras como indica Platón (*Crátilo*, 385e), y según el ateniense Filóstrato en su texto *Vita Sophistarum* (1999, I, 10), aduce el carácter subjetivista del saber. Dicho así, para toda afección en que el sujeto se percibe adminículo de sensaciones no es más que conciencia de estados internos responsables de la construcción eidética del mundo (Tsouna, 2004, 89); un hecho para pensar en la relación entre relativismo protagórico y sensualismo aristipiano.

Conciencia de los estados de impresión y la aprehensión de propiedades de objetos como elementos explicativos del conocimiento en perspectiva subjetivista, son el efecto del constructo mental a partir del cual se funda la interpretación de lo real. No obstante intentar acceder a la realidad por razonamientos considerando que tales son simples productos de un arduo ejercicio cognitivo, ejercicio que rompe con el supuesto de una participación infalible

⁷ La referencia anterior, en su original inglés, que ofrece Voula Tsouna, profesora del departamento de filosofía de la Universidad californiana de Santa Barbara, en su texto *The Epistemology of the Cyrenaic School* habla de la inexistencia de un motivo por el cual los filósofos de Cirene duden de la presencia real de objetos externos al sujeto que los percibe. Si bien, estos aluden a las causas de las πάθη (afecciones), ofrecen información sobre supuestos de la existencia de una realidad externa al perceptor, aunque también sostienen que la naturaleza de los objetos es incognoscible [the nature of external objects is unknowable]: “they do not have a motive doubts about its existences [...] but offer insights into the existence of a reality external” (2004, 75). Bajo esta óptica, plantearse la idea de un escepticismo cirenaico resulta al pensar que cualquier realidad externa nada tiene que ver en las afecciones particulares que son la construcción mental del hombre, por ello el evidente subjetivismo de los cirenaicos (Tsouna, 2004, 82-88). Respecto a la traducción de la cita, es de nuestra autoría.

de elementos externos al sujeto que se percata de los mismos, es un error que debe eludirse partiendo de las nociones que los filósofos aquí tratados exponen ante todo por el carácter de suficiencia que poseen las afecciones para informar del mundo al ser humano. Así pues, una visión protagórico-cirenaica de un saber solo dependiente de la capacidad perceptiva de los hombres y de la abstención de dar juicios universales para toda experiencia, no supone, una vez más, del escepticismo atinente a negar la realidad externa.

Por ello el subjetivismo epistemológico y escepticismo ontológico de los de Cirene, en expresiones del citado Tsouna, apoyándose en la imposibilidad de conocer el mundo, sus objetos y fenómenos de tal manera que no se profiere un juicio unívoco en torno a distintas afecciones que experimentan los seres humanos, es el corolario de la multiforme constitución de los órganos sensoriales (*the constitution of sensory organs is not the same*) y la variedad del contenido en las muchas percepciones (*pathé are not identical in content*) (2004, 90). Los filósofos de Cirene, particularmente Aristipo, para quien sólo existen las afecciones ($\mu\omicron\nu\alpha \acute{\upsilon}\pi\alpha\rho\chi\epsilon\iota\nu \tau\grave{\alpha} \pi\acute{\alpha}\theta\eta$) y ninguna otra cosa como dice Sexto Empírico (SSR IV A, 219), el nexa evidente con el relativismo de Protágoras también se asocia con el escepticismo pirrónico, corriente de pensamiento que comparte la tesis cirenaica de ser las $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ únicas posibles de conocerse ($\mu\omicron\nu\alpha \delta\grave{\epsilon} \tau\grave{\alpha} \pi\acute{\alpha}\theta\eta \gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omicron\mu\epsilon\nu$) (DCPh. IX,103).

En primer lugar, las críticas reiteradas contra el escepticismo por boca del filósofo de Mesene, el ya citado Aristocles, conducen a un dilema conceptual sobre las afecciones y sus posibles causas, es decir, la difusa opinión de que toda afección por sí misma es posible de ser conocida pero inaprehensible ($\acute{\alpha}\nu\alpha\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\pi\tau\omicron\nu$) sin sus causas, y así, el no comprender la identidad de la afección es no asegurarse el sujeto de lo que percibe como compila Zilioli (2004, 111). Empero la duda cirenaica que simplemente recae sobre esos juicios universales que ostentan ser descripción de realidad absoluta, no desdican lo asociado con la realidad externa al sujeto perceptor por tratarse las afecciones de criterios suficientes que descubren información certera del mundo; luego ante la atracción neopirrónica por una epistemología escéptica academicista y subjetivismo cirenaico

(Brunschwig, 1999, 251), no se habla de un escepticismo en Aristipo sino de una metafísica indeterminada.

La asociación entre los de Cirene y pirronistas es cuestión que el médico y filósofo griego Sexto Empírico, importante representante de la corriente escéptica, intenta esclarecer por medio de planteamientos disímiles entre ambas vertientes. Epistémicamente los objetos externos constitutivos de las afecciones son, al parecer de los cirenaicos según el autor aquí indicado en su obra *Adversus Dogmaticos*, nada aprehensibles (μηδὲν εἶναι καταληπτὸν) (I, 191) el cual luce como su κριτήριον τῆς ἀληθείας - criterio de verdad - mas esos pirrónicos que no se pronuncian al respecto de lo real en lo que se percibe, solamente suspenden todo juicio (DCPh. IX, 104) que pretenda imponerse como la verdad unívoca. Se colige, entonces, una lucha contra el dogmatismo acérrimo por vía de reflexión cuya finalidad es el indagar la posibilidad de conocer los objetos, y aunque aquellos no poseen rasgo ontológico propio, se declara su existencia independientes del sujeto que los piensa.

Con lo dicho hasta ahora, el proclamar de manera concluyente la existencia aislada del mundo exterior por tratarse de un elemento independiente al constructo mental humano, constructo que por lo mismo no determina al mundo y sus objetos para presentarse tal como se presenta a todo sujeto pensante conforme advierte Zilioli, hace de los filósofos de Cirene, en este caso de Aristipo, promotor de una metafísica indeterminista (2014, 78) legada por los sofistas como Protágoras y prolongada en pensadores escépticos como Pirrón.⁸ Ahora bien, con relación a los mencionados estados de impresión que padece el

⁸ La percepción que ofrece de los objetos externos lo que simplemente los sentidos son capaz de aprehender; la pretensión de no conocer más allá de lo que los mismos objetos en apariencia proporcionan, esto es, la imposibilidad de conocer las cosas en su naturaleza, es decir, tal como son; además de la idea de absoluta certeza en que las cosas que aparecen a los sujetos percipientes son cambiantes, y por lo tanto, no se alcanza seguridad en el saber que las mismas proporcionan, son elementos comunes a la doctrina de tres corrientes de pensamiento nacidas en la Grecia clásica, a saber: sofistas, cirenaicos y los escépticos, siendo estos últimos adalides de una nueva corriente establecida en la academia media por Arcesilao, el cretense Enesidemo de Cnosos y el filósofo de Cirene, Carnéades; antecedido tal movimiento escéptico por el pirronismo - cuyo nombre homónimo es el de su fundador Pirrón de Elis. En efecto, para el investigador de estudios en filosofía antigua Ugo Zilioli, en *The Cyrenaics* sugiere que los filósofos de Cirene junto con sus contemporáneos Protágoras y Pirrón se hicieron con el indeterminismo (2014, 78), mientras el francés Jacques Brunschwig en su artículo *The Beginnings of Hellenistic Epistemology* advierte que la Academia escéptica no es única productora de una epistemología que acoge los neopirrónicos, entre ellos Arcesilao, Enesidemo, Carnéades, además de Sexto Empírico, también los cirenaicos lo hicieron (1999, 251).

hombre y considerando su capacidad sensorial para detectar en ello lo que le impele o astringe de todo lo externo, el hecho de engendrar en sí mismo ideas como medio de hacerse con el mundo y objetos, tales pueden convertirse en punto de referencia que el sujeto mismo toma considerando en ello su fin, sobremanera si de los mismos experimenta placer.

2. Crítica Platónica y Aristotélica a la Teleología del Placer

Los efectos placenteros resultado de experiencias sensibles fueron reputados por muchos de los sistemas filosóficos erigidos en la historia del pensar humano, reflexiones sugeridas por Platón y su discípulo Aristóteles quienes fueron sus críticos más célebres. Tales pensadores griegos, pensadores más cercanos a la aparición del filósofo de Cirene, Aristipo, se les debe el primer intento de objetivación sobre la ἡδονή, es decir, el inicio de una prolija exposición con tentativa de delimitar lo placentero mediante la aplicación del método diairético. Así los procedimientos del análisis y descripción propios del método señalado para una intelección de la idea del placer encuentran declaraciones alternativas en pensadores anteriores a los ya citados haciendo del placer un tema representativo de los griegos. Poetas, abderitas y sofistas pioneros de tal discusión, además de pensadores contemporáneos a Demócrito, los del núcleo socrático, buscaron incorporar el tema en un proyecto de vida equilibrada.

La vida virtuosa de la que es objeto la ética, la misma *buona vita* para la cual unas prácticas apropiadas en favor del bien personal y social son su directriz, apropia el principio de vida equilibrada o moderada (ισόρροπον βίον) a guisa de recto criterio o de juicio correcto para una vida agradable, una vida feliz. Esta es la idea de Platón, si bien para el fundador de la Academia el fin que se debe perseguir (ὁ σκοπὸς πρὸς ὃν βλέποντα) es la moderación si es querer el ser feliz (*Gorgias*, 507e); además de ser dichas consideraciones el esquema ético que acoge Aristóteles pues en su *Magna Moralia* afirma que ser feliz es vivir bien (εὖ ζῆν) y esto conforme con la virtud (2011, 1184b 4). Natural, entonces, es que el fin de felicidad y bien supremo (εὐδαιμονία καὶ ἄριστον), adquieran el talante de

irreductibles a simple estima de vida sensible o biológica en discursos de los filósofos clásicos mencionados, tema el cual persiste dentro de un amplio debate.

En términos generales, el reconocimiento de que el fin humano subyace en aquello calificado de movimiento suave (λείαν κίνησιν) propinado por afecciones (τὰ πάθη), asume reticencias por mor de la ἀρετή camino a la εὐδαιμονία la cual supone un motivo superior a la adquisición de bienes sensibles o biológicos. Al margen de una *vita sensibilis*, los medios preferibles para una vida de felicidad (εὐδαιμόνων βίος) recae en las disposiciones de todo ser humano, tendientes a la acción conforme al propósito de una organización social, es decir, la estima por una vida social que es problema central de la filosofía práctica en autores griegos del periodo clásico. Sin embargo, la apremiante preocupación por el bienestar colectivo nos refiere las condiciones particulares de los hombres como piezas significativas en búsqueda de la felicidad, felicidad que, aunque es influida por el aspecto sensitivo y material tiene a la moderación para examinar las valoraciones personales al decir de Nussbaum:

Muchas de las virtudes que apreciamos exigen conciencia de límites y de necesidades del cuerpo humano que estarán ausentes, como tales, de un ser que no puede morir nunca. La moderación tal como la conocemos, es control del apetito en un ser para quien los excesos de cierto tipo puede ser causa de enfermedad, incluso de muerte: un ser que necesita tratar con otros seres que están constituidos de manera semejante, para quienes lo que está en juego es de igual modo importante (2003, 289).

Conviene reparar, en cuestión del comportamiento humano, que las acciones cuyos condicionamientos materiales e intelectuales por igual participan de la oferta de bien para sí mismo y para otros, según lo advierte el fundador del Liceo: “lo que le conviene al hombre es bello: riqueza, linaje, poder; de suerte que lo útil es bello dado que con ello hace acciones bellas)” (*Ética Eudemia*, 1998, 1249a10), difiere del parecer de Platón pues para el ateniense el discernimiento es su único principio rector. Por encima de los bienes materiales, sensitivos, recursos o medios necesarios en favor de sí y de otros, está el conocimiento (φρόνησιν), ese mismo discernir que tiene el rol de distinguir el bien del mal

como regla de virtud y bienestar (*Menón*, 88d), distinción aplicada a los deseos de modo que en esto se cumple una concepción adaptativa de los mismos, tal cual ampara Terence:

[...] la persona sabia sabe que una estrategia adaptativa asegura la felicidad. Si virtud es el conocimiento del bien y del mal, la virtud es suficiente para la felicidad. Una persona virtuosa ve que su felicidad debe poseer deseos flexibles y factibles; cultiva estos deseos y elimina otros, y así asegura el alcance de sus deseos. Por ello, asegura su felicidad y la pérdida de bienes externos no le es amenaza (1995, 118).

A primera vista el *bonum commune*, bien colectivo o social, principio ético en tanto vínculo con la ἀρετή tan defendida por el fundador de la Academia, se convierte en el bien superior, en lo más deseable, condición apta para el abastecimiento de satisfacciones mas la factible incongruencia de deleites y deseos hacen del citado aprovisionamiento un contenido insuficiente para detentar la identificación con el bien absoluto. Buen ejemplo de ello nos lo concede el impulso de los seres humanos para desear lo que en últimas provee repugnancia, incluso el asimiento con cualquier gozo cuya identificación con el bien, según Calicles, son directiva para vivir felizmente. Ahora bien, en la visión socrático-platónica dichos gozos son proclives de efectos vergonzosos (αἰσχρὰ συμβαίνοντα) (*Gorgias*, 494c-495b) por lo que se necesita el establecer una distinción⁹ de la bondad y la maldad en los goces si bien el bienestar (εὐδαιμονία) es inalcanzable obrando de cualquier modo.

Considerado el asunto de una distinción relacionada con los placeres, placeres que el iteradamente aludido pensador de Cirene, Aristipo, afirma son elegidos (αὐτὴν αἰρετήν) a pesar de que pueden surgir de sucesos indecorosos (ἀσχημοτάτων γένηται) tal cual compila Diógenes Laercio (DCPh. II, 88), lo bueno y lo malo que se procura rastrear en ellos por vía del discernimiento (φρόνησις) obedece a un orden moral configurado en hábitos apropiados

⁹ Bajo el uso de términos como los de distinción, separación, división y análisis, se caracteriza a uno de los procedimientos empleados en dialéctica platónica: διαίρεσις o también *método diairético*. Particularmente, la clasificación y el intento de definiciones por los cuales se aplica el método referido, más específicamente con la división dicotómica de una idea a partir de géneros y especies, se desarrolla en algunos diálogos de Platón, a saber: *Fedro*, *Sofista*, *Político* y *Filebo*, siendo este último una obra dedicada a un vasto estudio sobre el placer y su respectiva taxonomía.

al bienestar de los hombres en su particularidad y comunidad.¹⁰ Por lo demás, el examen de los ἡδοναί en que el acierto de elección por los mejores denota un disfrute noble, tienen en el dualismo puros e impuros (καθαρὰς ἡδονὰς καὶ ἀκαθάρτους) tanto en cuerpo como alma relacionados con la medida y desmedida respectivamente (ἐμμετρίαν καὶ ἀμετρίαν), y esas posibles mezclas de placer con dolor también para cuerpo y alma (*Filebo*, 32b-53d) es la más extensa clasificación realizada por el mismo Platón.

Después de esta exposición sumaria a la prolija taxonomía sobre los ἡδοναί dicha por el filósofo de la Academia, lo que esto significa repercute firmemente en aquella noción teleológica del placer amparada por Aristipo de Cirene. Semejante noción relativa al placer, hace del mismo un elemento de sanción por boca del filósofo en cuestión nada más que por codearse con la idea de ser el único bien aún las variadas formas que adopta éste ante quien lo experimenta trátese del disoluto, insensato, moderado o prudente. Empero el bien tal cual se ha descrito en líneas precedentes, al estar en nexos con la virtud (ἀρετή), se identifica en medida con la limitación a los placeres no convenientes (ἡδονὴ μὴ προσηκόντος), haciendo los entes proporcionados y armónicos (σύμμετρα καὶ σύμφορα) (*Filebo*, 25e) por la medida en sus actuaciones. Por lo tanto, lo bueno es producto de la inserción de la medida (*Político*, 284b), límite o medida que es fin de la felicidad según Van Riel:

[...] la idea de que el intelecto debe imponer medida al placer [...] se dice al afirmar la combinación adecuada de placer y la moderación determinada por intelecto; es la unidad correcta (ὀρθὴ κοινωνία) que mantiene el terreno intermedio entre el más y el menos [...] Es el equilibrio entre exceso y brevedad lo que hace que la vida sea buena, y tanto la actividad intelectual como el placer deben llevar esta medida para que hagan la buena vida (2000, 42-43).

¹⁰ Una ética griega en que la política se torna su enfoque, política en tanto pregunta por el bien común, es decir, el bien común, es típica en pensadores clásicos. En la visión platónica la vida política, la vida social se funda sobre la concepción de las virtudes, se funda sobre un orden moral tal como se entrevé en la pregunta que hace Sócrates a su interlocutor Calicles: [...] ¿qué modo crees que se debe tomar parte en la vida pública entre nosotros? (πολιτεύεσθαι ἐν ἡμῖν). ¿O te vas a ocupar de otra cosa cuando llegues al gobierno de la ciudad, y no de que los ciudadanos seamos lo mejor? (βέλτιστοι οἱ πολῖται ὄμεν) (*Gorgias*, 515c). De ahí que se manifieste en política preocupaciones de orden moral; más en la visión aristotélica al reconocer la naturaleza social del hombre, su naturaleza cívica (*Política*, I, 1253a5), la mejor forma de vida está en los propósitos de un orden social (*Ética a Nicómaco*, 1094b 10).

Un factor vital de la naturaleza humana como lo es el placer, condición fisiológica que informa sobre estados de agrado o repleción (πλήρωσις) ulteriores a una acción, resalta entre los principios conductuales de los hombres junto a los dolores y deseos, además de ser base que apremia de orientación para la consecución de una vida feliz. De aquí el parcial acuerdo de Platón, como de su pupilo Aristotéles, para con el placer si bien la naturaleza del hombre consiste en experimentar el placer, el dolor y deseo (ἡδοναὶ καὶ λύπαι καὶ ἐπιθυμιαὶ) (*Leyes*, 732e), sin embargo ante las desavenencias con ciertos goces de supuesta bondad, el control de los mismos comporta un medio para la destitución de impulsos irracionales. Con el visto platónico de la ἡδονή y considerando su definición, la mixtura de placer con saber, el intelecto, se convierte en legítima unidad por la que este limita al placer dando origen al término medio (μεσότης) que Aristóteles acoge para su reflexión:

[...] la invitación a la moderación en los placeres, invitación que cristalizará en dos términos de idéntica familia φρόνησις y σωφροσύνη no es novedosa. La inspiración de estas es sin duda convergente y manifiesta en fuentes, que es la sabiduría popular la que se encuentra en la ética aristotélica: exaltar la medida, templanza y prudencia. Y pese a toda interpretación moderna, estas fórmulas han significado en Sócrates y en Platón: conoce tu alcance, que es limitado (Aubenque, 1999, 188-189).

Evidentemente el límite humano alcanza al placer, pues ante el carácter teleológico del mismo para una vida feliz tal cual asevera el filósofo de Cirene, Aristipo, resulta para el pensador ateniense, Platón, un factor determinante en el surgimiento de la virtud y vicio del alma (*Leyes*, 653a), así como también Aristóteles lo asume pues tanto virtud como vicio, no son posibles de contraerse sin el placer o dolor que les defina (*Magna Moralia*, 1185b). Más tarde, de cara a la tesis condenatoria sobre la ἡδονή que el platonismo espeusipiano loía con el excesivo ascetismo por tratarse tal placer de un mal (*Ética a Nicómaco*, 1153b 5), para el filósofo de Estagira nada impide que éste sea un bien por cuanto significa actividad libre de trabas (ἐνέρπειται ἀνεμπόδιστοι) conforme al *sensus communis*, pero con exceso de los bienes corporales (σοματικῶν ἀγαθῶν ὑπερβολή) es que los hombres se hacen malos, no buscando lo necesario ni tampoco lo que es debido (1998, 1154a 15).

Por otra parte, la concepción eudoxiana de ser la ἡδονή el supremo bien (τὰγαθὸν) por tratarse de una condición innata de todos los seres que aspiran a él según relata el sabio de Estagira (1172b 10) - noción semejante a la de Aristipo desde una dinámica sensualista y netamente perceptiva - esto no significó el apelar a la absoluta bondad de todo placer. En efecto, la manifestación del goce acontece posterior a la acción motivada por nobles intereses, o contraída por censurables prácticas, pero máxime es por las diferencias entre las actividades ejecutadas, estén o no sometidas a vicios o a las virtudes, que la variabilidad de la ἡδονή es evidente. De manera que el goce aunque en condiciones imperfectas puede ocurrir al hombre, y la perfección de cualquier actividad como lo concibe Aristóteles (1998, 1174b 30) supone, en palabras de Gosling y Tylor, un alto grado de disfrute (*degree of enjoyment*) adjunto a la excelencia de la facultad y objeto que le condicionan (2002, 265).

Habrán quienes piensan que, en el marco de un claro debate en torno a la concepción del bienestar como manifestación del placer e infalibilidad de las πάθη, las críticas a estas no tuvieron por directo destinatario a Aristipo. Por ello el analista argentino de ética aristotélica, Guariglia, señala que el rechazo a toda acepción cuya intención es justificar el placer corporal como fin de todo acto por parte de Platón y Aristóteles, no necesariamente se retiene con los de Cirene (1997, 318) aunque esto no significa que no fueran sus más acérrimos exponentes. Entonces, los factores sensualista y hedonista también sustentados por sofistas y académicos - aquellos adscritos a la Academia platónica - vieron en una ilimitada consecución del placer la raíz de disoluciones con respecto a la virtud, de hecho, el principal óbice para la realización del tan deseado *bonum commune*, incluso del bien particular, los cuales dependen del perfecto funcionamiento de las facultades humanas (Van Riel, 2000, 78).

Alguna mención respecto de la doctrina aristipiana por boca de Platón y el Estagirita no se exhibe de manera amplia como sucede con el sensualismo protagórico el cual converge con una filosofía perceptiva y subjetivismo epistémico en los cirenaicos, siendo calificado el abderita Protágoras de relativista en los autores primeramente citados. Esa es la razón por la que el mismo Platón menciona solamente al filósofo de Cirene en el evento de la muerte de su maestro Sócrates, aunque ausente del mismo (*Fedón*, 59b-c),

luego Aristóteles le nombra al recordar la inutilidad del estudio de causas para la vida práctica difundida por los *sofistas*, entre los que se inscribe Aristipo al rechazar la matemática (*Metafísica*, 996a 30-35). Pero la crítica a la noción de *homo mensura* y el fisicalismo protagórico llevó a la defensa de algunos pensadores, que hicieron de tales ideas su propiedad tal cual sostiene Eusebio para Aristipo, el escéptico Pirrón y Metrodoro epicúreo (SSR IV, A 216).

En definitiva, una buena facultad y un buen objeto hacen acciones estimables, vale decir, acciones virtuosas que acarrearán placeres exentos de vicios para lo cual el justo medio es su principio, justo medio (μεσότης) que enuncia el tan mencionado equilibrio en los usos de deseos y pasiones los cuales señalan experiencias de agrado o repulsión. Otros factores a considerar como el bien optativo en el placer, y el que sea fin de toda acción el bien obrado sin más por la virtud, invalidan la definición del goce como fin en sí mismo; pero es por las tasaciones de condiciones futuras al acto y las elecciones de medios carentes de exceso, las que hacen de aquella ἡδονή un bien elegible. Como se ve, la bondad del gozo no se da en sí mismo pues sólo el acto que le condiciona es de por sí bueno o malo, mas la integración del placer con la virtud acotada a los términos de equilibrio y rectitud, proporciona el bienestar, la realización de la existencia particular y la buena convivencia de la sociedad.

3. Noción del Placer en Aristipo de Cirene

Las explicaciones precedentes en cuanto al discernimiento de los placeres, y el control para con aquellos que suponen de actuaciones execrables acomodadas a los excesos en pasiones y deseos (πάθη καὶ ἐπιθυμιαί), no menoscaban las experiencias placenteras en su totalidad si bien por naturaleza existen sensaciones de este tipo consecuencias de obras de conservación de la vida, la salud y el bienestar. A grandes rasgos, lo que se comprende por vida buena (εὖ ζῆν)¹¹ involucra, ciertamente, ejercicios reflexivos y somáticos que

¹¹ La expresión εὖ ζῆν se diferencia de εὖ βίος a pesar de que ambas refieren al concepto de *vida buena* o *buen vivir* conforme se deja notar en el uso del vocablo ζῆν - infinitivo del sustantivo ζωή - para el presente estudio. De modo más preciso, la concepción clásica griega ha hecho uso de las expresiones ζωή y βίος para expresar la vida en general, es decir, vitalidad, movimiento, obrar o atributo común de todos los seres vivientes, y la particularidad, concreción u especificidad en que la vida se manifiesta, ora

combinan virtud de modo que las dimensiones apetitiva y racional, descubran ese equilibrio necesario con miras a una dejación de deleites perjudiciales al hombre y comunidad a la que pertenece; objetivos de la ventura propia del hombre y su colectivo dependientes de la propuesta aretológica - ética de la virtud - tal cual ideada por Platón y Aristóteles cuya evitación de la corrupción a la que tienden los seres humanos por su arbitrariedad, es meritorio considerar.

Posterior a la muerte de Sócrates y la injerencia del dominio espartano en la πόλις de Atenas, dominio aquel que trajo consigo la inicial devastación de Decelia bajo directiva de Agis, rey de los lacedominios según relata Tucídides (1992, LibrumVII, 19), la aparición de escuelas socráticas fundan el tratamiento preferencial por algunos contenidos socráticos. Esto deja en evidencia la incompleta observancia del pensamiento socrático, pero el fundador de la Academia, precursor de la teoría de las εἴδη (modelos de los objetos sensibles) y posible propagador del pensamiento socrático en su completud, probablemente asistió al debate con Aristipo en un contexto que, para Mársico, obedece al espacio polémico de ideas en pugna entre ambos (2010, 80). A esta situación le viene su factible enunciación en diálogos menores del referido Platón,¹² a saber, el tipo de argumentos que

en el plano social o individual, ora en el profesional o duración de la misma, respectivamente. Una interpretación de ambos términos morfológica y semánticamente diferentes, nos la ofrece el filósofo italiano Giorgio Agamben en su análisis a la gestión política e intervención del poder sobre la vida humana dada en los griegos - gestión e intervención que se conoce con el denominativo foucaultiano de *biopolítica* - concepción que transita a lo largo de la historia en la cultura de Occidente con el propósito de preservación de la vida. Así el citado Agamben en su obra *Homo Sacer: El Poder Soberano y la Nuda Vida* (1995), alude al común empleo del término βίος por parte de Platón y Aristóteles para significar modos de vida particulares y cualificados del hombre, el cual difiere de la simple vida natural. Hemos de suponer, para efectos del presente estudio, que la visión sensista-hedonista de Aristipo y Epicuro demandó de una acepción omniabaradora de vida, desprovisto de cualificación por la cual se justificara la persecución del placer.

¹² El *corpus platonicum* dispuesto cronológicamente en base a las técnicas estilométricas que usó su autor, es decir, la variación de estilo y lenguaje en el completo desarrollo de su producción escrita articula el problema del placer como un rasgo esencial en los asuntos morales y la búsqueda de definiciones. De manera que las cuestiones morales al par de los intentos por la definición son características de las obras platónicas del *periodo temprano*, *periodo menor* a los sucesivos planteados por estudiosos del siglo XX en filosofía antigua y obras platónicas como lo fueron Guthrie y el inglés Cornford, periodo en el que se inscriben la *Apología*, *Critón*, *Laques*, *Lisis*, *Cármides*, *Eutifrón*, los *Hipias menor y mayor*, *Protágoras*, *Gorgias* y el *Ión*. En su conjunto, el método de datación mediante estilometría aplicado por los estudiosos mencionados, lo heredan de filólogos del siglo XIX como el escocés William Campbell, el alemán Wilhelm Dittemberger y el polaco Wicenty Lutosławsky. En lo que respecta a las menciones del ἡδονή (el

aparecen en el Protágoras y Gorgias similares al de los cirenaicos al decir del profesor Terence (1995, 104).

Dicho así, el agenciamiento de sensaciones frutivas como fin moral y el contenido del bienestar humano, más que resarcir deseos y necesidades cuyo alcance de ser raíz de los actos humanos o efecto de los mismos es concluyente, también en condiciones de particular procedencia no coinciden con nobles intereses nada más porque se inscribe en una tradición física en que los ἡδοναί (los placeres) se limitan a las prácticas sexuales, las nutricionales y percepción sensorial (Wolfsdorf, 2013, 32). Ante este tipo de visión acomodada por el pensar de los filósofos griegos del periodo clásico, le viene una indagación respecto al viable nexo entre placer y virtud el cual desencadenó la amplia recepción por parte de sabios hedonistas, sabios cuyo propósito de preservar el placer como τέλος (objetivo) que persigue todo hombre en tanto contenido de la εὐδαιμονία (bienestar), se concentran en revelar el cariz positivo del mismo al fusionar toda práctica virtuosa con un concepto tan denostado.

Alrededor de esta iniciativa, el filósofo libio, Aristipo, al situar toda impresión con caracteres de infalibles, veraces, sólidas e inconcusas (ἀδιψεύστως καὶ ἀληθῶς καὶ βεβαίως καὶ ἀνεξέλεγκτως), alcanzan consentimiento por parte de los seres humanos en vista de que el placer se les manifiesta. Consecuentemente el inmediatez de toda impresión, efecto tal de las sensaciones por las cuales se orienta la búsqueda de lo agradable, es expresión de una necesaria traslación de la física de las αἴσθησεις a la práctica de los ἡδοναί como parámetro de toda acción, siendo estos en conjunto los aspectos constituyentes de la vida feliz. De modo que esta visión sensista del bienestar, visión que en palabras de Platón toma de la satisfacción de sensaciones (πλήρωσις τῶν αἰσθησεῶν) su ínclita pauta de realización por ser condición natural el sancionar dolores (*sciscat dolorem*) según Cicerón (*De Finibus* I, 7, 23), es razón de cirenaicos y epicúreos que aprueban la consecución del gozo.

placer) en el Protágoras y Gorgias, referidos ambos *Diálogos* por el profesor Terence, lo encasillan en el cálculo de este y las negatividades que puede acarrear respectivamente.

Con estas explicaciones se llega a una sucinta definición de ἡδονή al tratarse de un movimiento suave (λείαν κίνησιν) que deriva de afecciones agradables (πάθη ἡδέα) distinto de afecciones dolorosas (πάθη ἀλγεινὰ) que llevan al movimiento áspero (τραχεῖαν κίνεσιν) según Sexto Empírico (2012, VII, 199). Pero ante la discriminación de placeres que algunos eruditos griegos realizan como medio para encumbrar la virtud,¹³ el mismo Aristipo detenta por fundamento la indistinción de estos si bien no existe un placer mejor que otro, un placer de mayor alcance e intensidad que se ajuste a sólo acciones laudables. Con este presupuesto pensar el hedonismo cirenaico redundaría para muchos en prácticas fastuosas y laxas, práctica que denota para todo placer el ser raíz de los más abyectos excesos tal cual los historiadores presentan del filósofo en mención, a quien se le avisan relaciones con meretrices (*Diogeniis Laertii*, II, 67.74) y excéntricos usos de dinero (*SSR IV. A*, 39.40).

Sin embargo, ante los rasgos censurables de los que Aristipo es objeto como de las críticas que el mismo Platón en su tiempo profería en favor de la deficiencia teleológica a la ἡδονή por la carencia de autosuficiencia y capacidad de alcanzar perfección alguna, procura desde la perspectiva de la medida un nuevo sentido. Célebres son los dichos (παροιμῖαι) del pensador de Cirene alusivos al control de los placeres, si bien es el sujeto percipiente quien debe dominarlos sin imperar estos sobre las decisiones de aquel, verbigracia el énfasis que se hace sobre la ejercitación del placer siendo este susceptible de control tal como lo indica Estobeo: “domina el placer (κρατεῖ ἡδονῆς) no el que se aparta, sino el que le usa, pero no es arrastrado (μὴ παρεκφερόμενος)” (*SSR A*, IV 98). Bien vistas las cosas, guarecer el goce como bien pese al determinante rol que las acciones retienen para el mismo como su efecto, no significó en últimas el abandono a las virtudes.

¹³ Una vasta taxonomía relativa al placer, no sólo se esboza en el diálogo del *Filebo* el cual comprende una diferenciación más extensa que en otras obras de Platón - se refiere a la figura de Platón por ser el primer pensador que realiza un estudio sistemático sobre el concepto de ἡδονή - siendo base de esa distinción la célebre dualidad de placeres puros e impuros (καθαράς ἡδονάς καὶ ἀκαθάρτους) (*Filebo*, 52c-d) siendo los placeres relativos al saber (μαθήματα ἡδονάς) los destacados en los puros; dualidad determinante para la distinción entre placeres de género medido y los violentos (γένος τῶν ἐμμετρῶν καὶ σφοδραῖς ἡδοναῖς), además de los verdaderos y falsos. En lo tocante a los diálogos menores como el *Protágoras* y el *Gorgias*, la alusión a los placeres momentáneos y mayores (παραχρημα ἡδὴ καὶ μείζων) (*Protágoras*, 356a-c), además de la tipificación de los placeres buenos y malos (ἡδονῶν ἀγαθὰ καὶ κακὰ) (*Gorgias*, 495a), le son propios. Ya en diálogos intermedios como la *República* y *Fedón*, la distinción entre placeres somáticos, impetuosos e inteligibles (*República*, 580d-586b) acercan a la idea del predominio de placeres relacionados con el aprendizaje (μαθήματα ἡδονάς) por encima de los del cuerpo (*Fedón*, 114e).

Para efectos de aclaración, la cita de vocablos como hombre de medida (ἄνθρωπος μέτριος), capaz de tomar y desdeñar (ἐλέσθαι καὶ καταφρονῆσαι), dominar y no someter los placeres (ἐπεὶ τὸ χρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν), figuran en una disposición racional que para el profesor Lampe significa el desprecio por el exceso. Se trata entonces del tema de la virtud ponderado por los filósofos contemporáneos de Aristipo y que él mismo presenta, es la virtud que se patentiza con la templanza bajo las características descritas y cuyo fin no es más que el alcance de una solidez mental (*mind soundness*) (Lampe, 2015, 59), para el cual no sólo la tasación en el uso de los ἡδοναί es su principal rasgo. De hecho, la insistencia del mismo pensador de Cirene a su hija Areta de ejercitarse en el rehusar lo inútil (ὕπεροπτικὴν τοῦ πλείονος) (*Diogenis Laertii*, II, 67) se manifiesta una vez más en la capacidad de gozar de placeres sin ser el hombre dominado por ellos, esto es autodomínio.

Esta línea de argumentación para la que el movimiento suave dado por afecciones agradables se adapta a las prácticas de austeridad, empleo del autodomínio paradójicamente escrutado en la siguiente sentencia inventariada por Cicerón en sus *Epistulae ad Familiares*: “la poseo, pero no soy poseído por Lais - *habeo, non habeor a Laide*” (SSR IV, 95), siendo esta una cortesana con quien se le increpa congeniar, tiene en los vínculos intempersonales un segundo ámbito de ejercicio. Lo anterior revela que la interpretación aristipiana de la ya mencionada austeridad, encaja no sólo con la exploración de placeres que son propios a los sujetos que los padecen, sino también con el control en toda relación que el hombre instaura recurrentemente, de manera que evitar el dolor y descubrir el placer en una *vita socialis* tan típica de la Grecia de antaño, insta de serenidad y simplicidad conductual para adaptarse de modo conveniente a las ocasiones de interacción con los demás.

Dadas las restricciones relativas a la tendencia hedonista, restricciones descritas en apartados precedentes por los sugeridos autores Platón y Aristóteles - dado el descollo de la ἄρετή que en términos de autodomínio, austeridad o templanza gozan de sumo interés sobre la vida social -¹⁴ adquieren en el pensamiento aristipiano la renuncia a toda idea apática con

¹⁴ Dominio de sí, templanza, moderación, medida, términos tales que podrían indicar σωφροσύνη, en Platón este término no alcanza una completa diferencia al menos por la relación con el μετρίότης socrático. En efecto, moderación (μετρίότης) alude a la μετρητικὴ cuya notación de ser cálculo de placeres (μετρητικὴ

relación a las cualidades connaturales del ser humano bajo la doble notación de sensualidad y racionalidad en materia de una defensa al placer. Así las cosas, la noción de bienestar para el sujeto percipiente y su colectividad consistente en el goce sensitivo y autodominio, oferta una comprensión integral del hombre en el cual la εὐδαιμονία, el bien supremo, ni exige de disfrutar libremente de sensaciones placenteras (*freedom to enjoy pleasurable sensations*) y tampoco renunciar a lo racional (*without surrendering rationality*) pese a la prioridad sobre lo cinético que caracteriza a lo sensible, según Gosling y Taylor (2002, 634).

Como es natural a la condición humana, la ἡδονή se pone al descubierto cuando el ser humano satisface cualquier necesidad corporal, cosa que el filósofo libio no desdeñó tan sólo porque quienes persiguen la virtud también están sometidos a necesidad, según reseña Arsenio del mismo Aristipo: “acuérdate del hambre y sed (μέμνησολιμοῦ καὶ δίψης) puesto que estas cosas tienen poder en quienes persiguen sensatez (τοῖς σωφροσύνην διώκουσιν)” (SSR IV, A.133). Pero ante el asunto de la heterogeneidad de fuentes que producen el goce, la virtud es reconocida por el pensador en mención como venero de placer si bien aquella se torna digna de ser seguida por mor de la utilidad que proporciona al ser humano, es decir en palabras de Cicerón, una virtud elogiabile (*virtutemque laudandam*) si produce placer (SSR. IV A, 189); placer que además tiene por principio la experiencia inmediata fuera del pensar su cumplimiento en la memoria o espera de cosas (*Diogeniis Laertii*, II, 89).

Queda en todo caso la cuestión de que la ἡδονή fuera de ser una *naturalis conditio* por la cual todo ser humano resarce al menos sus menesteres básicos, se debe al desempeño en el autodominio que como facultad en el hombre sensitivo y racional posibilita un control sobre los deseos y deleites con miras a lo provechoso. Pudiera ocurrir que una ponderación extrema de placeres adaptados a la vida del conocimiento, sustituyan los de orden somático

τῆς ἡδονῆς) (Protágoras, 356e-357a) como un medio de control, también se fusiona con el vocablo de μέτρον (medida). Semejantes definiciones a partir de los diálogos de *República* y de *Leyes* corresponden al vocablo σωφροσύνη en ocasiones traducido por moderación, pero independiente de posibles diferencias entre tales conceptos cierto es que un antecedente a dicha ambigüedad se encuentra en el diálogo *Cármides*, diálogo el cual habla de la σωφροσύνη como examen de lo que el hombre de sí considera que sabe (175b-d). Al respecto de las variaciones conceptuales en torno a la σωφροσύνη, el filólogo Guthrie presenta un esbozo de la problemática (*Historia de la Filosofía Griega* IV, 156).

por tratarse de deleites más impetuosos en cuyo dominio advienen desatinos que comportan dolor, sin embargo, las virtudes que aquí se exponen al denotar por una parte gozo, también concentran esfuerzos por orientar toda acción en la conquista de tal afección. En esencia, la base probatoria de una exculpación del placer en la persona de Aristipo se justifica al captar la ἡδονή como estado de ánimo subsecuente a la tenencia de bienes sensibles estimando las ἀρεται, además de ser éstas por las que se establece la recta elección de los goces.

Capítulo Segundo

PRINCIPIOS Y DEFENSA DEL PLACER EN EPICURO DE SAMOS

A la muerte de Platón y Aristóteles, la filosofía adquiere direcciones inéditas ajustadas a las situaciones políticas y sociales provocadas por las incursiones macedónicas en las ciudades griegas; periodo en el que acaece para la Academia y el Liceo, el aumento de simpatizantes atraídos del exterior por el legado de dichos sabios. Paralelamente resalta la erección de dos escuelas, escuelas cuyos fundadores nativos de ciudades distintas a la ateniense se afincan y perecen con el κήπος (escuela del Jardín) y la στοά (escuela del Pórtico) al interior de

Atenas, pioneras ambas de una defensa al carácter individual del bienestar humano como eje central de toda preocupación filosófica sólo alcanzable por medios éticos. Corresponde entonces al samio Epicuro y al citiense Zenón proclamar que el fin del hombre está en el desarrollo y la realización de sus facultades, facultades por las que él mismo dispone de medios necesarios a la εὐδαιμονία, siendo ahora la practicidad el elemento rector de la existencia.

Una consagración a los ideales de paridad ante la ley y derecho de palabra de cara a la toma de decisiones con miras a saciar los intereses de los πολῖται (ciudadanos) griegos, caracterizó al sistema democrático de la Grecia de antaño. Tal es el motivo que impulsó el emplazamiento temático en cuestiones legales y morales por parte de los filósofos, hecho al que luego se añade el declive de tan insigne modelo social, reorientando el fin filosófico. Es así como toda cavilación centrada en responder a la desorientación en materia de seguridad y autosuficiencia estatal, advierte del ocaso al antiguo régimen político, consecuencia de las guerras arquidámica, precedida por las médicas, y preeminencia macedónica. Éste evento lo registra el historiador cario Heródoto, siendo en un principio la embestida persa contra los territorios libios como los de Cirenaica e islas jonias entre ellas Samos (*Historias*, 1979, III, 13; 144; 149), seguido por conflictos de antenienses con los lacedemonios.

Por su parte el historiador y miliciano ateniense Tucídides, declara entre las causas de la querrela a voluntad de sus coterráneos y peloponesios, el mando y temor que aquellos propiciaron a estos, obligándolos a luchar (1990, I, 23). La represión al propósito de control absoluto de la Hélade por parte de Atenas, incitó a la oligarquía espartana asediar la región del Ática mientras las tropas atenienses arremetían contra el litoral del Peloponeso. De paso el patrocinio espartano para con las revueltas de numerosos estados (πόλεις) egeos y jónios los cuales estuvieron dominados por la democracia ateniense, debilitaron la supremacía de ésta dejándola reducida a condición de sometimiento con graves efectos: epidemias y muchas defunciones, reclución de naves y soldados (Tucídides, II, 48; 103). Esparta entonces hecha con el poder de Grecia y el gobierno de los *Treinta* (Τριάκοντα), deroga fuertemente con la expropiación de bienes, pena de muerte y exilio, todo el sistema democrático.

Sin embargo el dominio lacedemonio a comienzos del siglo IV a.C. fue doblegado por las incursiones del pueblo tebano, estado griego que en la batalla en la πόλις de Leuctra, retuvo las influencias políticas de Esparta y tornó a Tebas en nueva potencia hegemónica de la Hélade. Bien vistas las cosas ante la conmoción civil de los aliados lacedemonios, intento para mitigar semejantes hostilidades se hizo patente tal como lo descubre el cronista griego Diodoro Sículo, pero los tebanos al aislarse de todo acuerdo de adhesión para con Esparta generó la irritación de éstos emprendiendo una expedición contra aquellos a lo que beocios al mando de Epaminondas, tomaron la victoria (2011, XV, 50; 55-56). Sobreviene al influjo tebano la preeminencia macedónica en manos de Filipo II, quien se hace con los estados aliados a Tebas, entre ellos destaca los atenienses (Diodoro Sículo, 2011, XVI, 84-86) por medio de la pugna celebrada en la ciudad beocia de Queronea.

A todos estos acontecimientos con que se llegan al quebrantamiento del tradicional panorama democrático, al par de una incipiente interpretación científicista de mundo exenta un tanto de descripciones míticas primitivas y la relativización de costumbres propias de las vidas familiar y social de los atenienses, transmutó en la pérdida de ideas que sustentaron la existencia. Es por ello que pensadores del tiempo abocaron con toda contundencia el asunto por encontrar una orientación que diera respuesta al mejor modo de vida, intenso deseo por el bienestar que desde antiguo adquirió importancia para poetas y rapsodas épicos, líricos y trágicos griegos, aunque para los pensadores helenos una atención al aspecto individual con estrategias de interacción emotiva es su prioridad no desestima efectos sociales (Nussbaum, 2003, 66). No es casual entonces el impulso por articular racionalidad y experiencia de vida que los filósofos del periodo helénico harán por medio de sus pesquisas.

Los fines particulares por cuyo logro el hombre se esfuerza en alcanzar con interés de una vida buena, implica de una compleja praxis que tiene en los medios una pieza crítica para definir estados de bienestar, medios que a su vez los fundan aspectos subjetivos dados en la satisfacción de los deseos y el acierto de estos. Iguala estas consignas, el examen asistido por Sócrates y destinado a los incautos sobre los bienes anímicos para una existencia sensata, examen determinante en ulteriores pesquisas respecto de la buena vida tal cual su grupo de huestes la siguió salvaguardando como materia prima de todas las

reflexiones filosóficas. Considerando, entonces, el carácter subjetivo del buen vivir (εὖ ζῆν) y la variedad de formas para aquella, además de convertirse tales en derrotero existencial de toda persona cierto es que en la antigüedad las distintas escuelas filosóficas fundadas posteriormente a la existencia de Sócrates, ofrecieron sus puntos de vista a tan gran asunto.

Así pues, pensadores como Aristipo, el Socrático, y Antistenes congeniaron a favor de nociones como las del alcance natural del placer, autodominio y drástico ascetismo al ser tratadas por su maestro. Pero tales ideas influyeron en filósofos helenos ora por conocimiento de las mismas con las cuales disputaron, ora por tener saberes de mentores de los que acataron su propósito filosófico. Para el caso de los filósofos cirenaicos, Aristipo y sus partidarios, el fin del hombre encasillado en lograr la felicidad consiste en vivir placenteramente, un ideario sensualista y materialista de la realidad que toma el *hic et nunc* como absoluta verdad y cuyo soporte es una natural persecución de la ἡδονή tal cual acepta Epicuro (Pasquali, 1970, 57). Análogamente, la actividad filosófica de Hegesias y Anniceris de Cirene, discípulos ambos de Aristipo y hodiernos de Epicuro según Long, prestaron estima por el hedonismo de aquel, y probablemente sostuvieron discusiones con los del Jardín (1999, 633).

A fin de cuentas, un interés por los problemas vitales de los hombres limitándose a reflexiones éticas de las cuales emergen orientaciones para la consecución de la vida feliz es la razón por la que Epicuro de Samos, fundador de la escuela del κῆπος en Atenas, dista del dominio de la teoría y se consagra al cuerpo, a la existencia. Entonces el saber que presenta lazos de convivencia, de común discurrir entre interesados de un mismo tema, tiene su pilar en el cuerpo y la vida sensible nada más por ser el receptáculo en el que todo pensar surge y cuyas posibilidades de perfección, de momentos alegres en términos de Lledó Iñigo, yace la deseada serenidad con que se descubre la concordia entre hombre y mundo (2003, 31). Bajo estas precisiones, la ética epicúrea define el placer como principio y fin (ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος) de una vida feliz (FEE, 1887, 62), mas para otros eruditos externos al κῆπος la ἡδονή resulta ser una potencial fuente de riesgos que debe extirparse.

Para los estoicos - principales contendores del epicureismo posterior a la aparición de la *στοά* en Atenas - la naturaleza tiene por regente una ley universal con que los hombres se hacen cuando se vive de acuerdo a la racionalidad que le es propia, es decir, una armonía entre acciones y el curso de los acontecimientos en la existencia que define Zenón de Citio - según recuerda *Estobeo* en sus *Églogas* - como buen decurso de la vida (*εὖροια βίου*) (SVF. I, 184), esto es esencialmente la virtud de la que depende la *εὐδαιμονία*. Para ello, el estado de apasibilidad o exención de cualquier pasión (*ἀπάθεια*) que detenta vicios para el hombre, proporciona libertad para juzgar y actuar rectamente al distar del mal que inclusive el placer puede contraer por lo que Crisipo y Cleantes dispusieron de una insostenible bondad para el goce (*οὐδὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν φασιν*) (*Diogeniis Laertii*, VII, 103), además de ser *conditio* antinatural y de inestimable atención (*Sextus Empiricus*, 2012, XI. 73).

Contrario a los improprios descritos, si bien la filosofía se presenta como remedio a la turbación y desorientación acaecida por causa de la crisis social y valoraciones erróneas de las cuales la vida es objeto, la felicidad en Epicuro *lato sensu* comprende del tratamiento de los juicios y acciones sobre la misma camino a la salud del alma (*ψυχὴν ὑγιαῖνον*) (FEE, 1887, 59). No obstante, el alma al ser causa de la sensación (*ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως αἰτία*), al estar unida al cuerpo (*ἄθροίσματος*) aquella cede su facultad a éste siendo ese dote el medio que alberga y ordena los estímulos que recibe el sujeto percipiente según expone el filósofo de Samos (*Epistola ad Herodotus*, 64); estímulos que dependen del contacto de los órganos sensoriales con objetos externos cuyos efluvios (*στερεμνίως*) - emanaciones del compuesto atómico de los objetos - hacen imagenes (*εἶδωλα*) iguales a los compuestos de que derivan, por ello posibles de ser conocidos tal como son (*Epistola ad Herodotum*, 46).

Con esta rápida indagación, cierto es que la perspectiva atómica y sensualista en la que se inscribe la moción ética del epicureismo resalta para la *εὐδαιμονία* el ser proyecto de satisfacción de los deseos y necesidades cotidianas, situación de la que se colige por sentido común el designar de infortunado a aquel que no posee los recursos necesarios para resarcir al menos sus menesteres básicos. Sin embargo, manifiesto es que en ocasiones los deseos al no coincidir con nobles intereses de bienestar, determinan a la postre una acción que replica contra el fin buscado en tanto produce efectos contrarios, así que para el pensador de Samos

en cuestión la filosofía en su practicidad se debe al estudio de los medios o acciones bajo la dirección de la φρόνησις (sabiduría práctica); puesta en escena de la virtud que se concentra en el objetivo de adquirir el bienestar del cuerpo (σώματος υγεία) y la tranquilidad del alma (τῆς ψυχῆς ἀταραξία) (FEE, 1887, 62), en su conjunto, el placer.

Por lo demás, independientemente de estimaciones positivas o negativas sobre la ἡδονή, ésta se ha convertido en una tendencia claramente expresa en la filosofía dado que no deja de ser un tema que incumbe a la disciplina ética. Con lo dicho, el concepto indicado en tanto objeto del actual estudio, además de ser acogido por muchos intelectuales de la Grecia antigua como constatación de la εὐδαιμονία, por ejemplo, de Protágoras y Aristipo, concluye en una diferencia teórica que surca los postulados de cada pensador hedonista como es hecho en la propuesta ética cirenaica a manos de Aristipo, y la posterior defensa de Epicuro respecto de una vida sensible dada al cálculo de placeres por el uso del intelecto. Por lo pronto escrutar la defensa del ἡδονή en un acentuado atomismo y sensualismo tan característicos del sistema filosófico epicúreo, obra como interés del presente apartado previo a inquirir vastamente acerca de los nexos y escisiones en las teorías que los autores referidos explanan.

1. Física y Gnoseología del Hedonismo Epicúreo

Concedido el hecho de que la filosofía de Epicuro se arraiga en una visión teórica y práctica del placer y una explicación del conocimiento que tiene por principios elementos fisicalistas y atomistas, son su más verídica y ajustada forma de cimentar una doctrina que intenta ilustrar el curso de la naturaleza humana. Como se ve en las razones del samio, el universo hecho de átomos para lo cual los sentidos y la percepción comportan rasgos sustanciales de la aparición de los objetos ante quien piensa y dice juicios de éstos, no escapan a esa realidad compuesta que el mismo filósofo de Samos arguye en términos de cuerpos compuestos y de vacío (φύσιν ὄντα καὶ κενός) (FEE, 1887, 40). Luego el κενός (vacío), faculta a esos átomos moverse de tal manera que en el contacto se configuran los

objetos sensibles y éstos tras friccionar con los órganos sensitivos, ocasionan el fenómeno de percepción en el hombre.

Semejante fenómeno de percepción en que el contacto es su generador y el *atomus principium* que explica el origen de todo, perfilan ser ese κριτήριο τῆς ἀλεθείας (criterio de verdad) que aparece en el marco de grandes variaciones teóricas en torno a la causa elemental de todo lo existente, acudiendo también a este escenario los cambios en la perspectiva moral de los griegos. De estas circunstancias emergen asuntos tales como un pensar que aparte toda forma sobrenatural de explicar el mundo, formas adaptadas a cosmovisiones de talante mítico que en los griegos ordenaron la vida del culto y sus quehaceres cotidianos, además un pensar que al valerse de abstracciones emboza la naturaleza de una fuerza interna y autosuficiente capaz de constituir el mundo. Esto es pues, el ideario de un filosofar epicúreo que ostenta desde los episodios sensitivos constatar la certeza de cuanto sucede al hombre, y de lo que ocurre en el mundo por el movimiento atómico.

Respecto del contacto - irrupción (ἐπεισίοντος) tal cual afirma Epicuro - por el que se fundamenta la percepción (αἴσθησις), acontece tras el sutil desprendimiento de los ἄτομα los cuales moldean los sólidos perceptibles, como se ha dicho, imágenes (εἰδωλα) semejantes a los cuerpos visibles de que emanan (*Epistula Prima*, 49). Acto seguido, el efluvio de átomos que constituye un estadio principal del conocimiento de los objetos del mundo, se manifiesta en las improntas o representaciones (φαντασίαι) que esas emanaciones entregan a los sentidos de quienes perciben al friccionar, es decir, el encuentro de imagen y sentidos por el que todos los cuerpos en su forma o accidentes (μορφή ἢ συμβεβηκότα) son posibles de ser conocidos. Conjugadas dichas impresiones con apreciaciones (ἐπιβλητικώς) sea por vía discursiva o por simple sensación (διάνοια τέ αἰσθητηρίοις) (*Epistula Prima*, 50), la certeza de la materia aquí significada secunda los principios físicos de Leucipo y Demócrito.

Contemporáneo de Sócrates, la figura del abderita Demócrito se inscribe en la idea de un estricto mecanicismo por el que pensamiento y sensación están a la base de los

atributos de la materia capaz de dar por sí misma aviso de su presencia, esto es un conocimiento exento de causas intangibles e inefables. A fuerza de estas premisas, las cualidades de indivisibilidad e impasibilidad para los átomos (ἀτόμους ἀδιαιρέτους καὶ ἀπαθεῖς) que equivale a inalterable e impasible (FEE, 1887, 7) tal cual preconizadas por Epicuro, retoma la opinión de imágenes entrantes (εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων) para la percepción y pensamiento según Aecio (FEE, 1887, 219), aunque con agregados en la dilucidación sobre el movimiento atómico. Ciertamente es que el autor en cuestión fue pupilo del democriteano Nausífanos, natural de la población jonia de Teos (*Diogenis Laertii*, X, 13), empero incorporar elementos causales como peso y viraje, le hace ser un inédito intelectual de su tiempo.

Así la construcción teórica de Epicuro, admite algunos elementos novedosos para el que un desenvolvimiento de la física atómica y conocimiento sensible decanta en utilitarismo ético, esto es una concepción de vida venturosa determinada naturalmente por la sucesión de instantes percibidos con estados de agrado. Como muestra el asunto, negar verdad y provecho de las cosas materiales resulta un tanto equívoco si bien la comprensión de los fenómenos en el mundo y la aceptación de tales aparece por el efecto que proporcionan los sentidos, mas el inferir principios de los que proceden dichos elementos tiene por base una aguda observación de lo que el sujeto percibe. De hecho para el profesor O'Keefe, concluir la existencia de esas entidades atómicas deriva de la simple atención a un mundo de objetos que por su pluralidad de atributos se exhiben cambiantes y temporales (*changeable and temporary objects*) (2010, 33), evento por el que la experiencia sensible se eleva a un plano metafísico.

Las posibilidades del conocimiento como cuestión inmediata a toda filosofía, es para los epicúreos indagación de los principios generales y fundamentales (ὅλον καὶ κυριωτάτων) de la naturaleza cuya necesidad se da por motivos de resistencia a concepciones erradas y les infunde sosiego (*Epistola ad Herodotum*, 82). Mas la percepción sensorial fuente original del saber, gérmen de todo conocimiento tal cual testificado por eruditos anteriores al samio como Leucipo y su citado aprendiz Demócrito, así como también el pupilo, el coterráneo y coetáneo de este último, el célebre sofista Protágoras uno

de los inventores de la retórica y la ortoepía¹⁵ según el romano Apuleyo (1996, 92), contuvo objeciones por parte de escépticos e intérpetes vinculados a la escuela neoplatónica. Cabe aclarar que la *visio atomicae* sujeta a observación por la que escuelas del tiempo intentaron explicar las causas y la constitución de fenómenos, resulta opuesta a lo experimental-demostrativo de la ciencia actual.

Una inconsistencia intenta describir el beocio Plutarco con respecto a la crítica dicha por el epicúreo Colotes, crítica a la doctrina de la percepción enunciada por los cirenaicos en cuanto a la duda que se tiene sobre los juicios de las realidades percibidas. Como sostiene el mismo Colotes, aunque los de Cirene admiten figuras e imágenes niegan sin más la veracidad de las mismas por causa de una abstención de juicio (2004b, 1120c-d), juicios u opiniones de las cosas externas que para Epicuro son la causa de la verdad o mentira (τὸ ἀληθές ἢ ψεῦδος), en otras palabras de confirmación o contradicción (ἐπιμαρτυρήσις ἢ ἀντιμαρτυρήσις) relativa a la naturaleza de las cosas (FEE, 1887, 13), no obstante ante la aparición de ilusiones ópticas, percepciones y afecciones son más erradas que certeras. Bien se conoce que para Aristipo de Cirene y Epicuro de Samos, percepción y afección son certeras, pero inasequibles los objetos en su naturaleza al decir del primero, caso contrario del segundo.

La mayor dificultad que se muestra con la pretendida verdad sensible a expensas de la información suministrada por los sentidos, y su posterior constatación en la afinidad juicio- fenómeno percibido, es el compromiso de las αἴσθησεις καὶ πάθη (percepciones y afecciones) con ciertos desaciertos pues no de toda inferencia sobre objetos percibidos se

¹⁵ Aunque bien conocido es el desprecio para con el movimiento sofístico, sobre todo por boca de críticos como Platón y Aristóteles para quienes éstos en su propósito de enseñar la virtud, el arte de la política y la vida cívica, se hacen con las técnicas de persuasión en busca de adquirir un lugar en la administración de la ciudades (*Gorgias* 451d-453a, *Sofista* 226a; *Refutaciones Sofísticas* 177b 20-35), el ejercicio retórico de los mismos y su pretensión de dominio en las palabras, pone en juego el placer y sus posibles significaciones como lo realizó Pródico de Ceos por medio de división nominal (διαίσεις ονομάτων). El egeo Pródico se refirió al placer en términos de goce, dicha y contento (ἡδονὴ καὶ εὐφροσύνη καὶ χαρὰ) desde una óptica de relación semántica (*Protágoras* 337c, *Topica* 112b20) al poder ser εὐφροσύνη καὶ χαρὰ procedentes de aprendizajes y participación de la sabiduría, y la ἡδονὴ como efecto del experimentar dulces sensaciones (véase infra. 20). Tal distinción advierte de los placeres somáticos y de los anímicos reiteradamente descritos, cosa que en la figura del sofista en mención le hace ser el *first western thinker* que hace distinción terminológica y funcional del placer (Wolfsdorf, 2013, 11-12).

dice que guarda semejanza con lo previamente captado. Mas esta objeción plutarquea sobre esa contradicción de las impresiones, es la también aplicada por escépticos como el reiteradamente citado Sexto Empírico en su obra *Adversus Dogmaticus* para el que la diferencia entre representaciones (ἡ διαφορὰ τῶν φαντασιῶν) del mismo objeto, verbigracia el color o forma, lleva engaño (2012, I, 206-209), objeción que hace del subjetivismo e indeterminismo cirenaico una versión cauta de la epistemología de la percepción por cuanto suspende todo juicio que ostenta describir la naturaleza concreta de las cosas externas al perceptor.

Nada de lo que aquí se esgrime es desconocido para el autor en cuestión pues admitir en el terreno de las intuiciones opinables (δοξαστικῆ ἐννοίᾳ) confirmación alguna sin pasar por alto el error (οὐκ ἐκλείπει τὸ διεψευσμένον) según Epicuro en sus dichos capitales (δοξαὶ κυριαί) (FEE, 1887, XXIV), ya le hace conoedor de las mutaciones que acaecen a los objetos sensibles, empero esto no significó incapacidad para conocer la naturaleza de las cosas pese a las críticas neoplatónicas y escépticas previamente expuestas. De hecho, la validez absoluta de la percepción sensorial como fuente gnoseológica ponderada por el atomismo epicúreo se hace con la irrefutabilidad de la misma, criterio éste que se basa en la irracionalidad (ἄλογος) de las αἴσθησεις, y ante las efusivas diatribas contra una episteme epicúrea preliminarmente arbitrada por la crítica estoica, tuvo por inconveniente la injerencia de nuevas nociones cuyos significados no alcanzó a confrontar el filósofo de Samos.¹⁶

¹⁶ En el ulterior párrafo a lo aquí expuesto sobre las nuevas nociones epistémicas, nociones que hicieron parte de las discusiones establecidas por numerosos estudiosos de escuelas latentes tras la fijación del chipriota Zenón de Citio en la ποικίλη στοά (pórtico pintado) como centro de su enseñanza, se halla la elaboración de una *lógica proposicional* presentada por filósofos estoicos, sobremanera resuelta en las reflexiones del troadita Cleantes de Aso y el ciliciano Crisipo de Solos, ambos discípulos del referido escolarca citiente. Dicha lógica de proposiciones o significados (λεκτά) que detenta la corrección y ordenación de los juicios (διόρθωσιν τῶν δογμάτων καὶ τάξιν) en los cuales se da una concepción firme de lo real (*Diogenes Laertii*, VII, 45), tiene por base el examen de una serie de interconexiones entre enunciados para esclarecer la veracidad de los mismos tal cual relata Flavio Arriano, adepto del estoico Epicteto, en sus *Disertaciones* por medio de las que da a conocer la doctrina de su maestro (*SVF*, I, 489). Para una consulta profusa de la dialéctica estoica y sus implicaciones epistémicas, véase la *lógica de silogismos* expuesta por Sellars en *Stoicism* (2006, pp.56-60), además del artículo *Stoic Logic* de Susanne Bobzien.

De manera que posterior a la erección del κῆπος, el artilugio epistémico gestado por la στοά acató impresiones sensoriales y conceptos generales (*sense impressions and general concepts*) como criterios de verdad, criterios para los que hablar de falsedad en tales depende del carácter proposicional de toda percepción (Striker, 1996, 151). Sin embargo a las posturas epicúreas que admiten las impresiones como verdaderas, verdaderas en cuanto existen causas externas a la sensación y se fundan en la irracionalidad de las mismas ya que son irrefutables - contrario a λόγος que aduce reflexión o razonamiento para aceptar o suprimir nociones - se les tiene por fieles reproducciones de los objetos (Taylor, 1911, 75). Mas en conjunto con las afecciones y sensaciones, toda anticipación (πρόληψις) en cuanto idea formada del acopio de impresiones, aprehensión o recuerdo (κατάληψις τέ μνήμη) de experiencias, lleva consigo un examen de opiniones decretando su verdad o falsedad (*Diogeniis Laertii*, X, 33).

En cuestión de doctrinas no conocidas por Epicuro, los estoicos no solo introdujeron una lógica proposicional o de silogismos como medio para perfeccionar discursos y descifrar verdad en los enunciados, sino también términos como κατάληψις καὶ φαντασία (aprehensión e imagen) para la construcción de un sistema gnoseológico. A este fin, el reparo de la sofística de Favorino según relata el médico y filósofo Galeno en su *Optima Doctrina*, que caracteriza de poco ático (*parum attica*) el vocabulario estoico (*stoicorum vocabula*) (SVF, I, 57), prueba la utilización de neologismos los cuales alcanzaron fama para ser refutados por académicos, según informa el historiador cristiano Eusebio en *Præparatio Evangelica* (SVF, I, 56). Pero una clara indicación de los mismos términos en las epistemologías cirenaica y epicúrea hacen ambas doctrinas hedonistas una *reproductio* del *stoicorum vocabula* que inició con prosélitos del cirenaico Aristipo, y del samio Epicuro (Tsouna, 2004, 34-35).

Ya se ha visto entonces que las impresiones producidas en los órganos sensitivos de quien percibe por mor de fenómenos externos al mismo, son siempre reales y definitivamente objetivas sin asidero para apelar a complementar o restar con información lo que es un objeto, dada su peculiaridad de reproducir fielmente el contenido del mismo. Empero los eventuales yerros en opiniones o proposiciones perceptivas que desdican la

realidad percibida con base a una deformación que obedece a la naturaleza cambiante de ésta, pierden ocasión cuando en el acto del conocimiento su veracidad se confirma por vía de anticipaciones reservadas en la mente con fines discriminatorios. Luego toda afección paralela a las percepciones por cuanto manifiesta reacciones ante acontecimientos o contacto con objetos, sugieren acciones con las cuales el hombre edifica su *vita moris*, afecciones que abreviadas a estados de placer y dolor (ἡδονή καὶ ἀλγηδών) comportan un estímulo para la vida práctica.

2. Crítica Estoica a la Defensa del Placer en Epicuro

Tras el asentamiento definitivo de Epicuro en la ciudad de Atenas al transitar por Lámpsaco, población de la región de Misia, funda la escuela filosófica del κήπος (el Jardín) en la cual él impartió sus enseñanzas hasta su deceso. Luego procedente de Chipre, el citiense Zenón se instala en el ya existente Pórtico de Pisanacte del ágora ateniense, sitio habitual en el que este autor ilustraba en su filosofía a quienes le atraía; una filosofía íntegramente racionalista e intelectualista que se concentra en las rectas acciones y juicios certeros acerca de las cosas al instaurar el ἡγεμονικόν como verdadero yo de cada hombre, hombre integrado no solo por una parte racional sino también irracional según presenta el estudioso de filósofos clásicos Rist (1995, 35). Bajo estos presupuestos, toda consideración de perniciosidad cedida por las pasiones o sentimientos dañinos, acaba en una serie de prácticas generadoras de todas las disensiones personales y colectivas, de ahí la irracionalidad que debe evitarse.

En adelante, toda la doctrina estoica decanta en la idea de que la naturaleza está dada en una ley universal, ley común (κοινός νόμος) o recta razón (ὀρθὸς λόγος) que se ofrece en todo lo existente por medio del orden que ésta proporciona según declara el citiense Zenón desde lo dicho por el historiador Diógenes Laercio (DCPh. VII, 88). Tal ley que los hombres están en capacidad de conocer y apropiarse, se refleja en la vivencia virtuosa que hace las rectas acciones, por una parte, y por otra significa la vivencia armónica que todo ser humano realiza conforme al equilibrio que la naturaleza posee, equilibrio que

comporta un medio insostituible para el cumplimiento de un ideal de sabiduría. Entonces, virtud e imitación del orden cósmico - en palabras de Zenón ἀρετὴ διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην (DCPh. VII, 89) - hacen a una aceptación de los eventos naturales que descubren la racionalidad del κόσμος.

Dicha sucesión o relación entre acontecimientos de la naturaleza desvela las lógicas de causalidad que el profesor británico de filosofía antigua Long desde la perspectiva estoica, resalta no solo como posibles de ser imitadas por el ser humano camino a su perfección (1984, 112) sino también la posibilidad de representar a nivel de pensamiento y lenguaje el ser de la cosa dada por mor de una natural conexión entre causas y efectos (1984, 145). Así pues, todo hombre que comparte con la naturaleza el carácter de racionalidad, racionalidad que él mismo apropia (οἰκεῖωσις) cuando se hace con el orden que la misma establece, es en rigor lo único que le compete. De manera que la búsqueda de la virtud enteramente suficiente para vivir en bienestar (*virtus ab bene vivendum se ipsa contenta est*) según dice Cicerón que proclamó el citiense (1987, V, 79),¹⁷ tiene en la apropiación de la armonía del mundo su pauta, pauta que también ejecuta la naturaleza en sí misma divina, para con todos sus criaturas:

La naturaleza del mundo que aprieta con su brazo y abarca todas las cosas, es llamada por Zenón artística, artífice, veladora y proveedora de toda utilidad y ventaja (*artifex, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium*). Y así como toda cosa nace de sus propias semillas [...] la naturaleza del mundo entero tiene movimiento voluntario [...] y desarrolla acciones que están conformes con ellas tal como nosotros somos movidos por el alma y los sentidos. Puesto que así es,

¹⁷ Toda una filosofía de la virtud - aretología - que le destaca como elemento suficiente para la vida feliz tal cual se expresa de los estoicos, más precisamente de la ética zenoniana, proceden de saberes ya establecidos por cínicos, socráticos, megáricos, heracliteanos, platónicos y aristotélicos. Particularmente, ese raigambre cínico y socrático del pensamiento estoico, lo exponen profusamente los estudiosos del pensamiento clásico Eduard Zeller en su texto *Stoics, Epicureans and Sceptics* (1892, 387-391) y Amand Jagu en su obra *Zénon de Cittium: Son rôle dans l'établissement de la Morale Stoïcienne* (1946). En efecto, el historiador griego Diógenes Laercio refiere al ateniense Antístenes, pensador cínico, como precursor de la idea de suficiencia de la virtud para la felicidad al decir que “la virtud es suficiente en sí misma para la felicidad - αὐτάρχη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν” (Diógenes Laercio, *Clarorum Philosophorum*, VI 1, 11); idea que procede implícita de Sócrates: “¿tienen alguna utilidad los bienes sin la ayuda del discernimiento y del saber? [...] equivocándose menos ¿no haría menos mal? y no haciendo mal ¿no sería feliz?” (*Eutidemo*, 281c).

por ello, la inteligencia del mundo, se ocupa de todo para que haya en él belleza. (SVF, I, 172).

Además de dotarles de belleza y ornato (*pulchritudo et ornatus*) como efectos de tal estrategia de la naturaleza para que cada criatura alcance el fin propio que les corresponde, la autosuficiencia y conservación de las mismas perfilan ser los rasgos de la perfecta adaptación física de los elementos naturales y discernimiento de lo que debe aceptarse por dar beneficio, y de lo que es imperativo rechazar por ser dañino. Por esta razón, la ἀρετή ordena la felicidad, felicidad o bienestar (εὐδαιμονία) que no depende de ciertos bienes, ni mucho menos obedece a la ausencia de sus correspondientes males por tratarse de componentes existenciales que escapan al control humano si bien la salud y enfermedad, placer y dolor, vida o la muerte, riqueza o pobreza, etc., se presentan al hombre de manera espontánea al no ser ni buenos ni malos (*nec bona nec mala*) por tanto indiferentes (ἀδιάφορα) y éticamente irrelevantes, como expone el doxógrafo neoplatónico *Stobæus* de la doctrina estoica (SVF, I, 190).

Dada la noción de indiferencia al placer (ἀδιάφορα τὴν ἡδονήν) y la primacía de la virtud como objeto de felicidad, advierte de una clara rivalidad filosófica con el principio de subordinación de la virtud para la adquisición del placer dada en la escuela del κῆπος, escuela que al mando de Epicuro propugna el placer como el fin de la vida (FEE, 1887, 62). Una vida placentera es irrealizable sin virtud y viceversa, placer y virtud que para el autor samio según el historiador Diógenes Laercio, son por naturaleza inseparables (ἀχώριστον) (DCPh X, 132), pero ni aún así la aceptación del placer parece darse entre aquellos estoicos al decir de Sexto Empírico quien considera de ellos en su *Adversus Mathematicos* el decir que es la ἡδονή cosa indiferente y no preferible (ἀδιάφορον καὶ οὐ προηγμένον) (2012, XI, 73). La posición menos sectaria respecto del goce la ofrece Panecio de Rodas, al adoptar placeres que son conformes a la naturaleza (κατὰ φύσιν ὑπάρχειν) y rechazar los que no lo son.

Las anteriores aserciones, incluyendo aquellas que aluden a una ínsita contradicción entre nociones estoicas relativas al rechazo o adaptación del placer en su

pensar, por ejemplo las figuras del troadita Cleantes y el ciliciano Crisipo, sucesores de Zenón de Citio, en cierto modo rebatidas por el sirio Posidonio, deja entrever una inconclusa valoración despectiva del sentimiento de goce. Para efectos de intrpretación, aunque ἡδονή está incluido dentro de la categoría de lo indiferente, de lo que no es bueno ni malo, cierto es que sitúan el mismo entre lo que es preferible (το προηγμένα) y niegan que sea un bien pues existen placeres de talante vergonzoso (αἰσχρὰς ἡδονάς) (SVF, III, 156). Sin embargo, semejante declaración por parte de Crisipo y los adeptos de Posidonio, Hecatón de Rodas y Apolodoro de Seleucia, revela en palabras de Gosling y Taylor, la doble visión que los estoicos tienen del goce: la innaturalidad del ἡδονή para el sabio y su naturalidad para la humanidad (2002, 420-421).

Retomando los componentes existenciales irrelevantes para la tenencia de la ἀρετή, la diferenciación entre lo preferible (προηγμένα) y lo despreciable (ἀποπροηγμένα) que el ya citado doxógrafo Estobeo en sus *Eclogæ* (SVF, I, 192) enuncia, es la diferenciación en la que ἡδονή se circunscribe al ámbito de las cosas meritorias de desprecio por ser pasión. Cada una de las pasiones o afecciones (πάθη) que se presentan al hombre como fruto de una experiencia o sensación específica se les dice alteración o apetito excesivo (ὄρμη πλεονάζουσα), trastorno dado a la causa de juicios erróneos (κρίσεις ἡμαρτημένας) que atentan contra esa razón en el alma. Es el caso del comentarista platónico Temistio, autor quien arguye de la ética zenoniana decretar que las πάθη son deformaciones y juicios errados de la razón (διαστροφὰς καὶ λόγου κρίσεις ἡμαρτημένας) (SVF, I, 208), por tanto, innaturales pues la naturaleza en sí es racional aunque el mismo Plutarco sostiene que ellas surgen en lo racional:

Y piensan [Aristón, Zenón, Crisipo] que lo pasional y lo irracional (τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον) no está separado de lo racional por alguna divergencia y la naturaleza del alma, sino que la misma parte del alma llamada pensamiento y guía completamente mudada y transformada en pasiones (διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθησι), engendra el vicio, igual que la virtud, sin tener en sí nada de irracional, pero se llama irracional cuando la arrastra el exceso de deseo (πλεονάζοντι τῆς ὀρμῆς), se torna violenta y prevalece con extravagancia sobre la razón (SVF, I, 202).

En consecuencia, lo pasional al que se inscribe el placer por ser éste una experiencia exitativa de los sentidos que en últimas pone en tensión al sujeto que la vive a causa de acción externa cualquiera en la que esté involucrado, impide el pleno desarrollo del dote racional el cual ofrece reposo al individuo que lo explora. De donde se colige que las pasiones son efecto del libre uso de representaciones que todo hombre posee tras la captación de objetos externos por medio de los sentidos, sentidos que son inherentes a la naturaleza humana los cuales son imposibles de negar. Por consiguiente, el sabio estoico no elude el carácter real de todos los sentidos y representaciones (αἰσθήσεων καὶ φαντασιῶν) si bien ellos consolidan la dimensión racional (SVF, I, 149), empero el juicio emitido de tales representaciones, juicio denominado asentimiento (συνκατάθεσις), es en el que recae el calificativo de bueno si existe aprehensión de concordancia entre objeto percibido y la acción que éste estimula.

Con todo lo dicho la aprehensión o comprensión (κατάληψις) de toda representación que ofrece el mundo al ser humano, representación procedente de sensación que deja al alma una impresión (τύπωσις) para luego ser predicada, es forma certera de conocimiento apto de juicio y posterior asentimiento a lo que se dice de tal impresión. En este sentido, las φαντασῖαι impresas y grabadas a partir de lo que es y de acuerdo con lo que es (ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον), es decir, saber que no puede derivarse de lo irreal al parecer de Sexto Empírico (*Adversus Dogmaticos*, VII, 248), pone en juego la racionalidad del alma. Así pues, una vida consciente de los impulsos e impresiones que acontecen en la ψυχή, son generadoras de la racionalidad en el ser humano por mor del poder del juicio racional (*rational judgement*) que interviene entre la captación de las impresiones (*receiving impressions*) y las actuaciones que aquellas incitan bajo impulsos (Sellars, 2006, 105).

El logro del proceso de aprehensión descrito, determina en últimas la virtud (ἀρετή) que no solo implica imitación o vivencia armónica que todo ser humano realiza conforme al equilibrio que la naturaleza posee, sino también la posibilidad de representar en la dimensión del pensamiento y el lenguaje el ser de la cosa que se aparece al sujeto percipiente. Semejante proceso en relación con las pasiones demanda de prevención con

aquellas que siendo hechura de un juicio erróneo perfilan ser nocivas para el hombre, prevención ésta por medio del juicio racional (ἡγεμονικόν) que, en palabras del profesor británico Rist, supone del control de todo impulso potencialmente generador de acciones insanas (1995, 43) lo que decanta en ἀπάθεια. Dicho así, la impasibilidad como distanciamiento de esos impulsos negativos que impiden el juicio y la actuación recta, por ende causante del vicio, es condición previa para la adquisición de posibles bienes los cuales son preferibles en la consecución de la virtud.

Cierto es que el placer inscrito en el catálogo de las πάθη como se ha indicado con anterioridad, junto al dolor, miedo y deseo (λύπην καὶ φόβον καὶ ἐπιθυμίαν) que esos estoicos asumen como exaltaciones irracionales que aparentan ser fuente de bienes (*Diogenis Laertii*, VII, 110), adquieren *status* de vicio por lo que es imperativo rechazarlos. A fin de cuentas un rechazo al hedonismo que postula al ἡδονή como el mayor bien, suprime a la reflexión de su posición esencial en las acciones como indica el ya citado Estobeo de Cleantes de Aso: “si el fin fuera el placer, la inteligencia (φρόνησιν) habría sido otorgada a los hombres para el mal” (SVF I, 556), empero tales filósofos no desconocen la satisfacción que produce su recto obrar. He aquí la apertura a una posible estimación de sensación placentera asociada al ὀρθός λόγος de las elecciones morales, elecciones orientadas a ese ideal de sabiduría práctica que yace no en el gozo como valor sino en el único bien de la autopreservación según Sellars:

[...] cuando alguien dice que algo es bueno, tal vez deberíamos decir que tiene valor, pero no es estrictamente bueno. Comida, agua y refugio tienen valor para mí, pero no son el bien, porque solo la virtud es buena. La virtud para tales estoicos es disposición excelente del alma que se identifica con la denominada como perfecta racionalidad (*perfect rationality*). Sin embargo, el bien de la virtud es teoría de la autoconservación (*theory of self-preservation*). (2006, 110).

Entonces el instinto natural de las criaturas es la preservación del propio ser y no es el placer como sostienen los epicúreos, aunque ambas corrientes de pensamiento por su nexo empírico parecen conducir a la defensa del mismo, defensa del gozo (χαρά) en este caso, que está más bien conforme con la razón tal cual describe el ciliciano Crisipo,

discípulo de Zenón (SVF III, 431). Gozo no es equiparable con placer tal como advierte Cicerón en relación con la exaltación del ánimo (*sublationem animi*) que nada tiene que ver con el cuerpo y una suave impresión de deleite corporal (*commotionem suavem iucunditas in corpore*) respectivamente (*Librum* II, 4, 13); pero es bajo esta distinción que *χαρά* comporta un estado mental positivo. Lícito, entonces, es pensar que el gozo es un bien, bien que en tanto conforme a la razón no es objeto de censura y por lo mismo, en palabras de Séneca, difiere del placer que alcanza la vida más infame si no tuviese a la virtud (*De Vita Beata*, 2008, 7, 2).

Por lo demás, el valor del gozo queda fijado en su estrecha relación con la virtud de modo que las acciones y juicios de todo ser humano perfilan ser moralmente correctas(os) lo que denota un cierto acompañamiento de aquel buen estado emocional (*εὐπαθεια*), estado tal que en últimas se debe al control del agente o sujeto dotado de juicio racional. Dicha hazaña, referida por Nussbaum como proveedora de valor intrínseco por su enlace con la *εὐδαιμονία* (2003, 448), detenta la deliberación entre las pasiones moralmente negativas (*πάθη*) y demás disposiciones del hombre que tienen por finalidad el ejercicio de una virtud moral (*εὐπαθεια*). A grandes rasgos, ni el sabio se sostiene en el gozo al pensar que tal es condición sin la cual no es posible la virtud, virtud que como se ha indicado es fin en sí misma, ni hace de la pasión su móvil de acción cuando es efecto de juicios errados; por tal razón toda sensación que hace buenos estados de ánimo y pasiones dependen de la verdad y falsedad de tales.

Con todo lo dicho, el legado de un filosofar que toma el orden de la naturaleza como objeto de imitación, adaptación a sus leyes como paradigma de sabiduría según Séneca en su diálogo *De Beata Vita* (2008, 3, 3) el cual fue de ilustre instrucción para eruditos del posterior imperio romano, impugna contundentemente al hedonismo amparado por Epicuro de Samos y demás adeptos de la escuela del *κῆπος*. Y aunque la crítica hedonista fue su principal foco de censura al destacar que existen placeres nocivos producto de juicios erróneos que pueden desencadenar males para el hombre, la crítica al dogmatismo gnoseológico tan amparado por el samio tampoco se hizo esperar. Es así como la confianza en las *αἴσθησεις* para mostrar la verdad del mundo, pasa en la figura de Zenón

por una distinción entre representaciones falsas y verdaderas, representaciones de las que depende no solo una correcta captación y juicio de éstas sino también las actuaciones a las que ellas pueden incitar.

3. Noción del Placer en la Ética de Epicuro de Samos

La doctrina sugerida por el filósofo de Samos y que con el paso de los tiempos fue mantenida íntegra por sus discípulos después de su muerte en Atenas, informa de ciertos rasgos teóricos los cuales convergen en una finalidad, a saber la defensa de la εὐδαιμονία - alude al bienestar en sentido omnimodo en tanto recoge muchos aspectos de la existencia tal cual se indicó en notas anteriores - como ilustre propósito del filosofar que consiste en la ausencia de dolor y turbación. Para ello, un conocimiento de la realidad del bien y del mal, un bien que se limita a la experiencia del estar sano del cuerpo y tener sosegada el alma, tiene en la autosuficiencia del ser humano su criterio de adquisición, autosuficiencia lograda en el reproche a la viciada participación en las actividades de la πόλις y de sus instituciones, en el desarraigo de riquezas y honores exacerbados, además de las falsas creencias en los dioses griegos que *grosso modo* conforman, lo que puede llamarse, los tópicos éticos de una filosofía epicúrea.

A consecuencia de los contrastes entre culturas que concurren en un único lugar, es decir, el sincretismo religioso, social y político en las ciudades griegas tras la instauración de una política expansiva que puso en conexión a los atenienses con la sabiduría extraída de los otros territorios conquistados, hacen del interés universal de la comunidad un patrón caduco. Ya la disputa entre persas y griegos por el dominio de toda la Hélade, manifiesta un propósito de unificación que antecede al imperio de Alejandro Magno con la salvaguarda de la libertad estatal de los samios en contra de la tiranía procurada por el imperio aqueménida, tal cual lo ilustra el historiador cario Heródoto en su *Historiae* (1989, IX, 90). No obstante la hegemonía espartana que determinó el descrédito para los atenienses dada su fallida expedición a isla de Sicilia, la pérdida del poder

democrático ahora sucumbe bajo el sistema oligárquico impuesto por los lacedemonios como relata Diodoro en *Bibliotheca Historica* (2008, XIV, 3).

Con tales acontecimientos descritos, el pensamiento filosófico que anteriormente se orientaba a la observación y especulación acerca de los fenómenos naturales para explicar el origen del universo, se identifica ahora con un interés práctico cuyo aspecto a encarar son los problemas individuales del hombre, problemas en sí mismos éticos. Por ello, para el caso del samio Epicuro, si bien estuvo al tanto de los problemas sociopolíticos del tiempo, su noción filosófica aspira a dar una respuesta concreta a los cambios suscitados por los eventos hostiles en Grecia, eventos como son los conflictos internos y externos en las poblaciones griegas que hacen a una época de crisis identitaria. Dicha indicación práctica que intenta ser una medicina para el alma - pues se advierte de la salud del alma el ser tarea de un filosofar - se encuentra con un hedonismo sofisticado que somete a crítica toda idea que postula a ese placer como único bien, asimismo del hedonismo preconizado por Aristipo:

Tal como lo ve Epicuro, el hombre es una criatura atribulada y arrastrada por fuerzas ajenas. Su cuerpo es vulnerable a muchos sufrimientos y enfermedad. Poco se puede hacer para evitar o controlar esos ataques de la contingencia del mundo, salvo en la medicina que descubre remedios. Pero el dolor del cuerpo no es terrible como fuente de infelicidad [...] Peor es la perturbación del alma. Las almas se hallan sin necesidad en un estado de tensión y turbación, sin necesidad porque la causa puede eliminarse, si bien son creencias falsas sobre el mundo y del valor de las cosas, junto a los vanos deseos por causa de esas falsas creencias (Nussbaum, 2003, 141).

De manera que una defensa del placer, placer definido como ausencia de sufrimiento somático y ausencia de inquietud anímica (σώματος ὑγεία καὶ τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν) (FEE, 62) tiene en la eliminación de las falsas creencias y vanos deseos, es decir, el implantar límite a estos deseos (πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν) (FEE, 81), su prontuario de realización. Desde ahí, un tratamiento de los deseos y de creencias como pautas de actuación de las que el ser humano puede lograr bienestar, hace del conocimiento un medio ineludible que al ser todo sensación por el desprendimiento de los εἶδωλα procedentes de

objetos mundanos, adecúan al cuerpo y alma en la recepción de lo que es apropiado a su salud y serenidad. Dicho así, el deleite que coincide con la sabiduría práctica se concreta cuando se discierne sobre motivos legítimos de elección o aversión de los ἐπιθυμια (FEE, 64), proceso éste que el italiano Domenico Pesce describe como un cálculo prudente:

En cualquier circunstancia la elección y la aversión siempre llega al placer o el dolor respectivamente, pero se consideran en la suma total dicha de la acción su desarrollo completo y no simplemente el que refiere al presente inmediato. De ahí la necesidad del cálculo prudente (*calcolo accorto*) que a la par es capaz de evitar un placer cuando está seguido por un dolor mayor, y de buscar dolor cuando es seguido por un placer mayor. Por esta razón gracias a la intervención de la razón (*intervento della ragione*) se considera el placer y la utilidad del mismo (1981, 114).

He aquí que las acciones condicionan la vida feliz (εὖ ζῆν), ésto es, toda acción que como medio para el placer demanda del cuidado sobre aquellas actividades censurables que pueden ser estimadas por deleites a costa de una falsa noción del mismo que declina en dolor. Por tal motivo, la estimación del desarrollo completo de la ἡδονή que hace del examen de las vivencias pasadas y pronóstico de los bienes futuros su pauta, pone en debate la típica noción de actualidad del goce. La idea de un hedonismo epicúreo que guarece un placer vivido en el ahora, un instante sentido que se sitúa entre la no expectativa y el desinterés de que aparezca de nuevo dicho sentir en la opinión de autores como el inglés Woolf (citado en Warren, 2009, 160), parecen rehusar de un saber anticipado del dolor que hace posible un cálculo prudencial de apetitos por el recuerdo que se tiene de experiencias vividas, tal cual defiende el fundador de la escuela del Jardín, el mismo Epicuro.

Bien vistas las cosas, toda πρόληψις (anticipación) dada como un elemento de juicio por las sensaciones percibidas (παροῦσι αἰσθήσεσι) en un momento determinado (FEE, 31), además de evitar consecuencias ominosas por el sufrimiento o la inquietud (ἀλγῶμεν καὶ ταρβῶμεν) que causan (FEE, 62), hacen del pasado y el futuro rasgos de consideración en el discernimiento de los deseos. Y aunque la filosofía epicureista mira la vida como estado de instantes sentidos pues para el autor samio el temor al futuro (μέλλοντος φόβος) no admite gozar ni estar seguro en presente (οὐκ ἔῃ χαίρειν οὐδὲ

θαρρεῖν ἐπὶ τοῖς παροῦσι) (FEE, 321), es de considerar que esto no influye sobre el examen de los ἐπιθυμίαι (los deseos) para el que toda experiencia previa y proyección futura del bienestar son necesarios al sosiego esperado. Ya respecto al límite dado a los deseos, deseos tales que condicionan toda sensación de gozo, puede significar un extremo ascetismo que pone en duda la realización del placer.

Según la opinión del filólogo clásico Grilli, la imposición de múltiples restricciones para no destruir el valor del placer (*non distruggerne il valore del piacere*) aporta al ascetismo que por una parte hace que la acción sea imposible (*rendono impossibile l'azione*), y por otra hace al placer más negativo que positivo (*più negativo che positivo*) (1953, 41). A semejante caracterización cabe decir que, si bien el placer es algo que debe ser buscado y tiene valor en sí mismo, de ahí su carácter teleológico, es salvaguardado de estimación negativa al asentar los medios para el placer como los implicados en lo perjudicial al hombre: “ningún placer es malo en sí (οὐδεμία ἡδονὴ καθ’ ἑαυτὸ κακόν), pero los actos causantes de gozos hacen dolor” (FEE, 73). Mas el iteradamente citado cálculo de deseos entre los que naturales y necesarios (φυσικαί καὶ ἀναγκαῖαι) destaca por encima de las riquezas y de las suntuosidades, hace una vida sosegada que Striker condensa en los siguientes términos:

Para Epicuro la tranquilidad es en sí el placer (*tranquillity is itself the pleasure*) y consiste este en estar libre de cualquier problema y ansiedad. Esos problemas según Epicuro, pueden ser de dos tipos: deseos aún no satisfechos o miedos y recuerdos dolorosos. Uno alcanza el estado de tranquilidad al darse cuenta de que existen muy pocos deseos cuyo alcance es suficiente para la vida agradable, y esos deseos pueden ser fácilmente satisfechos (1996, 186-187).

En este punto, la discusión se concentra en lo conveniente que resulta al hombre un saciar los deseos naturales y necesarios por sobre los vanos (ἐπιθυμιῶν κενῶν) como proceder de una vida sencilla y sin boato (ἀπλαῖς καὶ οὐ πολυτελέσι) según Epicuro en su *Epistula ad Menoeceum*,¹⁸ vida sencilla que es buen modo de cuidar la salud (διαίταις

¹⁸ La mención a una vida sencilla y sin lujos como posibilidad de bienestar, caracteriza a la filosofía epicúrea en la que se presupone, según los críticos de la moción hedonista proferida por este autor como fue Zenón

ὕγιείας) y alentar toda actividad que se debe realizar en la existencia (FEE, 64). Enfatizar en el alcance de una básica necesidad, es decir natural, resulta fácil de ser adquirida (τὸ φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν) considerando que, para el caso de la alimentación, lo sencillo ofrece tanto gusto (λυτοὶ χυλοὶ ἀνδῖαν ἐπιφέρουσιν) como una mesa suntuosa (FEE, 67), sin embargo es la elección de tales menesteres los que evitan la preferencia por cualquier goce perverso.¹⁹ Apréciase así el rol preponderante que atesora la φρόνησις en la escogencia de acciones y los deseos que detentan placer, idea un tanto problemática para Epicuro según Taylor:

Abierto al ataque es el truco de Epicuro de abstraer de la experiencia concreta de goce todas las acciones virtuosas, y sostener que el placer que asiste al acto correcto es el fin por el cual el acto es meramente un medio. Esto lleva a una visión utilitarista que sostiene el que si se pudiere escapar de las serias consecuencias dolorosas que tiene la indulgencia con los vicios agradables, el vicio ya no sería malo (1911, 88).

Desde esta óptica utilitarista, la posibilidad de pensar el placer como excusa para las acciones que estiman grados de reprobación, particularmente como lo aprecia Tulio

de Citio, es una defensa a la práctica de placeres viciados. Frente a estos ataques Epicuro en sus cuantiosas máximas y fragmentos recopilados por autores como Diógenes Laercio, intenta esclarecer su acepción de ἡδονή que si bien es el soberano bien al cual tienden todos los seres animados (τέλος ὑπάρχειν), no refiere a los placeres de los pervertidos ni a los placeres sensuales (οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν) (*Epistula ad Menoeceum*, 131). Así pues uno de los fragmentos éticos del mismo Epicuro compilado por Plutarco - platónico originario de la ciudad beocia de Queronea - en su obra *De Audiendis Poetis*, indica que el estado de la felicidad y bienaventuranza no lo alcanzan ni la multitud de las riquezas, ni la majestuosidad de las profesiones, ni jefatura o poder alguno (οὐ κρημάτων πλήθος οὐδὲ πραγμάτων ὄγκος οὐδ' ἀρχαί τινες ἔχουσιν οὐδὲ δυνάμεις), sino la alegría y la suavidad de sentimientos y disposición del alma (ἀλπιὰ καὶ πραότης παθῶν καὶ διάθεσις ψυχῆς) que delimita la naturaleza (φύσιν ὀρίζουσα) (Usener, *Fragmenta et Epistulae Epicuri*, 1887, p.345; frg.548).

¹⁹ La idea de un hedonismo moderado o ascético tal cual se postula aquí por la propuesta de la satisfacción del cuerpo cuando se consume agua y pan (ὔδατι καὶ ἄρτω χρώμενος), detestando así los placeres que proceden del lujo al ser estos la causa de dolores (προσπύω ταῖς ἐκ πολυτελείας ἡδοναῖς διὰ τὰ ἐξακολουθοῦντα αὐταῖς δυσχερῆ) según Epicuro en uno de sus aforismos compilado por el doxógrafo neoplatónico *Ioannes Stobaeus* en sus *Florilegios* (Usener, *Fragmenta et Epistulae Epicuri*, 1887, p.156, frg.181), es correlativa al planteamiento del habituarse a una vida sencilla y modesta como modo de cuidar la salud (τὸ συνεθίζειν οὖν ἐν ταῖς ἀπλαῖς καὶ οὐ πολυτελέσι διαίταις καὶ ὑγιείας ἐστὶ συμπληρωτικόν) tal cual advierte en su obra ética *Epistula ad Menoeceum* (Usener, 1887, 64). Por lo tanto, máxima del filósofo samio es que los deseos naturales [...] no son arrastrados por el dolor (φυσικῶν ἐπιθυμιῶν μὴ ἀλγοῦν ἐπαναγουσῶν), y en los que el dolor es intenso se originan por una opinión sin sentido (κενὰς δόξας) [...] (Usener, 1887, p.78, XXX).

Cicerón, adscrito al estoicismo,²⁰ al hacer mofa de una de las máximas epicúreas en la que los disolutos no deben ser reprendidos (*non esse reprehendendos luxuriosos*) si están colmados de placeres (1987, II, 7,21), no es el proyecto que establece el pensador de Samos. De hecho, el platónico de Queronea, Plutarco, quien de la viveza del alma con ocasión del disfrute del cuerpo según Epicuro, dice no ser algo importante y en sí vano e inestable (μηδὲ ἀξιόλογον καὶ κενῶ καὶ ἀβεβαιοῦ) (2004b, 1092d), recupera valor por la asociación que toda ἀρετὴ (*virtud*) tiene con el placer, es decir, la naturaleza orientadora de las virtudes que distinto a oponerse a la ἡδονή, más bien está a su servicio, para la elección de lo que es verdaderamente bueno en la vida y el rechazo de aquello que priva al ser humano de tranquilidad.

En esencia, la misiva que procede de la escuela del κήπος por boca de Epicuro es ante todo una sugerencia a estar en la vida del mejor modo posible, por ello es que la filosofía se convierte en un estado de completa introspección con la que debe conocerse la finalidad de la vida y de todas las acciones humanas. Así, la pretensión de fortalecer al ser humano por medio de las virtudes si bien tales están unidas a la vida feliz (συμπεφύκασι αἱ ἀρεται τῷ ζῆν ἡδέως) (FEE, 64), frente a la injusticia que es efecto de vanas opiniones y opacan la decisión del vivir bien (FEE, 283), posiciona al placer como bien natural desde el que se puede juzgar lo provechoso para el ser humano. Entonces, ni el placer comporta una justificación para las actuaciones perniciosas, ni mucho menos es un rasgo que debe ser

²⁰ El hecho de que Cicerón, político y erudito romano, tuviese por maestros en su juventud a varios personajes adscritos a importantes escuelas de pensamiento como la academia platónica, la escuela estoica y epicúreas, no le hace un rotundo seguidor del pensamiento de tales, al menos en lo que respecta a la doctrina de la στοά ποικίλη. En efecto, su dedicación a la filosofía a causa de la amistad ligada con los más sabios hombres (*doctissimorum hominum*) como él los nombra, entre ellos los estoicos Diodoto y el sirio Posidonio, así los académicos eclécticos Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón (*De Natura Deorum, Librum I*, 6), de quienes aplicó diferentes concepciones para la resolución de problemas éticos. Por boca del mismo autor en cuestión el vínculo con la escuela del κήπος, fundada por Epicuro de Samos, bajo enseñanza del libanés Zenón de Sidón - seguidor de Apolodoro κηποτύραννος (el tirano del Jardín) - y la amistad con Fedro epicúreo -alumno de la escuela del Jardín tras la muerte de Zenón de Sidón (*Epistulae ad Atticum*, VII, 290), no privó de una fuerte crítica a dicha doctrina, crítica pronunciada por Cicerón en muchas de sus obras. Ahora bien, muchos de los planteamientos morales de Marco Tulio Cicerón convergen con las ideas estoicas, empero su acercamiento a un moderado escepticismo gnoseológico le hace ser, en términos del historiador Haskell en su texto *This was Cicero*, un pensador ecléctico por antonomasia (1946, 83).

relegado del propósito de plenificación humana para lo que la disipación de temores a los dioses, a la muerte, al azar y al dolor, son su mecanismo de ejecución.

El hombre capaz de sosiego, de bienestar, de placer, que no sólo se limita a colmarse de las necesidades físicas y psíquicas contra la presencia del dolor pues es también el alcanzar la plena ausencia del dolor físico y de la turbación anímica (ἀπονία καὶ ἀταραξία) a partir de dichas necesidades en que la liberación de todos los temores es protagonista (DCPh. X, 136), es un estado natural que es imposible desechar por cuanto es éste un elemento determinante en la reflexión de las acciones humanas. A éste proceso de liberación de temores, se vinculan la recta comprensión y recta práctica del placer por medio de la razón, un pensar el pasado experimentado y las consecuencias futuras en tanto relevantes para la vivencia del placer, la contemplación de lo natural y la quietud ante el fenómeno de muerte, que en boca de Tsouna (citada en Warren, 2009, 260) conforman el *cuádruple remedio* ante los miedos del hombre²¹ que impiden el bienestar considerado por el filósofo de Samos, Epicuro.

²¹ Los miedos o temores (οἱ φόβοι) que dificultan la operación del bienestar como insinúa el filósofo de Samos, para la tranquilidad del alma, tienen en el τετραφάρμακος la solución, solución que viene dada en el no temor a los dioses, la calma ante el fenómeno de la muerte, el ser consciente que lo bueno es fácil de conseguir y el dolor, en caso de presentarse, es sensación que puede tolerarse. Estos cuatro aspectos reunidos por el historiador de filósofos clásicos, Diógenes Laercio, en su célebre obra *Vita Philosophorum*, resume la doctrina epicúrea tal cual expuesta en las primeras cuatro máximas capitales (κύρια δόξαι) que pertenecen al fundador del κῆπος. Dicho así, una versión más argumentada de los criterios que hacen posible el sosiego del alma reza de la siguiente manera: 1. el ser feliz e inmortal - los dioses - no tiene preocupaciones ni las causa a los demás (οὔτε πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέγει), 2. La muerte no tiene relación con nosotros porque lo que se ha disuelto no puede sentir (τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ), 3. el límite a la intensidad de los placeres es la supresión de todo dolor (ὄρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἢ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις) y 4. el dolor en la carne (τὸ ἀλγοῦν ἐν σαρκί) no se prolonga sino que éste dura mínimo tiempo (χρονὸν πάρεστι) (*Fragmenta et Epistulae Epicuri*, 1887, 71-72).

Capítulo Tercero

CONTRASTACIÓN TEÓRICA ENTRE ARISTIPO Y EPICURO

La doctrina hedonista tan variopintamente interpretada por eruditos de todos los tiempos, ha dado lugar a diversas confrontaciones con el objeto de descubrir incoherencias prácticas que a la larga hacen de dicha visión ética el origen de las más reprobables acciones cuyos efectos nocivos deben ser prevenidos. Sin embargo, la alusión de los contradictores del pensamiento hedonista a personajes como Aristipo, el Socrático, o Epicuro, autores que tanto en sus obras como en lo que se relata de ellos han defendido tajantemente el logro del placer como el cenit de la vida feliz, indican un claro interés para con todo argumento expuesto en favor de aquel fin ora para polemizar, ora para preservar el mismo. Pero independientemente de la crítica o defensa de tal modelo ético, cierto es que el placer adquiere importancia como la virtud tan encomiable en los escritos de grandes autores como Platón y Aristóteles, trayendo para aquel concepto demeritado una posición más digna.

En este sentido, para Aristipo y Epicuro además de sus grupos de huestes es evidente que la εὐδαιμονία implica la satisfacción de los deseos y necesidades cotidianas, eventualidad de la que se colige por sentido común el designar de infortunado a aquel que no posee los recursos necesarios para resarcir al menos sus menesteres básicos. Por lo demás, es ineludible afirmar que en muchas ocasiones los deseos al no coincidir con los verdaderos intereses de bienestar, determinan a la postre una acción que objeta el fin

buscado en tanto produce efectos contrarios. He aquí que para los filósofos referidos, es pilar de la ética el estudio de los medios o acciones para ser feliz bajo la dirección de la virtud, virtud que se concentra en el objetivo no sólo en procura de satisfacciones somáticas que determinan su bienestar, sino también del alma como ya se indicaba en el segundo capítulo sobre el filósofo de Samos al definir el gozo como el no sufrir del cuerpo ni estar perturbados en el alma.

En lo que respecta al concepto de virtud (ἀρετή), concepto éste que se muestra como centro de las propuestas éticas de la Grecia clásica, comporta un criterio de formación ligado no sólo a la dimensión individual del hombre en la que se forja el dominio en el uso de cosas y circunstancias de la existencia, sino también lo ético y político en el mismo. Para ello, una ascética de deseos y pasiones al parecer de Foucault, constituye íntegramente el ejercicio de la vida virtuosa que hace al hombre libre en un sentido pleno, positivo y político (2003, 51), vida tal que permite asegurar el poder humano sobre las propias ideas estimadas por absolutas e inquebrantables que pueden declinar en efectos perniciosos. Pero el equilibrio en el manejo de afecciones y deseos que denotan placer, no significa la renuncia categórica a estos aspectos si bien, en el caso del placer, es connatural al hombre; mas la virtud no hace sola la vida feliz (García Gual, 1996, 195) según se deduce de los autores indicados.

La connaturalidad del placer por ser éste en todo ser viviente una condición sensitiva ligada con algún beneficio para la especie, es a la vez infalible puesto que para Epicuro, según refiere Konstan (citado por Fish & Sanders, 2011, 61), no es posible dudar del sentir dolor o placer, información tal proporcionada por los receptores sensitivos conjugada con respectivas reacciones. Bajo estos presupuestos fisiológicos y la inclusión de las virtudes que radican en el autocontrol para hacerse con el mayor disfrute en la vida sorteando los excesos, aunque es característico en ambos filósofos objetos de estudio, adquiere diversos matices. Así, para la ya citada profesora de filosofía clásica, Striker, una postura diferencial de placeres en que los corporales están sobre los mentales, hace a los cirenaicos más atentos al fenómeno del goce que Epicuro quien intenta adaptar el hedonismo a una ética (1996, 206).

Clara es la indicación que hace el historiador de la filosofía clásica Diógenes Laercio relativa a la distinción de placeres en Epicuro al situar placeres del alma (ἡδοναί τῆς ψυχῆς) sobre los del cuerpo (ἡδοναί του σώματος), situación que en Aristipo no se evidencia puesto que los de Cirene solo adoptan el placer en movimiento (ἐγγχρίνουσι μόνην δὲ τὴν ἐν κίνεσει) o físico (1862, *Liber X*, 136). Esto ha llevado a pensar que lo deleitoso como la razón de toda conducta humana, se iguala a la vida voluptuosa y lujosa que caracteriza a algunos individuos quienes detentan por todos los medios, incluso execrables, evitar el dolor, caso de los eruditos griegos adversarios a guarecer la ἡδονή como fin como en sí mismo, por ejemplo, el platónico Espeusipo de Atenas (*Ética a Nicómaco*, 1152b 9. 1153b 5), el político romano Tulio Cicerón (*De Bonum et Malorum*, II, 8, 23-26) y el platonizante Plutarco de Queronea (*Non posse vivi secundum Epicurum*, 189a-c), quienes dicen que el placer es irrealizable.

A grandes rasgos, el filósofo de Cirene, Aristipo, según Diógenes Laercio, considera fervientemente que “el placer es un bien incluso si se origina de los hechos más vergonzosos [...] pues aunque la acción sea absurda, el placer es por sí deseable y bueno” (1862, *Liber II*, 88),²² luego el filósofo heleno Epicuro, oriundo este de la isla de Samos, abjura contra dicha postura arguyendo que “cuando afirmamos que el placer es el soberano bien, no hablamos de los placeres de los pervertidos [...]” (1887, 131).²³ Pero

²² Tal fragmento citado por el historiador griego de la filosofía clásica Diógenes Laercio del biógrafo griego Hipóboto en su magna obra *De Clarorum Philosophorum, Vitis et Dogmatibus*, aduce a la defensa del placer que hace el fundador de la escuela cirenaica Aristipo en los siguientes términos: “εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν χᾶν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται [...] εἰ γὰρ καὶ ἡ πρᾶξις ἀτοπος εἴη ἀλλ’ οὖν ἡ ἡδονὴ δι’ αὐτὴν αἰρετὴ καὶ ἀγαθόν” (1862, *Librum II*, 88). La traducción al español que se presenta en el texto se debe a nuestra autoría. Hipóboto, escritor de tratados biográficos, es reiteradamente citado por Diógenes Laercio como prueba de una tradición que intenta recopilar los hechos y nociones características de los filósofos griegos que le precedieron. De ahí el uso de las obras *περὶ αἰρέσεων*, creadas por el ya referido historiador, además de las obras *παντοδαπὴ ἱστορία* y *ἀπομνημονεύματα* escritas por el filósofo Favorino de Arlés, la obra *βίοι* por Hermipo de Esmirna, el texto *κρονικά* por el gramático e historiador Apolodoro de Atenas, las *διαδοχαί* escritas por el alejandrino Soción y las obras *ἐπιδρομή τῶν φιλοσόφων* y *περὶ βίων φιλοσόφων* de Diocles de Magnesia en la construcción de su *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων*.

²³ El siguiente extracto tomado de la *Epistula Tertia ad Menoeceum* - compilada esta por el filólogo alemán Hermann Usener - obra ética de Epicuro de Samos, es prueba fehaciente de refutación a la connotación de placer perverso que algunos han imputado a su filosofía: “οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς [...]” (1887, n.131). Bajo esta noción de prevención con las acciones que pueden acarrear gozos perversos, ha llevado a pensar en el hedonismo epicúreo como una dulcificación de la teoría del placer y del gozo, caso de comentaristas como Emilio Lledó Iñigo para quien un cultivo

indistintamente de esas nociones que figuran de modo sucinto el contraste entre un autor y otro, aunque en sí mismos catalogados de hedonistas, una réplica de estos se constata ante las muchas acusaciones expuestas durante el desarrollo del presente estudio, acusaciones proferidas por los clásicos ya indicados: Platón y su discípulo Aristóteles contemporáneos de los de Cirene, además de los estoicos coetáneos de Epicuro quienes argumentan en favor de la virtud como fin de la vida feliz.

Partiendo entonces de las generalidades al pensar hedonista aristipiano que tiene por base principios físicos y gnoseológicos como respuesta a las críticas platónica y aristotélica, seguido de los fundamentos físicos y gnoseológicos del placer epicúreo y respectiva noción como réplica a las detracciones pronunciadas por Zenón, se desarrolla ahora un cotejo de los argumentos de ambos filósofos. Cabe mencionar que, si bien este estudio tiene por objeto el esclarecer similitudes y disparidades entre la filosofía aristipiana y epicúrea, no se excluyen las escuetas consideraciones que pensadores más recientes, verbigracia García Gual (2002), David Wolfsdorf (2013), O'Keefe (2010), Ugo Zilioli (2014), James Warren (2009), y otros, tienen al respecto de comparaciones entre posturas hedonistas que tanto el filósofo de Cirene como también Epicuro resguardan.

Una posible confrontación teórica entre filósofos cirenaicos y el fundador del κῆπος en Atenas, acaeció tras el deceso de filósofos de renombre como Platón y Aristóteles, posible confrontación directa entre pensares hedonistas que trae a colación el mismo Plutarco en su *Adversus Colotem* al situar al epicúreo Colotes de Lampsaco como principal contendor de la epistemología cirenaica (2004b, 1120c-1121c). Una vez más la

de la racionalidad y del equilibrio del ánimo tal cual sostiene Epicuro, es un importante contrapeso a la noción de fugacidad de la sensación y del placer aseverada por los pensadores clásicos (2003, 108). Éste es también el caso del filósofo francés Michel Onfray Hurtado, filósofo para quien el pensamiento epicúreo es la afirmación de un hedonismo ascético por cuanto el samio se ha cuidado de dejar clara la distancia que separa la definición del goce como producto de la ascesis, y el grosero abandono a las satisfacciones animales y triviales. Por ello, el placer epicúreo no se asoma a los peligros que se le atribuyen ni a las fuerzas destructoras de las que se le supone portador, si bien la reducción de los deseos, la lectura ascética del placer, la práctica de la templanza, la frugalidad y austeridad, caracterizan al pensamiento epicúreo (2007, 198-199), mas es el mismo Diógenes Laercio quien admite que han existido calumnias en contra de Epicuro, no obstante hay suficientes testigos de su insuperable buena disposición para con todos, y en general del amor humanitario hacia todo el mundo - τῆς ἀνπερβλήτου πρὸς πάντας εὐγνωμοσύνης καὶ ἡ πρὸς πάντας αὐτοῦ φιλανθρωπία (1887, *Librum* X, 9-10). Concerniente a la traducción del fragmento, es de nuestra autoría.

distinctio doctrinarum entre filósofos hedonistas se patentiza, distinción no solo manifiesta en las concepciones sobre el placer, sino también en las bases epistemológicas que a lo largo del actual estudio se intentó elucidar nada más porque para Domenico Pesce como para muchos otros autores, el principio psíquico y físico (*non é meramente psicologica, ma fisica*) contrasta al hedonismo epicureista con el cirenaico conciliando el atomismo democríteo y el hedonismo de los de Cirene (1981, 100), y que con más precisión se abordará en el presente acápite.

En consecuencia, un debate en torno al pensamiento de Aristipo de Cirene y Epicuro de Samos cuyas nociones de felicidad descansan en la ἡδονή, esto es una vida sosegada libre de toda perturbación, reformula la dimensión ética tradicional al desplazar la virtud a medio necesario para alcanzar el bien deseado. Toda virtud se hace ineludible para la realización de la existencia humana, empero el placer reúne las condiciones vitales, en su conjunto lo físico y lo psíquico, que en definitiva deben expresarse en estados de serenidad en tanto culmen de las acciones humanas. Placer y virtud, por lo tanto, se aúnan en un único objetivo de bienestar y salud del cuerpo como también de paz espiritual y de liberación de todo desenfreno y miedo a través de la razonable inspección de las cosas, al menos en lo que refiere al samio según presenta el filólogo alemán Otto (2006, 34), eventualidad tal que acapara para el mismo goce una resignificación pese a la incertidumbre que el mismo concepto detentó.

1. De los Principios Físicos y Gnoseológicos del Placer

Establecer preliminarmente las posibilidades del saber es asunto que caracterizó a la mayoría de movimientos filosóficos de la Grecia antigua, a excepción de aquellos que procuraron solo en la práctica justificar todo su constructo teórico y desplazan la indagación sobre las causas o componentes que explican al mundo y sus eventos. Si, por una parte, precisar tales rasgos que determinan la génesis y configuración del mundo no es de absoluta necesidad pues supera la resolución de problemas prácticos en cuestión de orientación para la obtención de un buen vivir como se ha indicado de Aristipo, por otra, no

deja de escrutar las fuentes inmediatas al hombre que hacen posible tal fin. Ahora bien, será Epicuro quien salvaguarda la reclamación por unos principios que expliquen los fenómenos del mundo y las condiciones de posibilidad del conocimiento que el hombre tiene de estos, así como la influencia de dichas condiciones en todas las acciones humanas.

Concretamente en la persona del filósofo de Cirene, el hecho de rescindir del ámbito natural y racional (*naturalia cum rationalibus sustulerunt*) contentándose solo con el ámbito moral (*contenti moralibus*) según afirma el escritor y político romano Séneca en sus *Epistolæ ad Lucilium* sobre Aristipo (SSR. IV A, 168), reafirma el abandono de principios externos al mundo material que diluciden su generación. Mas la figura del fundador del κῆπος, este sabio heleno de quien se puede arguir un paralelismo investigativo hombre-universo, descubre todo estudio de la naturaleza como medio ineludible para estudiar al ser humano y sus actuaciones. Este es, entonces, el ideario de un filósofo que como Epicuro condiciona el logro del bienestar a partir de un inicial seguimiento a la ciencia natural tal cual restringe la incursión de infinitos temores y vanas opiniones en el alma, además bastarse consigo (αὐτάρκεια) y no ser esclavo de las cosas que le circundan (FEE, 161-162).

Ante esta complementariedad de conocimiento entre lo esencialmente humano y lo científico o causativo de cuanto existe y ocurre al interior y exterior del hombre acaba con la fijación de átomos y vacío (ἄτομα καὶ κενόν) como elementos constitutivos de lo real (FEE, 125), de los cuerpos inmersos en el mundo. Y aunque el pensador de Samos se afincó en la idea de infinitos cuerpos primigenios indivisibles e inmutables (ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα) que subsisten a las naturales disoluciones de los compuestos a los que constituye y los cuales por colisiones de aquellos cuerpos configuran lo existente (FEE, 40), no representó la posición de un reduccionismo materialista. Lejos de romper con abstracciones lo que no aparece como mera observación de datos empíricos, verbigracia el uso de términos como indivisibilidad e incorruptibilidad, advierten de caracteres no físicos para describir las estructuras originarias, las causas o constitutivos originarios de los cuerpos tangibles.

Desde luego que el tamaño, la figura y el peso (μέγεθος καὶ σχῆμα καὶ βάρος) como propiedades atómicas (*Epistola ad Herodotum*, 54) le corresponden a la estructura básica de los compuestos si bien los átomos se conocen por ser los cuerpos primarios (πρῶτά σῶματα), pero creer que éstos son físicamente indivisibles e incorruptibles implica el reconocer que el mismo Epicuro, es más que sencillo físico atomista. De hecho, la intuición de interacción o colisión de átomos, así como el supuesto de desviación o movimiento de estos - conocido en términos de παρέγκλισις²⁴ - hacen una *metafísica epicúrea* al decir del británico David Furley (1999, 420) so pena de restringir una epistemología epicúrea a los límites de la corporeidad sin estima de criterios apriorísticos que justifiquen todo proceso del saber (Lledó Iñigo, 2003, 85). Ahora bien, los objetos que por emanación de átomos entran en contacto con los órganos sensoriales, precisan la función perceptiva en los seres humanos:

Los sentidos recogen las imágenes (εἰδῶλα) formadas por sutilísimos átomos, que se desprenden de objetos como efluvios que logran la sensibilidad del sujeto conocedor. Esos datos sensibles son materia de todo juicio. Los sentimientos o afecciones (πάθη) son respuestas inmediatas del sujeto ante los datos sensibles. Por πάθη, dice Epicuro, son las reacciones de placer y dolor ante percepciones (García Gual, 2008, 84).

El referir las causas de las percepciones, αἴσθησεις que emergen del contacto natural del sujeto percipiente con el medio externo y la irrupción de partículas atómicas (ἐπεισιόντος τῶν εἰδῶλῶν) formando imágenes (φαντασίαι) de aquellos objetos percibidos, determinan el surgimiento de toda afección (πάθος) que condiciona las prácticas humanas. A fin de cuentas, tanto el filósofo de Cirene, Aristipo, como Epicuro de Samos, reconocen

²⁴ Una de las diferencias por excelencia entre el atomismo democriteano y epicureista es el movimiento libre o desviación de los átomos denominado *παρεγκλισις* o *clinamen* tal cual, sostenido por Epicuro, aunque es de precisar que tal autor pareciese no hacer expreso en sus obras dicho término. Sin embargo, el testimonio de los antiguos sobre el tema aquí referido se hace vasto para lo cual citaremos algunos: el político y filósofo romano Cicerón en sus obras *De Finibus Bonorum et Malorum* (*Librum* I, 6, 18), *De Natura Deorum* (*Librum* I, 25, 69) y en su *De Fato* (10, 22; 20, 46; 9, 18); el platonizante de Queronea, Plutarco, en su *De Animæ Procreatione in Plato Timæu* (1015c); además de las indicaciones de los epicúreos *Lucretius*, poeta y filósofo romano en *De Rerum Natura* (*Librum* II, 216-293), y el del licio Diógenes de Enoanda (*Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, edición de Iohannes William, 1907, fr. XXXIII col.III).

en las percepciones, esto es, el impacto de estímulos externos con los sentidos, un conocimiento genuino, pero de ese proceso cognoscitivo que, como se ha visto, deriva inequívocamente de la física atomista, se exhibe únicamente en el pensador de Samos. Aristipo, por su parte, quien en la perspectiva de doxógrafos rechaza el estudio de una teoría física (*rejected of physical theory*), pacta con lo inmediato y particular de lo observable (Wolfsdorf, 2013, 157); afinidades y disparidades de principios físicos entre ambos autores que sintetizamos en la siguiente gráfica:

ARISTIPO DE CIRENE	EPICURO DE SAMOS
<ul style="list-style-type: none"> •Rescinde de la física como rastreo de esos principios externos al mundo físico. •Útil al hombre es lo que sucede en su vida práctica y no pesquisas <i>a priori</i>. •Las percepciones (αἴσθησεις) son el soporte gnoseológico de los fenómenos. •El contacto entre objetos y órganos de los sentidos supone reacciones de los sujetos. 	<ul style="list-style-type: none"> •Átomos y vacío (ἄτομα καὶ κενός), choque y flujo de tales, hacen al mundo. •Útil es al hombre el estudio de la naturaleza (φύσιολογία) para abolir juicios errados. •Percepción y afección (αἴσθησις καὶ πάθη) regulan el conocimiento de los objetos. •La irrupción de los átomos en los órganos sensoriales determinan las afecciones.

Figura 1 - Principios Físicos del Placer entre Aristipo y Epicuro

De la anterior gráfica se deduce la orientación sensualista con objetivo de conocer todo lo existente que, los pensadores objeto de estudio, amparan como elemental a la hora de justificar una ética en que los compartimentos humanos dependen de los estímulos derivados del medio exterior al sujeto receptor. Causa de esto es el reconocimiento para esas afecciones (πάθη) que acaecidas en el hombre por percepción (αἴσθησεις) fijan las formas de conducirse en el mundo, en otras palabras, tanto para el heleno Epicuro de Samos como para su antecesor Aristipo de Cirene, todas las sensaciones acaban en las πάθη. Es así como las afecciones por cuanto manifiestan reacciones ante los acontecimientos o contacto con objetos sugiriendo las acciones por las que se edifica una *vita moris*, base esto para un saberse el hombre consciente de sus capacidades receptiva y deliberativa en el momento de dar por cierto lo que aprehende comportan principios gnoseológicos que se describen en la ilustración siguiente:

ARISTIPO DE CIRENE	EPICURO DE SAMOS
<ul style="list-style-type: none"> • Las sensaciones y afecciones (αἴσθησεις καὶ πάθη) son lo único posible de ser conocido. • Las afecciones son comprendidas por medio de la aprehensión de estas (κατάληψις). • Todo objeto del que se predica alguna idea, es indecible en su ser, en su naturaleza. • Por su capacidad sensitiva y esos estados de impresión (αἴσθησεις καὶ πάθη), el hombre los toma por referentes para su vida práctica. 	<ul style="list-style-type: none"> • El hombre provisto de sentidos y afecciones, piensa y dice algo de los objetos del mundo. • La certeza de percepción está en la imagen y representación de objetos, además de juicios (εἰδῶλα καὶ φαντασία) que hace el hombre. • Es posible conocer los objetos percibidos en su ser, en su naturaleza. • Toda afección (πάθος) estimula una reacción por la que el hombre forja su vida práctica.

Figura 2 - Principios Gnoseológicos del Placer entre Aristipo y Epicuro

De esta figura se establece que fuera de las sensaciones y entendimiento, dado este en los dotes de aprehensión y deliberación, no existe verdad, mas la idea del error al que estas αἴσθησεις puede conducir, caso de Aristipo para quien sólo afecciones y no objetos que las producen resultan infalibles y aprehensibles, está sujeta a la opinión de los perceptores. En efecto, los criterios de verdad según el filósofo de Samos, esto es el reconocimiento de la posibilidad de conocer los objetos, a saber: por las sensaciones, anticipaciones y afecciones - αἴσθησεις καὶ πρόληψεις καὶ πάθη (*Epistola ad Herodotum*, 38), configuran lo real, el saber de lo existente, conciencia de la objetividad exterior del mundo enlazado con la actividad del pensar. Nada tan característico y original en la pensamiento de Epicuro que aupar a grado de verdad a las sensaciones y sus respectivas afecciones, αἴσθησεις καὶ πάθη que, aunque dicen algo del medio pueden derivar en fallos como se sigue en el ejemplo:

[...] quien sufre de vértigo o ictericia reacciona con palidez, y quien sufre el dolor de ojos enrojece, y el que gira los ojos reacciona como si hubiera dos cosas así el loco ve a Tebas doble y tiene una doble representación del sol. En tales casos que están afectados de ese modo, por ejemplo, la sensación de palidez, visión doble o el enrojecimiento es verdadera, pero que el objeto que les provoca esa impresión sea pálido, rojizo o doble, es falso, así que no podemos captar nada más que afecciones (SSR, IV A 213).

Semejantes fallos en que el objeto percibido no alcanza a ser descifrado en su verdad tal como Sexto Empírico indica de Aristipo, no son desconocidos por Epicuro pues

si existen mutaciones en los objetos sensibles, es a causa de incongruencias entre inferencias sobre esos objetos percibidos y lo que se capta de ellos. Por ello en el ámbito de las intuiciones opinables o carácter predicativo sobre las percepciones ocurren los yerros, yerros sobre nociones o ideas cualquiera que sea sobre los fenómenos externos que, en últimas, guarecen a las sensaciones por carecer éstas de contenidos posibles de ser opinables. Las ya indicadas πρόληψεις o ideas con las que se organizan e interpretan las sensaciones como gusta llamar Farrington a éstas, son el producto de sensaciones repetidas que se afinan en el intelecto para discernir los datos de la experiencia (1983, 150), y por lo mismo conexas con actividades de orden racional, son determinantes para sortear errores en los juicios acerca de impresiones recibidas.

Con todo lo dicho, no existe por parte de Epicuro razón alguna por la cual dictar una incapacidad para conocer la naturaleza de las cosas, incluso en sus propiedades como advirtió Demócrito en su momento, si bien la validez de percepción como fuente de conocimiento se hace con aquel trazado criterio de discernimiento o reflexión sobre las opiniones o supuestos (ἐπιβλητικώς) que subyacen a las percepciones (*Epistula Prima*, 50). Pero ante la noción de percepción como fundamento gnoseológico, germen de todo saber tan defendido por eruditos previos al samio como Demócrito, también cuestionan la veracidad de fenómenos percibidos en su naturaleza o cualidades como hizo el referido Aristipo. De manera que el filósofo samio al no aceptar el escepticismo democriteano que niega las propiedades de las cosas, es teórico original al reafirmar las cualidades sensibles de los objetos (O'Keefe, 2010, 34), pese a que el mismo Epicuro ampara una física atomista como Demócrito.²⁵

²⁵ Además del movimiento libre o desviación de los átomos denominado παρεκκλισις tal cual sustentado por Epicuro, y con el cual difiere de Demócrito para quien, según Sexto Empírico en *Adversus Mathematicos*, se niega la verdad fenoménica captada por los sentidos (μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι) y solo afirma estar conforme con la opinión (μόνον κατὰ δοξάν) (*Liber VII*, 135), opinión que para efectos de intertextualidad se muestra en Diógenes Laercio, en su obra *De Clarorum Philosophorum*, como decir esas cualidades de cosas solo por convención (ποιητὰ δὲ νόμιμα εἶναι) (*Liber IX*, 45), tiene en la reafirmación de las cualidades sensibles de los objetos otro argumento diferencial con respecto a la filosofía democritea. Al respecto, el citado profesor norteamericano O'Keefe en su *Epicureanism* resalta que “while Epicurus does make changes to Democritean atomism by adding weight and the swerve as causes of atomic motions, his ontology is basically the same [...] We infer that these entities exist on the basis of our perception of objects, objects that have properties such as

En definitiva, precisar las causas externas de percepción e internas fisiológicas que actúan conjuntamente con el propósito de obtención de un bien, y por las cuales se han fijado principios físicos y gnoseológicos importantes que permitieron la erección de sistemas éticos tan importantes como los de cirenaicos y epicúreos circunscritos al problema del placer, deja a la vista la clara necesidad de recuperar algunos elementos vitales del hombre de cara a toda crítica de autores contemporáneos a ellos. Así las sensaciones, pasiones, sentimientos, deseos y el placer sobremanera no son, por una parte, asuntos aislados de la existencia y por otra son rasgos condicionantes de las acciones si bien los seres humanos toman de las afecciones que padecen sus criterios de elección y aversión, y por demás, son parte de una comprensión más holista del hombre sin desconocer el papel reflexivo y limitante, un análisis de lo provechoso y nocivo tan necesario, que juega la razón en la vida práctica.

Aspecto importante de la vida que llevaban los epicúreos en el Jardín era el estudio de la filosofía, estudio común a todas las escuelas que antecedieron a Epicuro y le sucedieron en el mundo griego y romano de la antigüedad fuera de las reflexiones acerca de la naturaleza. Pero tal filosofía procurada por esta comunidad tuvo por énfasis el buen vivir, esto en Epicuro la salud del alma (*Epistula ad Menoeceum*, 122) lejos de exclusivas teorías sobre el ejercicio de medios que deparan bienestar al hombre. Pensar, entonces, en ἡδονή como impronta de la filosofía de Epicuro, impronta dada por una deducción a partir de causas como son los átomos y sensaciones, y de su predecesor Aristipo por mor de las sensaciones y los deseos, no es más que el posicionamiento y definición de un rasgo esencial que por naturaleza fue dado a todos los seres vivientes y con el que se puede distinguir entre lo que ofrece sosiego y lo que reporta malestar por la ausencia de aquello.

being sweet and hot. Democritus, however, famously denies that this shorts of properties exist in objects. So our senses mislead us, objects with properties they do not really have, and his makes knowledge difficult” (2010, 33), lo cual significa: “mientras que Epicuro hace cambios en el atomismo democriteano agregando peso y desviación como causa de movimientos atómicos, su ontología es la misma [...] Inferimos que estas entidades existen a base de nuestra percepción de objetos que tienen propiedades como el ser dulce o caliente. Sin embargo, Demócrito niega que estas propiedades existan en los objetos. Entonces, nuestros sentidos, nos engañan; objetos con propiedades que no tienen y esto dificulta realmente nuestro conocimiento” (2010, 33).

2. De los Medios y la Teleología del Placer

Al fenómeno de percepción en que el contacto objetos y órganos sensoriales es su generador, y ese principio atómico que explica el origen de todas las cosas cuya herencia democriteana alberga Epicuro de Samos, perfilan ser criterios de verdad que aparece en el marco de grandes variaciones teóricas no solo sobre la causa elemental de todo lo existente pues acude también a esta escena una preocupación moral. De estas circunstancias emergen asuntos como pensar que no se descartan, en absoluto, las formas suprafísicas de explicar el mundo pero que difiere de toda cosmovisión de talante teológico tan propia de lo mítico que en los griegos ordenaron la vida del culto y sus quehaceres cotidianos. He aquí la pretensión de una filosofía cirenaica: explicar la posibilidad de conocimiento por medio de los episodios sensitivos que ocurren al hombre, anexo el discurrir posterior de los epicúreos que intentan constatar certeza de cuánto sucede al hombre por vía metafísica y sensualista.

Por una parte, resultado de una combinación de átomos separados que por virtud de su movimiento hacen todo cuerpo físico, es lo que el samio habla de teoría necesaria si bien nada sucede por azar, esto es nada nace de lo que no existe (μηὲν ὅτι οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) (*Epistula Prima*, 1887, 38). Por otra parte, la τύχη que aparece contraria a la voluntad y previsión del hombre en tónica de fijar lo provechoso para sí, lleva al rechazo de tal por esa condición inestable que alberga (ἀβέβαιον) y demanda la confianza en la razón para escrutar lo conveniente a sus propósitos (*Epistula Tertia*, 1887, 134) lo cual hace a la moral. Y aunque algunos piensan, como Aristipo, la inútil investigación de la naturaleza derivando de esto una oposición ética-física, discernir un κόσμος ordenado en el que el hombre siendo parte debería acatar las leyes naturales apoyado en conductas para hacer preservar tal equilibrio, no excluye una relación entre las mismas tal como lo concibió Epicuro.

Así pues, una ética que tiene por fundamento una autorestricción renunciando a todo aquello que no está al alcance del hombre, en otras palabras, que excede su capacidad natural si bien es imperativo procurarse lo natural para resistir a lo superfluo (*Epistula Tertia*, 1887, 130) decanta en un fin que en términos aristipianos es un movimiento suave

(λείαν κίνησιν), y en términos epicureos es el placer (ἡδονή) que demanda de previa reflexión. Estos aspectos relacionados confieren alto valor a la reflexión sobre el placer y deseos (ἡδονή καὶ ἐπιθυμιαί), y al examen que debe ejercerse para con las acciones a propósito de las circunstancias que la determinan y las consecuencias que acarrea. Bajo esta línea de similitudes respecto de medios para la consecución del placer entre pensadores hedonistas: Aristipo y Epicuro, parece llegar a la idea de una reproducción de teorías, es decir, remedos entre un autor y otro, sin embargo existe diferencia entre ambas doctrinas tal cual se expone en la siguiente figura:

ARISTIPO DE CIRENE	EPICURO DE SAMOS
<ul style="list-style-type: none"> •Afecciones agradables (παθῶν ἡδέα) por la tenencia de bienes sensibles son las fuentes que producen el placer (λείαν κίνησιν). •La virtud (ἀρετή) comporta una fuente de bien cuando tal ofrece utilidad (φρόνησιν ἀγαθὸν εἶναι χρείας ἕνεκα). •No existe diferencia de placeres o algunos más agradables que otros (μὴ διαφέρειν τε ἡδονῆν ἡδονῆς) como para evitar aquellos nocivos y elegir provechosos. 	<ul style="list-style-type: none"> •Acciones y deseos desencadenan a la salud corporal y la serenidad del alma (σώματος ὑγίαιαν καὶ τῆς ψυχῆς ἀταραξία), esto es el placer verdadero. •Eliminar las falsas opiniones (κενὰς δόξας) y los deseos vanos (ἐπιθυμιῶν κενὰί) sólo satisfaciendo los naturales y los necesarios (φυσικαί καὶ ἀναγκαῖαι) hacen el placer. •El uso de la virtud (ἀρετή) es la base para elegir lo placentero y evitar lo doloroso.

Figura 3 - Medios para el Placer entre Epicuro y Aristipo

Bien se ha dicho que por la indistinción de placeres, si bien no existe un placer mejor que otro, un placer de mayor alcance e intensidad que se ajuste a sólo acciones laudables tal cual se nota en Aristipo, redundando para muchos autores en posibles prácticas fastuosas y laxas, prácticas que hacen del placer la fuente de excesos y desdicha para el hombre. Pero ante tales censuras, la injerencia de las virtudes en las prácticas con las que se persigue placer adquiere para éste un nuevo sentido, sentido que descansa en la idea de control, del autodomínio, dado que es el sujeto percipiente quien debe discurrir sobre los efectos a los que sus decisiones y acciones conllevan. Bien vistas las cosas, el énfasis que se hace sobre la ejercitación de placer significa, en últimas, la conservación de las ἀρεταί cuya función es servir al ἡδονή, a procurar afecciones agradables (παθῶν ἡδέα) para sí por

la adquisición de bienes sensibles, así como desde el placer hacerse con buenas relaciones según el profesor Kurt Lampe:

Aristipo entiende tanto cognitiva como emocionalmente que lo que necesita es evitar el dolor y descubrir algo de placer, por ello está más sosegado con la gente. Tampoco le es necesario deslumbrar a nadie ya que no busca riqueza, así se siente confiado. En segundo lugar, el hecho de saber que casi toda situación presenta oportunidad de disfrute, alienta a Aristipo, a adaptarse a su compañía en cualquier momento (2015, 61).

Desde esta perspectiva de utilidad para lo social en que la virtud se inmiscuye, alude, sin más, al carácter fruitivo de la ἀρετή que se pretende no por la virtud en sí misma como si esta fuese el fin que busca el ser humano, sino por el placer, en otras palabras, por el provecho final que aquélla genera. Tal aserción, que para términos de Zilioli, resuelve a favor del placer como consumación de la buena vida partiendo alteraciones somáticas (*alteration of the body*), y por ende físico, aunque existe la contraparte anímica no deseable en sí misma (*not desirable itself*) y en virtud de sus consecuencias querida, contrasta con ciertos eruditos griegos quienes encumbran la virtud (2014, 152-153). Parecido modo guarda el filósofo de Samos, Epicuro, con Aristipo, paridad en cuanto a la instrumentalidad de las virtudes si bien estas son buenas por cuanto producen placer (O'Keefe, 2010, 108), no obstante difieren en el dominio que el samio otorga a la unidad cuerpo-alma, al ser humano en sus formas elementales.

De hecho, Epicuro exhibe su doctrina ética definiendo al placer como plena ausencia de dolor, más la satisfacción indolora que se equipara con la privación de turbación anímica y dolor corporal es el mayor grado de placer, factores que en la vida no se alcanzan de manera inmediata y de forma definitiva. Ciertamente es que tanto cuerpo como el alma poseen sus propios menesteres, pero el bien es logrado por el hombre cuando, según habla coloquialmente Grilli de Epicuro, se hace a sus satisfacciones no por vuelos trascendentales del alma (*non con voli trascendentali dell'anima*), mas solo con el equilibrio recogido entre alma y cuerpo (*raccolto equilibrio tra anima e corpo*). Con tales pesquisas, pensar un ideal de vida desde el pensador de Samos es atinar por un estado

natural en el que la satisfacción moderada de las necesidades básicas y el funcionamiento del organismo sin tropiezos es realizable, posibilidad de realidad que depende de una analítica de las propias apetencias.

Contiguo a la idea de unidad cuerpo-alma explicitada por Epicuro, a una enseñanza sobre el tratamiento integral del hombre tan evidente a los ojos del filólogo Walter Otto por cuanto el samio sabe que “no somos almas o espíritus carentes de cuerpo a quienes se les fue asignado combatir contra los sentidos [...]” (2006, 51) puso también en la eliminación de las falsas opiniones y temores (κεναι δόξαι καὶ φόβοι) la consecución del placer. Además de toda satisfacción de necesidades básicas, esto es, exentas de suntuosidad por mor de deseos vanos (ἐπιθυμιῶν κενᾶ) que a la larga acarrearán dolor por los inciertos deleites que tales producen, desechar atribuciones humanas a la voluntad divina (FEE, 87), evitar pensar a la muerte como un mal (FEE, 88) y rehusar de dejar la felicidad en manos del destino si bien el hombre es el responsable de ella (*Epistula ad Menoeceum*, 127), llevan al placer pero tales razones no son suficientes para una defensa de la ἡδονή según posteriores estoicos por cuanto:

Mientras que la razón normalmente (esto es, cuando el juicio es correcto) instaura límites e impone una proporción correcta a los impulsos, las afecciones consisten en impulsos inadecuados que olvida la recta proporción, y por lo tanto, escapa a todo control racional. Las afecciones son perturbaciones de impulsos naturales causadas por un juicio erróneo. Y dado que el placer pertenece a estas afecciones, obstruye el logro de bienestar y lastima nuestra condición natural (Van Riel, 2000, 90).

Frente a la custodia de la virtud que en el segundo capítulo se expresó como noción ética del estoicismo y la cual está inserta a un orden cósmico natural, eso pasional en que se inscribe el placer por ser éste una experiencia excitativa de los sentidos que en últimas pone en tensión al sujeto que la vive y no le permite fijarse en el control racional, impide el pleno sosiego del individuo. A lo dicho sobre la eliminación del placer bajo la razón de un bienestar - de imperturbabilidad anímica (ἀταραξία) - que el mismo no puede procurar, surgen posibles contradicciones por parte de eruditos de la στοά como es el caso de Crisipo de Solos de quien Plutarco asegura que la vida feliz reside únicamente en vivir

de acuerdo con la virtud y, por lo mismo resulta indiferente (ἀδιάφορα), pero esto es ir en contravía de la noción de hombre prudente (φρόνιμος) que busca de los bienes más preciados (2004a, 1060b ss.), inquietud al respecto de lo provechoso que Aristipo y Epicuro hacen su τέλος (fin último):

ARISTIPO DE CIRENE	EPICURO DE SAMOS
<ul style="list-style-type: none"> • Placer es definido como movimiento suave (λείαν κίνησιν) que procede de afecciones agradables (παθῶν ἡδέα). • El bienestar está dado a la satisfacción de placeres particulares, esto como suma de placeres corporales (ἡδονὴν σώματος). • Vida dedicada a la persecución de placeres corporales: placer en movimiento (κίνησιν ἡδονήν), y a la prevención del dolor físico. 	<ul style="list-style-type: none"> • Salud corporal y sosiego anímico (ὕγιαιον σώματος καὶ τῆς ψυχῆς ἀταραξία), definen la experiencia del placer. • El bienestar se realiza mejor resarcido los menesteres del alma y dado a solo placeres físicos necesarios (φυσικά καὶ ἀναγκαῖα). • Vida dedicada a la persecución de placeres estables (καταστηματικῆς) y no sólo dado a placeres en movimiento (ἐν κινήσει).

Figura 4 - Teleología del Placer entre Aristipo y Epicuro

A partir de la gráfica se infiere que la naturaleza del goce por ser en todo ser viviente una condición sensorial ligada con algún beneficio para la especie, reacción desencadenada por la información sensitiva que proporcionan los receptores orgánicos ante la presencia de estímulos, supone el criterio por el cual autores hedonistas hacen del placer fin de la vida. En efecto, los filósofos de Cirene y Samos se identifican por hacer depender toda existencia de una búsqueda de bienestar, bienestar que consiste en el placer, pero que difieren en cuanto a la definición del mismo paralelo a lo dicho sobre diferencias en los medios para la adquisición del deleite. Bajo estos presupuestos y la seria inclusión de las virtudes que, como se dijo con anterioridad, radica en el control para conseguir el disfrute en la vida sorteando el exceso en las acciones, aunque es característico en ambos filósofos objeto de nuestro estudio, guardan profundas diferencias sobre el buen vivir, sobre el placer que aquí se estudia.

Por una parte, la célebre distinción entre placeres físicos y anímicos, así también el vigor con que uno y otro autor enfocan sus reflexiones, lleva a sostener el interés de

Aristipo por el placer que se da en el movimiento (ἡδονῆς ἐν κινήσει) y a Epicuro por el placer estable (ἡδονῆς τὴν καταστηματικὴν) según las típicas afirmaciones del historiador griego Diógenes Laercio (DCPh X, 136). Tales énfasis hacen de estos autores adalides de hedonismos distintos al decir del norteamericano Wolfsdorf, hedonismos corporal y psíquico sustentados en el efecto frutivo y sereno que sobrevienen al resarcir necesidades somáticas, al igual que la prevención de carencias extremas y angustias tal cual piensa Epicuro (2013, 147). Por otra parte, pese a la identificación de bienes físicos y anímicos con corrientes hedonistas corporal y psíquica defendidas por el filósofo Aristipo de Cirene y Epicuro de Samos respectivamente, no desconocen verdad en las teorías de su contrario.

En definitiva, ni el pensador de Samos, Epicuro, niega la participación del placer de lo sensible en el sosiego anímico de las personas según describe el profesor Woolf (citado en Warren, 2009, 166) aunque su noción ética es la práctica de medios conducentes al bienestar integral del hombre, como tampoco el filósofo de Cirene, Aristipo, ignora el efecto psíquico que sucede a la experiencia de satisfacer necesidades corporales aunque su énfasis es simple y primariamente fisicalista (Zilioli, 2014, 154). De manera que, ese debate sobre el pensar de Aristipo y Epicuro cuyas ideas de bienestar descansan en la ἡδονή como *conditio naturalis*, esto es, una vida libre de perturbaciones, reformula la dimensión ética tradicional al desplazar la virtud a medio necesario para alcanzar el bien deseado, placer que en términos de Epicuro, reúne condiciones vitales en su conjunto: lo físico y lo psíquico, desde las que se hace posible comprender integralmente el bienestar que busca todo ser humano.

CONCLUSIONES

El placer perfila ser un tema históricamente tratado, aunque moralmente recusado, pero ese abordaje dado por Arístipo y Epicuro sitúa tal concepto en la reflexión ética, siendo éste el paso para una resignificación de un término tan vilipendiado en filosofía griega. La tendencia de concebir la ἡδονή como contenido de la felicidad tal como lo sustentaban los pensadores mencionados y a quienes críticas no les faltó, es evidencia de una “filosofía que en su periodo griego se muestra con un doble rostro privilegiando un bando” (Onfray Hurtado, 2007, 35), caso de la virtud. Considerando, entonces, que para el presente estudio tratar el concepto del placer con base a las acepciones que brindan el cirenaico Aristipo y el filósofo samio Epicuro es de relevancia, fue necesario recurrir a fuentes documentales que la tradición doxográfica posee del primero dada su carencia de obras, como también tratar de aquella dupla epistolar: *Carta a Heródoto* y *Meneceo*, y la serie de sentencias del segundo.

El pensamiento hedonista cirenaico y el epicureista como tendencias filosóficas, se hicieron con un objeto de estudio común que fue la teorización del placer, además que tales tendencias asistieron a un periodo en que la atención a los problemas vitales del hombre no se hizo esperar, tal como aconteció en la Grecia clásica y el helenismo. Pero en reparo a estos elementos comunes, no alcanzan las teorías de pensar hedonista clásico a tener concepciones similares en cuanto a la forma de glosar el alcance del placer. Por otra parte, el concepto de ἡδονή que ha sido efusivamente tratado durante la historia del pensamiento de la humanidad, tampoco estuvo exento de reflexiones que entrecuzan juicios de amparo y desprecio. Así, las menciones que descollan sobre el goce su alto nivel de riesgo, se deben a las condiciones de vida viciada que algunos exhiben tal cual se indicó en los capítulos

primero y segundo, y en consecuencia hicieron del placer (ἡδονή) un rasante vulgar que se debe evitar.

No es de excluir dentro de los improprios a aquellos que fueron dispuestos por las principales corrientes de pensamiento como son el platonismo y el aristotelismo, aparecidos ambos en la Grecia clásica a la par de movimientos como el cinismo y el desarrollo ético de los filósofos de Cirene posteriores al deceso de Sócrates. En lo que concierne a la tradición platónica, el ateniense Aristocles en muchos de sus diálogos dedica vastas líneas a tratar del placer, por una parte refiriéndose al mismo como dependiente de los estados sensitivos del cuerpo entre los que apetencias y deseos que componen la parte mortal del alma, no se fijan totalmente con el movimiento reflexivo de la misma (*Timeo*, 69d. 77c). De otra parte aquellos apetitos obsecados en cualquier intento de deliberación por mor de desviaciones de la razón (παρὰφροσύνας), incluso de estados psíquicos insanos (μανίας), imposibilitan en últimas la experiencia de gozo deseado (*Filebo*, 36e).

Ahora en la línea aristotélica, para el filósofo estagirita aunque el placer tal como lo señala en su *Ética Eudemia* se torna de importancia en cuestión de la virtud y la felicidad ya que “la virtud y vicio se relacionan con placeres y dolores (ἡδοναὶ καὶ λύπαι) pues virtud y vicio (ἀρετὴ καὶ κακία) se vinculan con objetos elegibles por el bien y el mal que procuran” (II, 1227b), no puede considerarse soberano bien dada la variabilidad de gustos entre sujetos la cual desdice tal pretensión. Así el gusto de unos es el mal de otros, y aquellos que detentan gozo en el mal resultado de buscar placeres como no se debe (ὥς μὴ δεῖ) o los que no se debe (ἄς μὴ δεῖ) según estima Aristóteles (*Ética Eudemia* II, 1222a), es razón para que posteriores estoicos censuren la ἡδονή en la persona del citiense Zenón como impulso inmoderado (ὀρμὴ πλεονάζουσα), un movimiento irracional (ἄλογος κίνησις); rasgos de las pasiones en las que se incluye al placer (SVF, 205. 211).

De lo dicho hasta ahora respecto del placer y las variadas concepciones que surgen del mismo por mor del dominio intelectual que cada escuela o corriente filosófica de Grecia sostiene de la fruición, se ciñen todas a una visión netamente sensualista en tanto es condición somática que dispone y aviva sensaciones como efecto de los estímulos que

capta el cuerpo. Éste argumento se ha convertido por antonomasia, un criterio ineludible para la defensa del placer tal cual se expuso en los capítulos primero y segundo en cuanto a la experiencia común de los seres humanos en torno a la aprehensión de información suministrada por los sentidos, pero no fue suficiente la percepción sensible para aceptar el placer como el fin. La desidia a la ἡδονή (placer) acaeció por la inoperabilidad de ésta dado que no ofrece lo que se desea en muchas circunstancias, y la insaciabilidad de ésta por la presencia continua del dolor según la perspectiva platónico-aristotélica al decir de Gosling y Taylor (2002, 215).

Bien se comprenden las objeciones a las críticas antihedonistas por parte de quienes identifican ἡδονή con la felicidad, además del esfuerzo por obtener lo que consideraban estos del mismo como bien. Particularmente, el entender de tales filósofos se ciñe a la idea de que el móvil de toda acción es la consecución del placer como bien, más si de fines se trata y el bien es fin, cuando a la fruición se le atribuye tal menester, el querer de todas las personas es por el placer, de ahí que Aristipo y Epicuro deparen para la ἡδονή el ser fin de toda actuación. Bajo éste argumento, el filósofo de Cirene señala que el fin de la vida es hacer de esta algo placentero, y en la misma vertiente el fundador del Jardín ateniense, el samio Epicuro, según Aristocles de Mesene (SSR,175), empero lo que de provecho y perjuicio se le asigna al goce, procede, quizá, de aquellas disquisiciones morales que los antihedonistas profieren contra los sentidos según Walter Otto (2006, 50), ideas que en este trabajo se describieron.

Ahora bien, si tanto para Epicuro como para Arístipo el placer es objeto común de sus filosofías, y estimando que el actual proyecto postula ser un estudio de relación, cotejo y verificación de divergencias teóricas entre postulados hedonistas, fue menester preguntarse por: ¿qué elementos conceptuales orientaron a Arístipo de Cirene y a Epicuro de Samos en su defensa del placer como fin y contenido de la felicidad humana? Por lo demás, claro es que en el campo de la ética la cual atiende a las acciones humanas, el placer se convierte en una de las variadas respuestas a la pregunta por el fundamento que dirime las actividades del ser humano. Mas la búsqueda de medios para el bienestar del individuo y su colectivo tan propio de los sistemas filosóficos que sucedieron a Sócrates y se

mantuvieron en el periodo helenista, son el reflejo del carácter significativo y la importancia del estudio de la praxis en contestación a las expectativas de los seres humanos.

Percepción y placer (αἴσθησις καὶ ἡδονή) que como efectos de afecciones (πάθη) y aprehensión de tales (κατάληψις) son aceptados por fuente del saber y bien en el seguimiento de una vida excelsa respectivamente, concentra el constructo de teoría y práctica ofrecido por el de Cirene y el de Samos. Cada una de las pasiones, sensaciones o afecciones se verifican y ratifican en el sujeto que las capta, idea que entroniza al hombre como norma de lo que es verdad para sí, verdad lejos de ser el singular que corresponde a la cosa en su plena identidad, y por lo mismo, sitúa al sujeto perceptor en referente del saber según lo descrito en el primer capítulo. Y aunque en este confluyen los entes impenetrables asertivamente en su ser, sin que por ello se niegue la realidad externa de los mismos tal cual se anotó de Aristipo, en la persona de Epicuro todos los cuerpos en su forma o accidentes son posibles de ser conocidos si bien esto depende de emanaciones atómicas tal cual dice Tsouna (2004, 120-121).

Por el contacto entre átomos se configuran los objetos sensibles y estos al friccionar con los órganos sensitivos ocasionan el fenómeno de percepción en el ser humano, fenómeno que por irrupción (ἐπεισιόντος) acontece tras el sutil desprendimiento de los ἄτομα los cuales moldean los sólidos perceptibles. Acto seguido las emanaciones de átomos que constituye un estadio principal del conocimiento de los objetos del mundo, y por el cual se definitiviza todo conocimiento del mundo exterior dada, también, la incursión de improntas o representaciones (φαντασίαι) que aquellas emanaciones entregan a los sentidos de quienes perciben, esto es el encuentro de imagen y sentidos por el que todos los cuerpos en su forma o accidentes llegan a ser conocidos según lo dicho en el segundo capítulo. Conjugadas, así, las impresiones con apreciaciones que profiere el perceptor, albergan, para algunos casos en que no concuerda lo que se dice de algo con ese algo percibido, la duda sobre los juicios de lo real.

Semejante duda respecto de los juicios pasa por la dificultad que muestra la posible falsación de toda información suministrada por los sentidos, falsación que compromete a las αἴσθησις καὶ πάθη (percepciones y afecciones) tenidas por κριτήριον τῆς ἀλεθείας, razón de la cual Aristipo, posiblemente, sustenta su inaprehensibilidad de las cosas en sí mismas. Toda suspensión de aquellos juicios que ostentan describir la naturaleza concreta de las cosas hace las veces, desde la perspectiva epicúrea, de factible incomprendibilidad del mundo por lo que se admiten las intuiciones opinables (δοξαστικῶν ἐννοίαις) como ratificación de lo percibido. Empero las mutaciones que acaecen a los objetos sensibles y por los cuales existe el yerro en los juicios, resulta para el mismo filósofo de Samos una posibilidad que no dice incapacidad para conocer la naturaleza de las cosas, en esencia, hay validez en las percepciones como las fuentes del saber ponderadas por irrefutables según Lledo Iñigo (2003, 87-88).

Son irrefutables, entonces, las percepciones siempre y cuando pasen por reflexión o razonamiento para aceptar o suprimir nociones que reproduzcan fielmente los objetos que se perciben, mas las anticipaciones (πρόληψεις) que llevan consigo un examen de toda opinión decretando verdad o falsedad de las ideas están formadas del acopio de aquellas impresiones. De manera que los eventuales yerros en opiniones que desmienten la realidad percibida por causa de una deformación dada la naturaleza cambiante de ésta, pierden ocasión porque en el proceso del saber su verdad se confirma por anticipaciones reservadas mentalmente con fines discriminatorios (Farrington, 1983, 151). En consecuencia, toda afección paralela a la percepción por cuanto manifiesta reacciones ante acontecimientos o contacto con los objetos, suponen afecciones por parte de los seres humanos, afecciones que se abrevian en estados de placer y dolor que comportan estímulos para la vida práctica.

Ahora bien, la reiterada idea sobre la naturaleza de la ἡδονή por ser ésta en todo ser viviente una condición sensorial, reacción desencadenada por presencia de ciertos estímulos sensitivos que proporcionan los receptores orgánicos, hace el criterio por el que esos autores hedonistas referidos dicen del placer el ser fin de la vida. En efecto, el de Cirene y de Samos se identifican ambos por hacer depender toda existencia del alcance de un bienestar, bienestar equiparable con la sensación del placer, pero que difieren en cuanto

a la definición del mismo, así como en los principios gnoseológicos aquí descritos paralelo a lo dicho sobre diferencias en los medios para la adquisición del deleite. De hecho, procurar lo natural para resistir a lo superfluo según Epicuro (*Epistula Tertia*, 1887, 130) decanta en placer (ἡδονή), pero según Aristipo tal movimiento suave (λείαν κίνησιν) consecuencia de afecciones agradables (παθῶν ἡδέα) indistintas y limitadas a bienes sensibles, descuida bienes superiores.

Precisamente la célebre distinción entre placeres y el vigor con que uno y otro autor enfocan sus intereses teóricos, a saber: en deleites físicos y anímicos, corporales y psíquicos, lleva a sostener el énfasis de Aristipo de Cirene por el placer del movimiento o corpóreo y al samio Epicuro por el placer estable o psíquico. Aún así, un resguardo de sus intereses no les llevó a negar la participación unánime en el placer de lo sensible y lo anímico, si es de pensar los criterios de Epicuro dado que su ética promociona la práctica de medios conducentes al bienestar integral del hombre, como tampoco el filósofo de Cirene, Aristipo, ignora el efecto psíquico que sucede a la experiencia de satisfacer necesidades corporales. Lo cierto es que el filósofo de Cirene y el de Samos confieren alto valor a la reflexión sobre el placer desde las virtudes como vía indispensable para conseguir un estable disfrute en la vida sorteando, sin más, el exceso en las acciones que declinan en males.

El posicionamiento del examen que debe ejercerse para con las acciones a propósito de las circunstancias que las determinan y las consecuencias que acarrea, es decir, la sabiduría práctica amparada por autores clásicos, pone en tensión la definición de la ἡδονή como el fin de una vida feliz. La vida virtuosa de la que es objeto la ética, la misma *vita bona* para la cual unas prácticas apropiadas en favor del bien personal y social son su directriz, apropia la idea de vida equilibrada o moderada (ἰσόρροπον βίον) a guisa de recto criterio o de juicio correcto (ὀρθῶ λογισμῶ) para una vida feliz, pero la virtud camino a la εὐδαιμονία supuso un motivo superior a la adquisición de bienes sensibles-biológicos según Pasquali (1970, 38). Al margen de la *vita sensibilis*, medios preferibles para una vida de bienestar recaen en las disposiciones de todo hombre para con la acción conforme al

propósito de una organización social, estima por una vida social que tanto Aristipo como Epicuro asumieron.

Por tal razón, la mixtura de placer con la virtud se convierte en legítima unidad por la que éste limita a aquel, límite a los placeres que los hace bienes elegibles y proporcionan el bienestar, la realización de la existencia particular y la buena convivencia social, situación que, además para los estoicos, no es desconocer la satisfacción que viene del recto obrar sino el hecho de rechazar pasiones moralmente negativas (πάθη) para el bienestar humano. Así es como todas las disposiciones del hombre, al decir de los clásicos Platón y Aristóteles, además de los filósofos del Pórtico, deben tener por objetivo el ejercicio de la virtud de cara a autores hedonistas, empero estos pensadores hedonistas sitúan el ejercicio de la virtud al servicio del placer generando una estimación positiva del mismo con miras a resignificar un concepto tan recusado en la filosofía griega mostrando la bondad de los estímulos que son el elemento más común a todos los seres vivientes.

BIBLIOGRAFÍA

AAVV. (1999). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. The Socratic Legacy and Epicurean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

AAVV. (1996). *Sofistas. Testimonios y Fragmentos. Traducción y Nota de Antonio Melero Bellino*. Madrid: Editorial Gredos.

Aristóteles. (1998). *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia. Edición de Emilio Lledó y de Julio Pallí. Quinta Reimpresión*. Madrid: Editorial Gredos.

- Aristóteles. (2011). *Poética y Magna Moralia. Traducción de Teresa Martínez y Leonardo Rodríguez. Primera Edición.* Madrid: Editorial Gredos.
- Aubenque, Pierre. (1999). *La Prudencia en Aristóteles. Traducción de José Torres Gómez.* Barcelona: Critica Grijalbo Mondadori.
- Cicerón. (1987). *Del Supremo Bien y del Supremo Mal. Traducción de Victor José Herrero Llorente.* Madrid: Editorial Gredos.
- Diodoro de Sicilia. (2008). *Biblioteca Histórica. Libros XIII y XIV. Edición de Juan José Torres. Tomo IV.* Madrid: Editorial Gredos.
- Diodoro de Sicilia. (2011). *Biblioteca Histórica. Libros XV y XVII. Edición de Juan José Torres. Tomo V.* Madrid: Editorial Gredos.
- Diogenes Laertii. (1862). *Clarorum Philosophorum, Vitis et Dogmatibus. Resensuit Gabriel Cobet.* Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot.
- Farrington, B. (1983). *La Rebelión de Epicuro. Traducción de José Cano. Tercera Edición Castellana.* Barcelona: Editorial Laia.
- Filóstrato. (1999). *Vida de los Sofistas. Traducción de María Concepción Giner. Primera Reimpresión.* Madrid: Editorial Gredos.
- Fish, Jeffrey., & Sanders, K. (2011). *Epicurus and Epicurean Tradition. First Published.* New York: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. (2003). *Historia de Sexualidad. El Uso de los Placeres. Tomo II.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina S.A.
- García Gual. C. (2002). *Epicuro. Del Placer como Bien Supremo. Quinta Edición.* Madrid: Alianza Editorial; pp. 151-171.
- Giannantoni, G. (1990). *Socratis et Socraticorum Reliquiae II. Aristippi et Cyrenaicorum Philosophorum.* Nápoles: Bibliopolis; pp. 3-119.

- Gosling, J., & Taylor, C. (2002). *The Greeks on Pleasure. The Nature Pleasure: Plato and Aristotle*. New York: Oxford University Press; pp. 175-294
- Guariglia, O. (1997). *La Ética Aristotélica o Moral de la Virtud. Primera Edición*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Grilli, Alberto. (1953). *Il Problema della Vita Contemplativa nel Mondo Greco-Romano. Prima Edizione*. Milano: Fratelli Bocca Editori.
- Heródoto. (1979). *Historia. Libros III y IV. Traducción y Notas de Carlos Schrader. Tomo II*. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Heródoto. (1989). *Historia. Libros VIII y IX. Traducción y Nota de Carlos Schrader. Tomo IV*. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Lampe, K. (2015). *The Birth of Hedonism. The Cyrenaic Philosophers and Pleasures as a Way of Life*. New Jersey: Princeton University Pres.
- Long, Anthony. (1984). *La Filosofía Helenística. Estoicos, Epicúreos y Escépticos. Versión de Jordán de Urries*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lledó Iñigo, E. (2003). *El Epicureísmo. Una Sabiduría del Cuerpo, del Gozo y de Amistad. Segunda Edición*. Madrid: Edición Taurus.
- Mársico, C. (2010). *Zonas de Tensión Dialógica. Perspectivas para Enseñanza de Filosofía Griega. Primera Edición*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Nussbaum. M. (2003). *Terapia del Deseo. Teoría y Práctica en la Ética Helenista. Versión de Miguel Candel*. Barcelona: Editorial Paidós.
- O'Keefe, Tim. (2010). *Epicureanism. Life, Metaphysics, Physics, Epistemology and Ethics. First Published*. Durham: Acumen.
- Onfray Hurtado, M. (2007). *Las Sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de Filosofía I*. Barcelona: Editorial Anagrama.

- Otto, W. (2006). *Epicuro. Traducción de Eric Lassmann Klee. Primera Edición al Español*. Madrid: Sexto Piso Ediciones.
- Pasquali, A. (1970). *La Moral de Epicuro. Moral y Principios Éticos de Epicuro*. Caracas: Monte Avila Editores C.A.
- Pesce, D. (1981). *Introduzione a Epicuro. Vita, Opere et la Regola di Vita. Prima Edizione*. Cita di Roma: Editore Laterza.
- Platón. (1987). *Diálogos II. Edición de Julio Calonge, Eduardo Acosta, Francisco Olivieri. Primera Reimpresión*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos VI. Traducciones y Notas de María Ángeles Durán y Francisco Lisi*. Madrid: Editorial Gredos.
- Plutarco. (2004a). *Obras Morales y de Costumbres. Tratados Platónicos y Antiestoicos. XI. Trad. María Durán y Raúl Caballero*. Madrid: Editorial Gredos.
- Plutarco. (2004b). *Obras Morales y de Costumbres. Tratados Antiepicúreos. XII. Edición de Juan Francisco Martos Montiel*. Madrid: Editorial Gredos.
- Rist, J. (1995). *La Filosofía Estoica. Edición al Español de David Casacuberta*. Barcelona: Critica Grijalbo Mondadori.
- Sexto Empírico. (2012). *Contra los Dogmáticos. Introducción, Traducción y Notas de Juan Francisco Martos Montiel*. Madrid: Editorial Gredos.
- Séneca. (2008). *Diálogos. Introducciones, Traducciones y Notas de Juan Mariné Isidro. Segunda Reimpresión*. Madrid: Editorial Gredos.
- Sellars, J. (2006). *Stoicism. The Stoic Logic, Physics and Ethics. First Published*. Berkeley: University of California Press; pp. 55-134.
- Striker, Gisela. (1996). *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics. Epicurean Hedonism*. Cambridge: Cambridge University Press; pp. 196-208.

- Taylor, E. (1911). *Epicurus. The Life, Nature Reality and Salvation of Man*. New York: Dodge Publishing Company.
- Terence, Irwin. (1995). *Plato's Ethics. Reason and Virtue, Pleasure and Desire. First Edit.* New York: Oxford University Press.
- Tucídides. (1990). *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libro I y II. Edición de Juan José Torres. Tomo I*. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Tucídides. (1992). *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libro VII y VIII. Edición de Juan José Torres. Tomo IV*. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Tsouana, V. (2004). *The Epistemology of the Cyrenaic School. Nature and Apprehension of the Pathé*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Usener, Herman. (1887). *Epicurea. Testimonia, Fragmenta et Epistulae Epicuri*. Lipsiæ: In Ædibus B.G. Tevbneri.
- Van Riel, Gerd. (2000). *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle and the Neoplatonists. First Published*. Leiden: Koninklijke Brill N.V.
- Von Arnim, H. (1964). *Stoicorum Veterum Fragmenta. Zeno et Zenonis Discipuli. Vol. I*. Stutgardia: In Ædibus B.G. Tevbneri.
- Warren, J. (2009). *The Cambridge Companion to Epicureanism. First Published*. New York: Cambridge University Press.
- Wolfsdorf, D. (2013). *Pleasure in Ancient Greek Philosophy. Epicurus and the Cyrenaics on Pleasures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zilioli, U. (2014). *The Cyrenaics. Pleasure and Happiness*. New York: Routledge. Tylor & Francis Group; pp. 149-172.

ANEXOS

CUADRO COMPARATIVO DE LOS PRINCIPIOS FÍSICOS Y GNOSEOLÓGICOS ENTRE ARISTIPO Y EPICURO

ARISTIPO DE CIRENE	EPICURO DE SAMOS
<ul style="list-style-type: none"> • Las sensaciones o percepciones (αἴσθησεις) son base para conocer el mundo y todo cuanto en él acontece, mas a este proceso se unen las afecciones (πάθη) que es lo único posible de ser conocido. • Los objetos externos son inverosímiles al hombre que los percibe si bien las afecciones son la única realidad, además de ser la capacidad perceptiva del ser humano condición de conocimiento. • Las afecciones (πάθη) que aparecen en el hombre, por medio de la aprehensión (κατάληψις) se las comprende. Así pues, el ser humano es consciente de ser afectado por un objeto externo a él, y a partir de ello nombra o enuncia lo que percibe. • Todo objeto externo del que se predica algo por inicial percepción, es impenetrable en su ser, es decir, no existe juicio universal o idea de realidad absoluta para las cosas que se perciben. Sin embargo tal escepticismo, no desdice el que los objetos existan. • Por su capacidad sensitiva y los estados de impresión que posee el hombre (αἴσθησεις καὶ πάθη), además de engendrar ideas de mundo a partir de estos, por naturaleza se les toma de referentes para lo que se acepta o se rechaza en la vida. 	<ul style="list-style-type: none"> • El mundo compuesto por átomos (ἄτομα), y el hombre provisto de sentidos y afecciones (αἴσθησεις καὶ πάθη) como rasgos necesarios a la aparición de los objetos ante quien piensa y dice algo de ellos, configuran la realidad del mundo. • La percepción generada por irrupción (ἐπεισιόντος) de los objetos en el hombre que sucede en el desprendimiento (εἶδωλα) de átomos, tiene en las emanaciones y representaciones (εἶδωλα καὶ φαντασίαι) la certeza de la materia que aparece al ser humano. • Las αἴσθησεις son irrefutables por cuanto son irracionales (ἄλογος), esto es, reproducen fielmente los objetos y son los juicios los únicos capaces de verdad o falsedad. • El conocimiento de principios generales de las cosas, de la misma naturaleza, es posible. Además, el resistir a nociones erradas acerca de tales, de ahí el sosiego, es su pretensión. • Toda afección (πάθος) procedente de las percepciones, supone de reacciones por medio de acciones con las cuales el hombre forja su vida moral. Por eso la utilidad práctica, utilidad que hace a una vida dichosa desde los estados de agrado percibidos.

CUADRO COMPARATIVO DE LOS MEDIOS Y LA TELEOLOGÍA DEL PLACER ENTRE ARISTIPO Y EPICURO

ARISTIPO DE CIRENE	EPICURO DE SAMOS
<ul style="list-style-type: none"> • Asociación de obra y vida en su filosofía, esto es, correlación entre nociones epistémicas y prácticas: percepción-acción, soportadas en el gozo de lujos y la promoción de la virtud. • Toda impresión (πάθος) veraz, infalible e inconcusa es tolerada por parte del hombre en vista del placer que se le presenta, y rechazada por el dolor que se le manifiesta. • Al placer se le define como movimiento suave (λείαν κίνησιν) que deriva de afecciones agradables distinto de las dolorosas que hacen al movimiento áspero (τραχεῖαν κίνεσιν). • Indistinción de placeres, si bien no existe un placer mejor que otro o uno más intenso que el otro subsecuente a la tenencia o ejecución de los bienes sensibles. • La virtud (ἀρετή) es fuente de placer, y por eso digna de ser seguida a causa de la utilidad que proporciona al hombre, asimismo por el dote de dominio o control que ofrece al hombre sobre los placeres (σωφροσύνη). 	<ul style="list-style-type: none"> • La eliminación de las falsas creencias y deseos vanos son aspectos necesarios para la consecución del placer. Así, un saber de lo natural adecúa al cuerpo y alma para la recepción de lo que es de provecho. • Tarea del filosofar es procurar medicina al alma de modo tal que la ausencia de dolor físico (ἄπονία) y de inquietud anímica (ἀταραξία), esto es, el placer (ἡδονή) que es su fin, sean cumplidas. • Acciones y deseos son medios para el placer, para la deseada salud del cuerpo y serenidad del alma, de ahí el cuidado para con aquello que por opiniones vacías (κενὰς δόξας) puede declinar en dolor. • Sacular deseos naturales y necesarios (φυσικαί και ἀναγκαῖαι) sobre los vanos (ἐπιθυμιῶν κενᾶι) es lo más conveniente al hombre dado que cumplir una necesidad básica es más fácil, además de que evita la preferencia por goces generados en actos perversos. • Las virtudes (ἀρεταί) al servicio del placer contribuyen a la elección de lo verdaderamente bueno en la vida, y el rechazo de lo que priva del bienestar deseado.

Sinopsis elaborada por Estiven Valencia Marín